
ENZYKLOPÄDIE
PHILOSOPHIE



Meiner

Enzyklopädie Philosophie

In drei Bänden

Band 1: A – H

Band 2: I – P

Band 3: Q – Z

Unter Mitwirkung von

Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen
Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer

herausgegeben von

HANS JÖRG SANDKÜHLER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Übersetzerinnen und Übersetzer

Englisch: Silja Freudenberger, Amelie Stuart

Französisch: Daniel Dubischar, Hans Jörg Sandkühler, Kathrin Sandkühler, Caroline Surmann

Italienisch: Axel Bühler, Wilhelm Büttemeyer, Sara Dellantonio, Marcus Rossberg, Hans Jörg Sandkühler

Niederländisch: Detlev Pätzold

Spanisch/Katalanisch: Jörg Zimmer



Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über (<http://dnb.d-nb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1999-2 (3 Bde.)

eBook ISBN 978-3-7873-3545-9

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski & Partners, Leipzig/Sofia. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm, resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

ERSTER BAND

Vorbemerkung	VII
Zur Einleitung in die <i>Enzyklopädie Philosophie</i>	IX
Zur Benutzung der Enzyklopädie	XV
Verzeichnis der Siglen, Abkürzungen und logischen sowie mathematischen Symbole	XVII
Artikel A–H	I

ZWEITER BAND

Artikel I–P	1019
-------------------	------

DRITTER BAND

Artikel Q–Z	2181
Stichwortverzeichnis	3139
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	3152
Personenregister	3155
Sachregister	3172

Enzyklopädie Philosophie

In drei Bänden
mit einer CD-ROM

Unter Mitwirkung von
Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen
Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer

herausgegeben von
HANS JÖRG SANDKÜHLER

Band 1 · A – H

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

VORBEMERKUNG

Im Jahre 1999 ist im Felix Meiner Verlag die ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE in zwei Bänden erschienen. Vielfach positiv als wichtiges Hilfsmittel für das Studium der Philosophie beurteilt, ist die erste Auflage inzwischen vergriffen. Die noch immer große Nachfrage zeigt den Bedarf an einer *enzyklopädischen* Darstellung philosophischer und wissenschaftlicher Gegenstandsbereiche und Probleme.

Die Philosophie und die Wissenschaften, mit denen sich die philosophische Forschung immer enger verbindet, haben seit dem Verfassen der Beiträge zur ersten Auflage eine mehr als zehnjährige Entwicklung hinter sich. Neue theoretische Perspektiven haben sich ergeben, neue Gegenstandsbereiche in Theorie und Praxis sind zum Problem geworden. Darüber hinaus hat die Beratung von Studierenden in der Lehre gezeigt, dass von ihnen gesuchte Lemmata vermisst wurden.

Die Liste der enzyklopädisch bearbeiteten philosophischen Stichwörter und Begriffe ist weit umfangreicher als in der ersten Auflage, in der 247 Autorinnen und Autoren zu annähernd 400 Lemmata geschrieben hatten. Die drei Bände der zweiten Auflage, für die zahlreiche neue Autorinnen und Autoren gewonnen werden konnten, umfassen über 650 Artikel. Die Beiträge zur ersten Auflage wurden in inhaltlicher und bibliografischer Hinsicht gründlich überarbeitet und in ihrer Mehrzahl erweitert. Einige wenige Artikel mussten seitens der Redaktion aktualisiert werden; sie sind nach dem Namen der Autorin/des Autors mit /Red. gekennzeichnet.

Die Erweiterung der Themenfelder durch neue Beiträge betrifft vor allem die analytische Philosophie, die angewandte Philosophie, die angewandte Ethik, die Rechtsphilosophie und Staatstheorie sowie Schulen und Strömungen der Philosophie. Sie zeigt sich darüber hinaus in einer größeren Nähe dieser philosophischen Enzyklopädie zu aktuellen sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Problemen, z. B. in Artikeln zu Aggression, Film, Folter, Gehirn und Geist, Gerechter Krieg, Globalisierung, Kulturrelativismus, Migration, Minderheitenrechte, Multikulturalismus, Nachhaltigkeit, Ökonomie/Wirtschaft, Rechte zukünftiger Generationen, Sterbehilfe, Transkulturalität, Weltstaat . . . , und zu den europäischen kulturellen Horizont überschreitenden Themen wie Buddhismus und Philosophie, Daoismus und Philosophie, Hinduismus und Philosophie, Islam und Philosophie, Konfuzianismus und Philosophie.

Wie in der ersten Auflage sind im Interesse der Förderung und Erleichterung des Studiums der Philosophie die Bezüge auf die Quellen und die Forschungsliteratur in Bibliografien und Endnoten belegt. In den Beiträgen wird auf andere Artikel verwiesen, die ergänzend zu Rate gezogen werden sollten. Die umfangreichen Sach- und Personenregister eröffnen Verbindungen und Zugänge zum Ganzen.

Die ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE bleibt orientiert am Pluralismus begründeter philosophischer Theorien und an Prinzipien der Aufklärung und Rationalität sowie an der engen Beziehung zwischen der Philosophie und den Wissenschaften. Was sie von anderen Wörterbüchern unterscheidet, ist die für sie charakteristische enzyklopädische Konzeption – die Einheit von *Begriffsbestimmung*, *Systematik* und *Geschichte* des philosophischen Denkens. Nicht Vollständigkeit war das Ziel, sondern Repräsentativität, Signifikanz und ein hohes Maß an Information.

Die ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE ist das gemeinsame Werk von jetzt über 350 Autorinnen und Autoren, nicht zuletzt auch von Übersetzerinnen und Übersetzern. Ihnen gilt der erste Dank des Herausgebers. Die Enzyklopädie ist das Ergebnis der konzeptionellen und redaktionellen Zusammenarbeit mit Dagmar Borchers (Universität Bremen), Arnim Regenbogen (Universität Osnabrück), Volker Schürmann (Sporthochschule Köln) und Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig). Ich

bin ihnen dankbar verbunden. Ich danke auch Detlev Pätzold (Rijksuniversiteit Groningen), der als Redakteur wesentlich zur ersten Auflage beigetragen hat.

Für administrative und redaktionelle Unterstützung bin ich Frau Dr. Melanie Korita und Herrn Andreas Jürgens, M. A. (Bremen) und Frau Jasmin Engelbrecht (Leipzig) zu Dank verpflichtet.

Mein Dank gilt nicht zuletzt dem die Enzyklopädie betreuenden Verleger, Herrn Manfred Meiner.

Bremen, im Februar 2009

Hans Jörg Sandkühler

ZUR EINLEITUNG IN DIE ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE

Die *Enzyklopädie* versucht eine Rettung der Begriffe. In ihr soll nicht nur Vergangenes bewahrt und Wirkliches erfasst werden; heute sind nach den Normen der Menschenrechte verantwortbare menschenmögliche Welten für morgen zu sichern. Die Gründe zu zweifeln, ob die Maximen des *sensus communis* – ‚Selbstdenken‘, ‚An der Stelle jedes anderen Denken‘ und ‚ohne Selbstwiderspruch denken‘ – noch gültig sind, bestehen in sozialen, politischen und kulturellen Krisen, nicht zuletzt in der für die Demokratie als Lebensform bedrohlichen Krise der Urteilsfähigkeit der Individuen. Hieraus ergeben sich Maximen für das, was Philosophie sein soll, und die Idee, Philosophie solle *enzyklopädisch* sein.

Die Aussage über ‚enzyklopädische‘ Philosophie identifiziert die Funktion der Philosophie nicht mit der Form ‚Enzyklopädie‘. Aus ihr folgt zunächst einmal der Verzicht auf das ‚private‘ System, der Verzicht auf den tendenziösen ‚parteilichen‘ Ausschluss konkurrierender Auffassungen und stattdessen der Rekurs auf Geschichte in philosophischen Begründungen. Ein Anspruch auf ‚das Ganze‘ im Sinne der ‚Vollständigkeit‘ der Präsentation historischer und aktueller Probleme und Sachverhalte folgt aus ihr nicht. Vielmehr sollte die philosophische Arbeit angesichts zunehmender Arbeitsteilung und Spezialisierung weit stärker als bisher *kooperativ* – nicht zuletzt in Kooperation mit Wissenschaften und Künsten – geleistet werden.

Das Philosophieren ist heute damit konfrontiert, dass die Provinzen Europa und Nordamerika Teile einer Welt *komplexer Kulturen* sind. Diese Transkulturalität ist im Inneren der Gesellschaften und Kulturen vom *Pluralismus* der Denkstile, Einstellungen, Wertungen und Verhaltensweisen begleitet. Jener Pluralismus, der nicht Beliebigkeit bedeutet und sich mit Solidarität verbindet, ist in der Moderne so unverzichtbar geworden wie die Idee der Autonomie und Verantwortlichkeit der Subjektivität; er führt nach den Erfahrungen mit der angemaßten Alleinherrschaft von Ideen und Ideen-Sachwaltern zu einer Erneuerung der Anerkennung des Anderen, des Eigensinnigen, und von Toleranz, auch in der Philosophie, gerade in enzyklopädischer Philosophie. Der *faktische* Pluralismus moderner Gesellschaften hat seinen Preis: Die Kosten bestehen auf den ersten Blick in Orientierungs-Verlust und Verbindlichkeits-Minimierung; im alltäglichen Pluralismus übernehmen Eigeninteressen nur beschränkte Haftung gegenüber Allgemeininteressen. Auf den zweiten Blick zeichnet sich die Möglichkeit einer vernünftigen Neubestimmung des Verhältnisses von Pluralität und Rationalität ab; wer philosophiert, wird auf den Anspruch, innerhalb anerkannter Pluralität mit eigenen Vorstellungen zu intervenieren, nicht verzichten wollen.

In der Regel verhalten sich Philosophinnen und Philosophen gerade so, wenn sie in Institutionen der Bildung Philosophie lehren und in der Öffentlichkeit zu Fragen des Gemeinwohls Stellung beziehen. Philosophieren unter den Bedingungen des faktischen und in der Perspektive eines rational werdenden Pluralismus bedeutet, den Lockungen zum Systemeschmieden zu widerstehen und den Verführungen nicht zu erliegen, man möge zum Zwecke einfacheren, übersichtlicheren, geordneteren Lebens nicht Wahrheiten im Vergleich präsentieren, sondern in der Einzahl *der* Wahrheit. Dass im Denken experimentiert wird und Wahrheiten vorläufig bleiben, ist nicht zu beklagen. Wer ‚pragmatische Maximen‘ forschender Erkenntnis, wie sie etwa Ch. S. Peirce vorschlägt, nicht gering schätzt, wird unter ‚Philosophie‘ also nicht die Chiffre für abholbares fertiges Wissen über eine fertige Welt verstehen, sondern einen Weg zum besseren Argumentieren, zum nachhaltigeren Begründen, zum klareren Denken. So verstanden ist Philosophie ein Unternehmen zur Förderung von Urteilsfähigkeit und Autonomie.

Nicht jede Philosophie, aber viele Philosophien zeigen, dass wir uns im Denken *von Vorstellungsorten zu Vorstellungsorten* bewegen. Das Ziel gibt uns nicht «die Wirklichkeit» vor; wir nutzen unsere produktive Einbildungskraft. Die Wirklichkeit, von der Philosophen sprechen, ist immer eine bestimmte Wirklichkeit, eine mit *Indices*, die sich aus selektiv erinnelter Geschichte, aus gewählten Theorierahmen und aus favorisierten Interpretationshorizonten ergeben; und sie ist eine Wirklichkeit des lebensweltlichen Handelns. Sie ist kein «eigentlicher Ursprung», kein Original, dessen Kopie in den Sprachen der Religionen, der Künste, der Wissenschaften und der Philosophien zu erreichen wäre. «Es redet der Redende, nicht Farbe oder Ding» heißt es bei Protagoras, dem frühen Entdecker der Prinzipien von Aufklärung. Die Dinge – wie immer sie an sich selbst sein mögen – zwingen uns nicht zu *einer* Sprache, weil sie uns nicht zu *ihrer* Sprache bestimmen. Daraus folgt ein *neutraler Pluralismus*, aus dem keine besondere ontologische Verpflichtung folgt. Menschen sind frei zur Individualität, auch im Erkennen und Wissen. Dieser Satz huldigte einer Illusion, folgte ihm nicht ein Zusatz: frei, sofern günstige Bedingungen gegeben sind.

Die Frage lautet: Wie werden Menschen in einem Maße *urteilsfähig*, dass sie im Erkennen und Wissen, im Bedeutung-geben und im Handeln frei sein können? Wie ist freie Selbstbestimmung der *citoyens* in einer demokratischen Bürgergesellschaft möglich? Urteilsfähigkeit und *sensus communis* sind die wesentliche Grundlage der noch zu erreichenden Demokratie; Demokratie als Form der Selbstherrschaft und nicht nur äußerlicher Herrschaftsorganisation muss eine epistemisch-ethische Grundlage haben, d.h. in angemessener intellektueller Verfügung über das Selbst und die Welt beginnen.

Pluralismus, Demokratie und Enzyklopädie bilden eine Triade. Das Enzyklopädische ist dabei nicht etwa die Kompensation eines Verfalls einer «einst» homogenen Welt zum Pluralismus; Pluralismus ist nicht die Zerstörung des «ehemals» Guten, sondern der Normalfall, *condition humaine*. Dass der Normalfall früher oft so unterdrückt wurde, dass Aufklärungsbewegungen Widerstand zu leisten hatten, ist eine geschichtliche Bestätigung, kein Einspruch. Veränderung und die Wahrnehmung der Veränderung als Krise sind das Gewöhnliche. Alles Philosophieren ist als Oppositionsdenken aus Krisen zuvor ungeprüfter Überzeugungen und ins Wanken geratenen Meinens entstanden. Aus diesen Krisen sind Institutionen der Bildung und Orientierung entstanden, so auch Enzyklopädien, bis sie ihrerseits in Krisen gerieten. Die Enzyklopädie ist nicht exterritorial; noch in ihrer kritischen Absicht ist sie Moment der Krisen, die sie diagnostiziert.

Die Enzyklopädie ist eine der kulturellen Formen, in denen unter den Bedingungen des Pluralismus mögliche Welten koexistieren und scheinbar chaotische Vielheit in eine Einheit gebracht wird, die nicht von *dem Einen* beherrscht ist. In genau dieser Form wird die Enzyklopädie nützlich. Anders als die babylonische große Bibliothek, deren Wissensvorrat für die Individuen in der Regel virtuell bleibt, bietet die Enzyklopädie denkmögliche Welt-Versionen für ein Wissen an, wie es sich Individuen zu eigen machen können. Nützlich ist sie, weil sie durch die Beförderung der Urteilsfähigkeit und Einsichten zum Eingreifen führt. Sie trägt dazu bei, zumindest drei den Menschen eigene Mängel zu beheben. Der erste Mangel ist ein Unvermögen im Raum (1): Menschen leben im Raum *einer* Kultur, auch wenn sich in ihr Kulturen überschneiden; Transkulturalität übersteigt das Individuelle, und Interkulturalität ist kein Faktum, sondern eine Norm. Der zweite Mangel gründet in der Endlichkeit des menschlichen Lebens (2): Es gibt Grenzen des Wissens; wir wissen nie alles, was zu wissen möglich wäre, nie genug, um uns in allen uns interessierenden Angelegenheiten für urteilsfähig halten zu können. Der dritte Mangel ist ein Unvermögen in der Zeit (3): Ohne Hilfsmittel des Erinnerns ist aus Vergangenen nichts zu lernen; die Enzyklopädie wirkt als ein Langzeitgedächtnis. Einige Erläuterungen:

(1) Es gibt nicht *die* eine Kultur. Das Philosophieren in der Perspektive der Enzyklopädie entspricht der Einstellung, es sei begründeter und sinnvoller, eine Heterogenität, Mannigfaltigkeit und Prinzipienvielfalt des in der Welt Existierenden anzunehmen als die von religiösen, philosophischen und politischen Monismen behauptete Homogenität einer Welt, die von einem Prinzip regiert wird.

Hieraus folgt die Arbeit der Kritik an den Geschichten, in denen Kulturen ihre Herkunft haben und in deren Horizont sie ihre Zukunft sehen. Dies gilt auch für die Geschichten der Philosophien und der Wissenschaften. Werden Kulturen, konkret: Religionen, Philosophien, ethische und politische Modelle, mit dem Anspruch thematisiert, ihr *Eigenrecht* zu achten, so wird verglichen, und im Vergleich geht es um unterschiedliche Weltverständnisse, um Menschen- und Naturbilder, um Lebensweisen und ethisch-politische Ordnungen. Zu lange hat die europäische Moderne – ungeachtet der Programmatik der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen – kulturell, ökonomisch und sozial den Ausschluss der *Anderen* auch oder gerade da betrieben, wo sie im Namen «des Menschen», «der Geschichte», «der Rationalität», «der Philosophie» und «der Werte» gesprochen hat. Die Kulturen haben auf wesentliche Fragen abweichende, oft konfligierende Antworten. Soll gleichwohl statt eines gleichgültigen Nebeneinanders und bloßer Anarchie der Wahrheiten ein urteilsfähiges Bewusstsein entstehen, das die partikularen Freiheiten anerkennt und zugleich auf die Idee der «einen Welt der Menschen» nicht verzichtet, wird es sich eine *föderative* Form geben müssen. Die Enzyklopädie bietet eine Form, in der der Pluralität der ethisch-politischen Lebensformen der Menschen eine *epistemische* Demokratie entspricht, stark genug zu einer Kritik der hegemonialen dogmatischen Ansprüche einzelner Wissenskulturen.

(2) Niemand kennt das Ganze der natürlichen und geschichtlichen Welt in seinen Teilen. So ist es auch mit den Territorien der Wissenskulturen. Die Philosophie verfehlt die denkmöglichen Welten, wenn sie keine Allianzen mit den anderen symbolischen Formen eingeht, deren Studium sich v. a. Ernst Cassirer gewidmet hat. Deshalb muss sie diese Nähen suchen, und die Wissenschaften sind – neben anderen Formen – ihr *alter ego*. Die Trennung der «zwei Kulturen» – der Humanwissenschaften und der Naturwissenschaften – ist zwar nicht zu leugnen, aber sie ist eine Not und keine Tugend. Ohne die – gewiss immer wieder kritisch zu befragende – Selbstverständigung darüber, dass in der Bündelung philosophischer und einzelwissenschaftlicher Interessen die Pluralität von Weltkonzepten, Wissenschaftstheorien, Erklärungsweisen, Begründungen und Methoden nicht nur zögernd anzuerkennen sei, sondern zu fordern und zu fördern, wird man sich einer Lösung nicht nähern. Es gibt freilich nicht nur für die Philosophie Hol- und Bringschulden. «In der richtigen Unterordnung des Spezialwissens unter das Gesamtwissen», heißt es bei Ernst Mach, «liegt eine besondere Philosophie, die von jedem Spezialforscher gefordert werden kann.» Die Enzyklopädie ist die Form einer nicht desinteressierten, sondern interessierten Koexistenz der unterschiedlichen Erkenntnis- und Wissensweisen.

(3) Wir kommen nicht von Nirgendwo. Die enzyklopädische Philosophie stellt dies in Rechnung, wenn sie die Erscheinungen der Wirklichkeit in ihrer *geschichtlichen* Herkunft, Gegenwartigkeit und möglichen Zukunft präsent hält bzw. präsent macht. Was ist spezifisch für die Philosophie? Die Antwort, die besagt, Philosophie sei die Wissenschaft vom Allgemeinen, ist sinnleer. Ein solches Allgemeines erreicht nur Spezialisten, während Menschen in aller Regel am Einzelnen und Besonderen interessiert sind. Der «totalisierende» Denkweg, der oft dem Philosophieren zugeschrieben wird, ist eine Sackgasse. Etwas anderes ist es, das Mannigfaltige im enzyklopädischen Begreifen von Struktur und Entwicklung der Natur-, Gesellschafts- und Erkenntnisgeschichte einsichtig zu machen. Die Enzyklopädie verwendet Abstraktionen, welche die Spuren der Erfahrung des Einzelnen und Besonderen nicht gelöscht haben. Sie subsumiert das Besondere und bringt es unter einen allgemeineren Namen, in dem der Einzelfall nachklingt. So geht sie auch mit der Vergangenheit um. Sie unterstützt die Individuen bei der Arbeit der Archäologie des Wissens.

Doch das erinnerte Wissen gehört zu der Vergangenheit, zu der wir jeweils fähig sind. Die Evidenzen, welche einmal das Erkennen und Wissen tragen konnten, sind für die Erinnernden verloren; wir gehören – so Lucien Braun – der Vergangenheit in eben der Weise an, wie sie uns entgeht. Dies gilt auch für die historische Arbeit, die Enzyklopädien leisten. Sie sind geladen mit Kontexten der Gegenwartigkeit, und so folgen Enzyklopädien auf Enzyklopädien und werden zu Vergangem. Enzyklopädien navigieren in der Geschichte. Es ist schwierig, nicht an der Skylla der Narra-

tion von Episoden oder an der Charybdis metaphysischer Spekulation über *die* große Geschichte zu scheitern.

Die frühen Enzyklopädien sind in der Regel systematischen Ordnungsprinzipien gefolgt. Erst die Aufklärungsenzyklopädie geht zur alphabetischen Folge der Lemmata über. Den Verlust an erkennbarer Ordnung versucht sie durch die vorangestellte Baconsche Systematik der Wissenschaften und durch in sich gegliederte Abteilungen zu mildern. Nur scheinbar handelt es sich um einen Verlust: In der alphabetischen Ordnung spiegelt sich das Engagement der Aufklärer für das Selbstdenken und gegen die Autoritätsanmaßung, die der Systematik der Schulphilosophie anhaftet. Der Nutzer wird nicht vom System gegängelt, sondern wählt seinen Weg zwischen A und Z selbst. So gesehen ist das Bedauern darüber, dass sich Hegels System-Konzept einer ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ nicht durchgesetzt hat, nicht recht verständlich. Hegels hierarchisches Modell gründet und gipfelt in einer Philosophie, die als *das* Maß alle anderen symbolischen Formen auf untergeordnete Ränge verweist. F. Schlegels These «Die Encyclopädie lässt sich schlechterdings und durchaus nur in *Fragmenten* darstellen» spricht nicht einfach von der schlechteren Alternative.

Die theoretisch bescheideneren und praktisch ausgreifenderen Motive Diderots scheinen zukunftssträchtiger zu sein als das monologische System: «Tatsächlich zielt eine Enzyklopädie darauf ab, die auf der Erdoberfläche verstreuten Kenntnisse zu sammeln, das allgemeine System dieser Kenntnisse den Menschen darzulegen, mit denen wir zusammenleben, und es den nach uns kommenden Menschen zu überliefern, damit die Arbeit der vergangenen Jh. nicht nutzlos für die kommenden Jh. gewesen sei; damit unsere Enkel nicht nur gebildeter, sondern gleichzeitig auch tugendhafter und glücklicher werden, und damit wir nicht sterben, ohne uns um die Menschheit verdient gemacht zu haben.»

In der Erbfolge dieser Begründung der Enzyklopädie steht das Konzept der logisch-empiristischen *International Encyclopedia of Unified Science*. O. Neurath schrieb, man wolle das Werk fortsetzen, «das d’Alembert, mit seiner Abneigung gegen Systeme, initiiert hat». Die Enzyklopädie könne «zum Symbol einer entwickelten wissenschaftlichen Kooperation werden und zum Symbol der Einheit der Wissenschaften und der Brüderlichkeit zwischen den neuen Enzyklopädisten»: «Eine solche Enzyklopädie, die das Aufzeigen von Lücken und einander entgegengesetzten Standpunkten vorsieht und die Unvollständigkeit unseres Wissens betont, ist besonders für Leute gedacht, die sich einem Prozess des Wachstums und der Entwicklung gegenübersehen».

Diese Tradition der Enzyklopädie hat Francis Bacon begründet; er hat sie im Interesse menschlicher Wohlfahrt auf Erfahrung, Empirie und Rationalität verpflichtet. «Ich würde», schreibt er im *Novum Organon*, «eine allgemeine Mahnung an alle richten. Sie mögen sich überlegen, was wirklich das Ziel der Erkenntnis ist, und dass sie dieses nicht aus Freude an der Spekulation noch aus Wetteifer, noch zur Erlangung der Herrschaft über andere, noch wegen des Profits, des Ruhmes, der Macht oder eines anderen dieser nebensächlichen Gründe wegen anstreben dürfen, sondern zum Wohle und Nutzen des Lebens. Und dass sie diese Erkenntnis in Barmherzigkeit vervollständigen und lenken». Dies ist ein praktischer Maßstab für die Philosophie, die enzyklopädisch ist, und für Abwägungen und Entscheidungen. Was gehört in den präsent zu haltenden ‚Kreis des Wissens‘? Was muss öffentlich gemacht werden, weil es für die Gegenwart bedeutsam ist? Was darf ausgeklammert werden?

Die ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE, die hier vorgelegt wird, ist von diesen Fragen ausgegangen. Sie will nicht dekretieren, was für wahr zu halten ist. Sie ist ein Angebot, ein Denkmittel, eine Möglichkeit, sich im Wissen und durch Wissen zu orientieren.

Die ENZYKLOPÄDIE PHILOSOPHIE ist den Aufgaben und Zielen der UNESCO verpflichtet. Die Philosophie spielt in der UNESCO seit ihrer Gründung eine herausragende Rolle, und hieran hat sich bis heute nichts geändert: «Es gibt keine UNESCO ohne Philosophie». Es war und ist das Engagement gegen Faschismus und Krieg und für Menschenrechte, internationale Gerechtigkeit und Demokratie, das die Programmatik der UNESCO bestimmt, seit 1946 in Genf bekannte In-

tellectuelle, Philosophen und Schriftsteller ein Programm für eine humane Welt, für das friedliche Zusammenleben der Kulturen, kurz: für eine Welt der Achtung der Menschenwürde entwarfen. Die UNESCO nimmt die Philosophie für die Strategie zur Verwirklichung der Ziele der Vereinten Nationen in die Pflicht, und dies heißt in erster Linie: für die Entwicklung und Verwirklichung der Menschenrechte und jener sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Bedingungen, unter denen Frieden, Gleichheit, individuelle und kollektive Freiheit sowie Gerechtigkeit möglich sind.

Der Herausgeber

ZUR BENUTZUNG DER ENZYKLOPÄDIE

Die Enzyklopädie umfasst in systematischer und geschichtlicher Darstellung *Termini und Begriffe* der Philosophie. Auf Darstellungen zu einzelnen Philosophen und Werken wurde verzichtet. Berücksichtigt wurden für das Verständnis der Philosophie wesentliche Schulen, Strömungen und Richtungen.

In der Regel haben die Artikel folgende *Struktur*:

- (1) *Zum Begriff*: Philosophische, ggf. wissenschaftliche, ggf. Alltagssprachliche Verwendung des Begriffs/der Begriffe.
- (2) *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*: Darstellung signifikanter Momente der Problem- und Begriffsentwicklung.
- (3) Philosophische Probleme und Stand der neueren Forschung.
Bibliografie (zitierte Quellen und Literatur)
Anmerkungen (ausschließlich *bibliografische Kurznachweise*)
Name der Autorin, des Autors.

Die Enzyklopädie ist *alphabetisch* gegliedert. *Umlaute* wurden nicht berücksichtigt; Stichwörter, die mit Ä beginnen, wurden wie A eingeordnet, usf.

Stichwörter, die aus einem *Adjektiv* und einem *Substantiv* bestehen, finden sich – mit wenigen Ausnahmen (z.B. Mögliche Welten) – unter dem Substantiv (z.B. Empirismus, logischer).

Das *Titelstichwort* wird im Text – auch in Zitaten – mit dem Anfangsbuchstaben oder mit einer Sigle aufgeführt. Flexionsformen sind nur dann kenntlich gemacht, wenn anders Missverständnisse möglich wären.

Auch in *Zitaten* wurden aus Umfangsgründen Wörter wie ‚vor allem‘ (v. a.), ‚zum Beispiel‘ (z. B.) etc. abgekürzt. Zum Zitieren sind deshalb die Originalquellen heranzuziehen.

Die *neue Rechtschreibung* wurde – mit Ausnahme von Buch- und Aufsatztiteln – durchgängig angewandt, auch in Zitaten (‚Sein‘ statt ‚Seyn‘, ‚Konstruktion‘ statt ‚Construktion‘, ‚produzieren‘ statt ‚produciren‘ etc.).

Zitate stehen in doppelten Anführungszeichen «...», *Hervorhebungen* in einfachen Anführungszeichen <...>. *Buchtitel* sind kursiviert; Aufsatztitel stehen in <...>.

Zu *fremdsprachigen Zitaten* werden – mit Ausnahme des Englischen – in der Regel deutsche Übersetzungen gegeben.

Griechische Wörter und solche aus einigen anderen Sprachen wurden transliteriert; auf die Längen-Kennzeichnung des griech. Äta und Omega sowie auf Akzente wurde verzichtet.

Verweisfeile (↑) innerhalb der Darstellungen orientieren auf entsprechende andere Artikel, die ergänzend zu Rate gezogen werden sollten.

Tabellen und Grafiken finden sich, soweit nicht in die Spalten integrierbar, auf den ihnen folgenden Seiten.

Zu den in den Artikeln, Bibliografien und Anmerkungen verwendeten *Siglen* (1.), *Abkürzungen* (2.) und *logischen sowie mathematischen Symbolen* (3.) vgl. die folgenden Verzeichnisse.

VERZEICHNIS DER SIGLEN, ABKÜRZUNGEN UND LOGISCHEN BZW. MATHEMATISCHEN SYMBOLE

1. Siglen

- AA F. W. J. Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. v. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner. I. Werke; II. Nachlass; III. Briefe, IV. Nachschriften, Stuttgart 1976 ff.
- AA Kant's gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-1955, 1966 ff.
- AK-GG Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in 2 Bdn., 2. Aufl., Neuwied 1989 (Reihe Alternativkommentare).
- AT René Descartes, Œuvres complètes. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. 12 vol., Paris 1897. (Édition du Jubilé, 11 vol., Paris 1996).
- ATA Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968.
- AW J. G. Fichte, Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hg. v. F. Medicus, Darmstadt.
- CP Ch.S. Peirce, 1931-1958, Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Bd. I-VI, C. Hartshorne/P. Weiss (eds.), Harvard UP, 1931-1935; Bd. VII u. VIII, A. W. Burks (ed.), Cambridge (MA); 2. Aufl. 1958.
- ECN E. Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. J. M. Krois/O. Schwemmer, Bd. 2, Hamburg 1995 ff.
- ECW E. Cassirer. Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, 25 Bde. Hg. v. B. Recki, Hamburg 1998 ff.
- EE Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hg. v. H. J. Sandkühler, 4 Bde., Hamburg 1990.
- EPhil The Encyclopedia of Philosophy, hg. v. P. Edwards, 8 vols., NY/London 1975.
- EPhW Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. v. J. Mittelstraß, 4 Bde., Mannheim/Wien/Zürich 1980 ff. bzw. Stuttgart/Weimar 1995 ff.
- GA J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs und H. Gliwitzky†. I. Werke, II. Nachgelassene Schriften, III. Briefe, IV. Kollegnachschriften, Stuttgart-Bad Canstatt 1962 ff.
- GGb Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, 8 Bde., Stuttgart 1972 ff.
- GW G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- HbPhG Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings/H. M. Baumgartner/Chr. Wild, Studienausgabe, 6 Bde., München 1973.
- HKWM Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, hg. v. W. F. Haug, Hamburg 1994 ff.
- HS J. G. Herder, Werke in zehn Bänden, hg. v. M. Bollacher et al., Fft./M. 1985-2000.
- HSS G. W. F. Hegel, Sämtliche Schriften. Jubiläumsausgabe in 20 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt, 41961 ff.

HW	G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bde. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Fft./M. 1971.
HWbPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter/K. Gründer, Basel/Stuttgart 1971 ff.
JW	F. H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hg. v. K. Hammacher und W. Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
KA	Kritische F.-Schlegel-Ausgabe, hg. v. E. Behler u.a., Paderborn/München/Wien 1956 ff.
KpV	I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788).
KrV	I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781 = A; ² 1787 = B).
KU	I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790, ² 1793).
KWM	Kritisches Wörterbuch des Marxismus, hg. v. G. Labica unter Mitarbeit v. G. Benussan. Hg. d. dt. Fassung W. F. Haug, 8 Bde., Berlin 1983 ff.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. J.Höfer/K.Rahner, 10 Bde., 2. Aufl., Freiburg 1957 ff.
LW	G. E. Lessing, Werke, hg. v. H. G. Göpfert, München 1970 ff.
MEGA ²	Marx, K./F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Berlin 1975 ff.
MEW	K. Marx/F. Engels, Werke, 39 Bde., Berlin 1956 ff.
MS	M. Mendelssohn, Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe, hg. v. F. Bamberger et al., fortgesetzt v. A. Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 ff.
NW	Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe F. von Hardenbergs. Hg. v. H.-J. Mähl/R. Samuel, München/Wien 1978.
REPh	Routledge Encyclopedia of Philosophy. General Editor E. Craig, 10 Vol., London/New York 1998.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. v. K. Galling, 6 Bde., Tübingen ³ 1957 ff.
StA	F. Hölderlin, Sämtliche Werke, Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, hg. v. F. Beissner/A. Beck, Stuttgart 1943-1985.
SW	F. W. J. von Schellings sämtliche Werke. Hg. v. K. F. A. Schelling. 1. Abteilung: 10 Bde. (= I–X); 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856-61. (Zitiert: SW Bd., S.) [= Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. M. Schröter, 6 Hauptbde., 6 Ergänzungsbde., München 1927 ff., ² 1958 ff.].
SW	J. G. Fichte, Werke, Berlin 1971 (fotomechanischer Nachdruck von: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/46 und Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, hg. v. I. H. Fichte, Bonn 1834/35).
TRE	Theologische Realenzyklopädie, hg. v. G. Müller, 36 Bde., Berlin 1976 ff.

2. Abkürzungen

AA	Akademie-Ausgabe	Anm.	Anmerkung
Abb.	Abbildung	App.	Appendix
Abdr.	Abdruck	Arch.	Archiv/Archives
Abh.	Abhandlung/en	AS	Ausgewählte Schriften
Adj.	Adjektiv	ATA	Akademie Textausgabe
aengl.	altenglisch	Aufs.	Aufsätze
ahd.	althochdeutsch	Ausg.	Ausgabe
Akad.	Akademie	AW	Ausgewählte Werke
Akad. d. Wiss.	Akademie der Wissenschaften	b.	bei
Allgem.	Allgemein/e	Bd.	Band
angels.	angelsächsisch	Bde.	Bände/Bänden

Beih.	Beiheft	germ.	germanisch
Beitr.	Beitrag/Beiträge	ges.	gesammelt
Ber.	Bericht/e	Gesch.	Geschichte
bes.	besonders	Ges. f.	Gesellschaft für
bes. v.	besorgt von	griech.	griechisch
Bibl.	Bibliographie	GS	Gesammelte Schriften
bspw.	beispielsweise	GW	Gesammelte Werke
Bull.	Bulletin	H.	Heft
BVerfGE	Bundesverfassungsgerichts- entscheidung	Hb.	Handbuch
Ch.	Chapter	hebr.	hebräisch
Conf.	Conference	hg.	herausgegeben
Congr.	Congress	Hg.	Herausgeber/in
d.	der/die/das/des	Hist.	History/histoire
Ders.	Derselbe	HKA	Historisch-kritische Ausgabe
Dict.	Dictionary	i. a.	im allgemeinen
Dies.	Dieselbe	i. b.	im besonderen
dt.	deutsch/e	i. d. R.	in der Regel
Dt.	Deutsche/n	i. e. S.	im engeren Sinne
EB	Ergänzungsband	insbes.	insbesondere
Ebd.	Ergänzungsband	interdisziplin.	interdisziplinär/e
ed.	edited	Inst.	Institut
Ed.	Editor, Edition	internat.	international
Eds.	Editors	i. S.	im Sinne
Einf.	Einführung	i. S. v.	im Sinne von
Einl.	Einleitung	ital.	italienisch
EN	Endnote	i. w. S.	im weiteren Sinne
Encycl.	Encyclopedia/Encyclopédie	J.	Journal
engl.	englisch	Jb.	Jahrbuch
Enzykl.	Enzyklopädie	Jg.	Jahrgang
erg.	ergänzt	jschr.	-jahrschrift
Erg.	Ergänzung/en	Jh.	Jahrhundert/s/e
Erl.	Erläuterung/en	Kap.	Kapitel
erw.	erweitert/e	Koll.	Kolloquium
et al.	et alteri (und andere)	komm.	kommentiert
Europ.	Europäisch/European	Konf.	Konferenz
Evang.	Evangelisch	Kongr.	Kongress
f.	für/folgende Seite	KGA	Kritische Gesamtausgabe
ff.	folgende Seiten	KSA	Kritische Studienausgabe
Filos.	Filosofia	lat.	lateinisch
Fft/M.	Frankfurt/M.	Lex.	Lexikon/Lexicon
FN/Fn.	Fußnote	Lief.	Lieferung
Forsch.	Forschung	m. a. W.	mit anderen Worten
Fragm.	Fragment/e	Mh.	Monatshefte
franz.	französisch	mhd.	mittelhochdeutsch
GA	Gesamtausgabe	mnd.	mittelniederdeutsch
GAA	Gesammelte Aufsätze	n. Chr.	nach Christus
gdw.	genau dann, wenn	Nachgel.	Nachgelassene
Geb.	Geburtstag	Nachl.	Nachlass
		Nachr.	Nachrichten

ND	Nachdruck	SW	Sämtliche Werke
neg.	negativ	T.	Tomus/Tome
Neubearb.	Neubearbeitung	Tl.	Teil
NF	Neue Folge	Tlbd.	Teilband
nhd.	neuhochdeutsch	Tlbde.	Teilbände
nlat.	neulateinisch	Tle.	Teile
NY	New York	Transl.	Translated/Translation
o. g.	oben genannt	u.	und
pädag.	pädagogisch	u. a.	unter anderem/und andere
philol.	philologisch	u. a. m.	und andere mehr
philos.	philosophisch/e, philosophical, philosophique	Univ.	Universität
Philos.	Philosophie/Philosophy	Unters.	Untersuchung/en
Philos. Schr.	Philosophische Schriften	u. ö.	und öfter
Psychol.	Psychologie	u. U.	unter Umständen
Proc.	Proceedings	u. v. a. m.	und viele andere mehr
publ.	publiées	v.	vom/von
Rdnr.	Randnummer	v. a.	vor allem
resp.	respektive	v. Chr.	vor Christus
Rev.	Revue/Review/Revista	verb.	verbessert
Riv.	Rivista	Verf.	Verfasser
rom.	romanisch	Vgl.	vergleiche
russ.	Russisch	Vjschr.	Vierteljahrschrift
Rz.	Randziffer	Vol.	Volume/n
s.	siehe	Vorl.	Vorlesung/en
s. a.	siehe auch	Votr.	Vorträge
SA	Studienausgabe	Vorw.	Vorwort
Schr.	Schriften	vs.	versus
schweiz.	schweizerisch/e	v. u. Z.	vor unserer Zeitrechnung
Sci.	Science/es	WA	Werkausgabe
Soc.	Société/Society	Wb.	Wörterbuch
sog.	sogenannte	wiss.	wissenschaftlich/e
Sp.	Spalte	Wiss.	Wissenschaften
span.	spanisch	WW	Werke
SS	Sämtliche Schriften	z.	zu/zur/zum
StGb	Strafgesetzbuch	z. B.	zum Beispiel
Stud.	Studie/n/Studies	Zit. n.	Zitiert nach
s. u.	siehe unten	Zschr.	Zeitschrift

3. Logische und mathematische Symbole

Logische Junktoren

\neg, \sim	nicht
$\wedge, \&$	und
\vee	oder (nicht ausschließend)
\rightarrow, \supset	materiale Implikation: wenn ..., dann ...

\leftrightarrow	materiale Äquivalenz: genau dann, wenn (gdw)
	Sheffer'scher Strich: nicht sowohl als auch

Quantoren

$\bigwedge x, \forall x$	Allquantor: Für alle x gilt ...
$\bigvee x, \exists x$	Existenzquantor: Es gibt mindestens ein x, für das gilt ...

Regel- und Kalkülsymbole

\models	semantische Folgerung: Aus ... folgt ...; semantische Gültigkeit
\vdash	syntaktische Folgerung; Beweisbarkeit
perp	das Falsche
\Rightarrow	es ist erlaubt, von ... überzugehen zu ...
\Leftrightarrow	es ist erlaubt, von ... überzugehen zu ... und umgekehrt
$\stackrel{\text{df.}}{:=}$	nach Definition gleich

Syllogistik

S	Subjekt
P	Prädikat
a	affirmo universaliter (ich bejahe universell): Allen S kommt P zu.
i	affirmo partialiter (ich bejahe partiell): Einigen S kommt P zu.
e	nego universaliter (ich verneine universell): Keinem S kommt P zu.
o	nego partialiter (ich verneine partiell): Einigen S kommt P nicht zu.

Modallogik

\Box	Notwendigkeitsoperator (es ist notwendig, dass ...)
\Diamond	Möglichkeitoperator (es ist möglich, dass ...)
\subseteq	strikte Implikation

Relationssymbole

$=$	gleich
\neq	nicht gleich
\equiv	identisch
\approx	äquivalent
$<$	kleiner als
\leq	kleiner oder gleich
$>$	größer als
\geq	größer oder gleich

Mathematik und Mengenlehre

\emptyset	leere Menge
\in	ist Element von
\notin	ist nicht Element von
\subseteq	enthalten in
\cup	Vereinigungsmenge
\cap	Schnittmenge
\mathbb{C}	Menge der komplexen Zahlen
\mathbb{N}	Menge der natürlichen Zahlen
\mathbb{Q}	Menge der rationalen Zahlen
\mathbb{R}	Menge der reellen Zahlen
\mathbb{Z}	Menge der ganzen Zahlen

Artikel A–H

Abbild/Abbildtheorie/Widerspiegelungstheorie
– 1 *Zu den Begriffen.* In gleitenden Übergängen, aber doch in deutlichem Unterschied zu alltäglichen, kunsttheoretischen, mathematischen, optischen und anderen Verwendungsweisen von «Abbild» (A.), «Abbildung» und «abbilden» ist der Begriff des A. in der Philosophie mit einem bestimmten Typus von ontologisch begründeten ↑Erkenntnistheorien verknüpft: bestimmten realistischen Erkenntnistheorien. Zu dem, was innerhalb des epistemologischen ↑Realismus jedoch «A.» meint, gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Theorien: (i) die (hier so genannten) Abbildtheorien (ATH.) und (ii) die (hier so genannten) Widerspiegelungstheorien (WTh.). Beiden Theoriearten ist als realistischen Erkenntnistheorien gemeinsam, in ontologischer Perspektive von einer ↑Realität auszugehen, die nicht deshalb besteht, weil oder insofern wir sie erkennen, und der im ↑Erkennen eine Funktion des Wahr-Machens von ↑Wissen zugesprochen wird, weil und insofern sie als «objektive», vom subjektiven Erkennen unabhängige Realität gilt.

Eine ATH. postuliert oder unterstellt eine direkte, unmittelbare Möglichkeit der Bezugnahme (↑Referenz) unseres Erkennens auf die Realität, also auf real seiende ↑Gegenstände und deren ↑Eigenschaften. Ursprünglich, im griech. ↑Atomismus, wurde als ↑Präsupposition angenommen, von den Gegenständen/Dingen würden sich *eidola* ablösen, die unmittelbar den Gehalt unserer Vorstellungen ausmachen.¹ Aber auch dort, wo dieser Gedanke aufgegeben wird, ist eine ATH. durch das Postulat einer reinen Passivität des erkennenden Subjekts charakterisiert, oder genauer: Jeder Eigenanteil der ↑Subjektivität, der auch in ATH. als für Menschen unhintergebar zugestanden werden kann, gilt als Verzerrung bzw. als Abweichung von «eigentlicher» ↑Wahrheit. Explizit oder implizit wird das Bewusstsein in ATH.n als «unbeschriebenes Blatt», als unstrukturierte Wachstafel gedacht, dem sich die Objekte einschreiben und im Hinblick auf wahres Erkennen unmittelbar einzuschreiben hätten.

ATH.n sind mit Kant anachronistisch geworden. Man kann sie bestenfalls noch spielerisch als Kontrapunkt gegen ↑Konstruktivismen gebrauchen. Demgegenüber verknüpfen WTh.n das realistische Anliegen mit dem Postulat eines prinzipiell *vermittelten* Erkennens (↑Vermittlung). A. von den Dingen haben wir gerade nicht unmittelbar, sondern in der Weise, in der wir Dinge im Spiegel sehen. Erkennen ist dann als mimetisches Bezugnehmen, nicht aber als direktes Abbilden im Sinne der ATH. konzipiert (↑Mimesis). Diese Entgegensetzung von ATH. und WTh. ist strikt terminologisch zu verstehen, inso-

fern beinahe alle Erkenntnistheorien, die nach Kant unter dem Namen «WTh.» aufgetreten sind, de facto ATH. waren, die aber den Vorwurf, Erkennen als bloßes Abbilden und mimetische Bezugnahme als bloße Nachahmung zu denken, als Missverständnis von sich gewiesen haben. An der Sachlage, de facto ATH. zu sein, hat das nichts geändert; de facto war auch dort «Realismus» synonym mit der Möglichkeit direkter Bezugnahme, und es wurde gerade an jene Traditionslinien der Geschichte der ↑Metapher des Spiegels angeknüpft, die dessen Besonderheit verkennen und ihm unter dem Topos des «toten» Spiegels² eine Kopierfunktion der Objekte zumuten. Dass die «Spiegelung» demgegenüber mit einem Wechsel im ontologischen Status verbunden ist – Dinge nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern *als* ↑Bild zu sehen –, ist zwar in anderen Traditionslinien dieser Metapherngeschichte immer wieder betont worden, letztlich aber erst in den akribischen Analysen von Josef König herausgestellt worden.³ Da diese Analysen wiederum so gut wie unbekannt sind, kann man, etwas zugespitzt, sagen, dass es bis auf den Ansatz von H. H. Holz heutzutage keine WTh. mehr gibt, und selbst bei ihm ist die Möglichkeit einer abbildtheoretischen Lesart nicht gänzlich gebannt.⁴

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

2.1 *Abbilder, Ideen und Zeichen*

Unter Einschluss vielfältiger innerer Beziehungen zur Geschichte z. B. von ↑«Sehen», ↑«Mimesis», ↑«Spekulation», ↑«Repräsentation» und zur Metapherngeschichte des Spiegels ist die Geschichte von «A.» und «ATH.» die Geschichte realistischer Erkenntnistheorien. «Das Interesse daran, dass das Wahre wirklich ein ganz und gar losgelöstes [ab-solutes], jenseitiges Wesen ist und die Erkenntnis sich seiner nur passiv bemächtigen darf, ist nicht etwa ein Geschöpf der Phantasie, sondern höchst real in der überwiegenden Mehrzahl aller Definitionen von Wahrheit und Philosophie; niemals sonst hätte die ATH. in der Erkenntnis eine so große Rolle spielen können.»⁵

Für Demokrit waren die Dinge Zusammensetzungen von Atomen. Sie sind der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zugänglich: Die Dinge senden Atomverflechtungen aus, die *eidola* (Bilder), welche die Struktur der Dinge repräsentieren und Gegenstand der Sinnlichkeit sind. Doch bleibt Erkenntnis aus Wahrnehmung «dunkel» und erreicht die wahre Beschaffenheit der Realität nicht wegen der Trübung des Mediums Luft; die Realität in ihrer Wahrheit zu erfassen, bleibt der Verstandestätigkeit vorbehalten, die aus Seelenatomen herrührt. Reale Existenz kommt nur den Dingen als den eigentlichen

Qualitäten zu, nicht aber den abgeleiteten Qualitäten der «Bilder». So verbindet sich schon mit dieser frühesten ATh. die Frage nach der Wahrheitsqualität der A.

Platons Ideenlehre ist der Versuch, sowohl materialistische Begründungen der Möglichkeit von Erkenntnis als auch die sokratische Aporie des Nichtwissens im Wissen in einem metaphysischen ↑Idealismus dadurch aufzuheben, dass er Ideen nicht mehr erkenntnisphilosophisch als A. fasst, sondern als Urbild und damit ontologisch als Grund des Seien-den. Sinnliche Wahrnehmung führt nur zum Meinen, zur *doxa*; allein dem *logos* gelingt *episteme* als wahre Erkenntnis des *ontos on*, des ↑Seins des Seienden. Grund und Gegenstand der Erkenntnis ist die Idee, die nicht aus subjektivem Abbilden hervorgeht, sondern selbst urbildliches Sein und so die erste Welt ist. Die zweite Welt der Erscheinungen existiert als *mimesis*, als Nachbildung der Ideen. Die ontisch und epistemisch erste Welt könnte deshalb von Menschen in ihrer Welt der ↑Erscheinungen nie erkannt werden; selbst eine wahre Erkenntnis der Sinnendinge setzte die Rückführung der Phänomene auf einen Grund vor aller Erfahrung voraus, d. h. eine apriorische Existenz der Ideen. Die platonistische Lösung besteht in der Annahme einer unsterblichen Seele, welche die Welt vor jedem individuellen empirischen Leben bereits geschaut hat: Erkenntnis ist *anamnesis*, Erinnerung des von der Seele vor aller Erfahrung Geschauten, und ihr höchstes Ziel ist das Wissen des ↑Guten. Bei Platon selber ist dieses Bild jedoch nicht zwingend als Vor-Ordnung, d. h. als Postulat eines logischen oder gar zeitlichen Nacheinander zu verstehen. Hegel wird die platonistische Interpretation Platons recht lapidar zurückweisen: «Kurz alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren in dieser Weise für Philosophie. [...] weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiß, was Platon wollte.»⁶

Mit guter Berechtigung kann man von einer aristotelischen *adaequatio*-Theorie des Erkennens sprechen, die dann die Scholastik, vor allem Thomas v. Aquin, aufgreifen wird. Wahres Erkennen bedeutet demzufolge zwar eine Übereinstimmung von Erkenntnis und ihrem Gegenstand, aber diese Übereinstimmung wird nicht durch einen unmittelbaren Zugriff auf das Gegenständliche, etwa qua Wahrnehmung, begründet. Vielmehr ist diese Übereinstimmung vermittelt durch die Formen des Urteils, die ihrerseits in Übereinstimmung mit Seinsformen gedacht werden. Im Sinne dieser prinzipiellen Vermittlung ist das Postulat der *adaequatio* «metaphysisch» begründet.⁷

Vor allem die pyrrhonische ↑Skepsis hat darauf insistiert, keinen unvermittelten Zugriff auf reale Objekte zu haben. Wenn wir ernst nehmen, dass es alltäglich und wissenschaftlich in allen wichtigen Fragen faktisch unterschiedliche Positionen gibt – selbst Honig schmecke den einen süß, den anderen bitter –, dann wird deutlich, dass bei der Beurteilung wahren Erkennens ein Kriterium einfließt, das seinerseits begründungsbedürftig ist. Ganz unabhängig also von der Folgefrage, ob es dafür nur dilemmatische Begründungen gibt (schlechter Zirkel, dogmatischer Abbruch, unendlicher Regress), ist es die Tatsache des begründungspflichtigen Kriteriums als solche, die eine Begründung wahren Wissens durch *direkte* Bezugnahme auf gegenständliche Gehalte verbietet. Sextus Empiricus beharrt freilich darauf, dass das nicht, wie in der akademischen Skepsis, mit der Konsequenz verbunden ist, jeglichen Realismus preiszugeben: «Diejenigen, die behaupten, die Skeptiker hoben die Erscheinungen auf, scheinen mir nie gehört zu haben, was bei uns gesagt wird.»⁸

Alle so ins Spiel gebrachten Vermittlungsinstanzen scheinen aber auf willkürliche Setzungen und insofern auf metaphysische Überhöhungen hinauszulaufen. Es scheint zwingend, sie als vorgeordnete, eingeborene Ideen interpretieren zu müssen. Derartige Prämissen hat v. a. der spätere ↑Empirismus nicht mehr geteilt. D. Hume klassifiziert Wahrnehmungsarten («Perzeptionen des Geistes») «in zwei Klassen oder Arten», «die durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebendigkeit unterschieden sind; die schwächsten und am wenigsten lebhaften werden gemeinhin Gedanken (*Thoughts*) oder Vorstellungen (*Ideas*) genannt». Für die andere Klasse, «alle unsere lebhafteren Perzeptionen», führt er den Begriff «Eindrücke (*Impressions*)» ein. Seine These lautet, dass die «ganze schöpferische Kraft des Geistes nur in dem Vermögen besteht, das uns durch die Sinne und ↑Erfahrung gegebene Material zu verbinden, zu transponieren, zu vermehren oder zu verringern».⁹ Gleichwohl gibt er das Lockesche Prinzip der Einheit von äußerer und innerer Erfahrung nicht auf: «der ganze Stoff des Denkens ist entweder aus der äußeren oder der inneren Sinnesempfindung (*outward or inward sentiment*) abgeleitet [...] Alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Perzeptionen sind A. unserer Eindrücke oder lebhafteren Perzeptionen».¹⁰ Den der Erkenntnistheorie Lockes zugrunde liegenden ontologischen Materialismus nimmt Hume weit zurück, um in einem vorsichtigen Zugeständnis an die Annahme «angeborener Eindrücke» (und nicht-angeborener Vorstellungen¹¹) ein tieferes Fundament zur Begründung von Erkenntnissicherheit (↑Gewissheit) zurückzugewinnen.

ATH. waren vor Kant nicht *eo ipso* schlecht-ideologisch und anti-emanzipatorisch. So sehr man in der Sache mit einem ↑Sensualismus («nichts ist im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen wäre») und dessen Postulat des Bewusstseins als Wachstafel hadern mag, und so sehr man den bereits zeitgenössisch von Leibniz gegen Locke formulierten Einwand eines die ↑Wahrnehmung, die ↑Erfahrung und das Erkennen strukturierenden ↑Verstandes/↑Intellekts («nichts ist im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen wäre, wenn nicht der Intellekt selbst») für plausibel halten wird, so sehr wird man doch betonen müssen, dass der neuzeitliche, sensualistisch geprägte ↑Empirismus eine notwendige Erdungsfunktion gegenüber all jenen überfliegenden ↑Metaphysiken erfüllt, die die Rede von «eingeborenen ↑Ideen» wörtlich nehmen. Genau diese Funktion übernimmt auch die Metapher des «toten Spiegels» – etwa bei F. Bacon, der darauf besteht, dass Philosophie sich ihre Welt nicht ausdenken und durch eigene Zutaten anreichern solle, sondern dem «Diktat der Welt» zu folgen und die Dinge lediglich wiederzugeben habe.¹² Selbst die antike *eidola*-Konzeption ist so schlicht nicht, wie sie, oft übersetzungsgeschuldet, im Rückblick zu sein scheint. Marx z. B. übersetzt sie in seiner Dissertation zur antiken Philosophie ausdrücklich nicht als «A.», nicht einmal als «Bilder», sondern als «Formen der Naturkörper».¹³ Die Geschichte der ATH. ist zugleich die Geschichte einer Kritik, die nach Kant sowohl in der Philosophie als auch in den Wissenschaften – v. a. in der Physiologie des Sehens und in der Physik – formuliert worden ist.¹⁴ Im 19. Jh. hat H. v. Helmholtz das Argument der Kritik am sensualistischen A.-Repräsentationismus aus der Physiologie Johannes Müllers und deren Erkenntnis abgeleitet, «dass keinerlei Art von physikalischer Gleichheit der subjektiven Gleichheit verschieden gemischter Lichtmengen von gleicher Farbe entspricht. Es geht aus diesen und ähnlichen Tatsachen die überaus wichtige Folgerung hervor, dass unsere ↑Empfindungen nach ihrer Qualität nur ↑Zeichen für die äußeren Objekte sind und durchaus nicht A. von irgendwelcher Ähnlichkeit».¹⁵ Helmholtz bilanziert: «Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein *Zeichen* derselben gelten, aber nicht als ein *A.* Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspektivischen Projektion im Gesichtsfelde, von einem Gemälde auch noch Gleichheit der Farben. Ein ↑Zeichen aber braucht gar kei-

ne Art der Ähnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist».¹⁶

2.2 Marxistische Abbild- und Widerspiegelungstheorie

Dieser Spur der Semiotisierung der A.problematik ist der zeitgleiche ↑Marxismus/dialektische ↑Materialismus nicht gefolgt; er hat dieses Programm vielmehr als Preisgabe eines sicheren Fundaments der Erkenntnistheorie kritisiert. 1888 gibt F. Engels folgendes Resümee seines Materialismus-Verständnisses und seiner erkenntnistheoretischen Überzeugungen: «Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte [...] durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das hat, man entschloss sich, die wirkliche Welt – Natur und Geschichte – so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefasste idealistische Schrullen an sie herantritt [...] Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts [...] Wir fassten die Begriffe unsres Kopfes wieder materialistisch als die A. der wirklichen Dinge, statt [wie Hegel] die wirklichen Dinge als A. dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs. Damit reduzierte sich die ↑Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußern Welt wie des menschlichen Denkens – zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewusstsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch größtenteils in der Menschengeschichte sich in unbewusster Weise, in der Form der äußern Notwendigkeit, inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen.»¹⁷ Zu den marxistischen ATH. gehört ihr Schwanken zwischen ATH. und WTh. Besonders prominent tritt hier Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus* (1909) hervor. Wirkungsgeschichtlich ist die Sachlage geradezu eindeutig, und auch der Textbefund spricht überwiegend die deutliche Sprache einer ATH.: Die Materie werde «von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet».¹⁸ Gegentendenzen, die es auch in dieser Schrift bereits gibt – etwa zustimmende Bezugnahmen auf P. Duhem und J. H. Poincaré¹⁹, die im Grundsatz mit einer ATH. unverträglich sind – bleiben ohne Konsequenzen, nicht zuletzt deshalb, weil Lenin selber solche Gegentendenzen abbildtheoretisch uminterpretiert und weiter von einer «Annäherung» an eine absolute Wahrheit spricht. Dass in der weiteren Rezeptionsgeschichte Lenins spätere Notizen und Paraphrasen zur Hegelschen Logik herbeizitiert werden – «Das Bewusstsein des Menschen widerspiegelt nicht nur die objektive Welt, sondern schafft sie auch.»²⁰ –,

um diese Eindeutigkeit zu relativieren, bleibt eine Geste der Hilflosigkeit. Es bleibt bei der Patt-Situation des ewigen Hin und Her: «Die verklausulierten intellektuellen Befreiungsversuche setzen am Kreativismus des Bewusstseins an»²¹; auf der Gegenseite werden «philosophische Schrullen» bemängelt²², die den Blick für die ↑Tatsachen des Lebens verstellen – exemplarisch vorgeführt von J. Dietzgen, der die Professoren der Philosophie gegen die Profession der Handwerker ausspielt und die Verständlichkeit für letztere zum Wahrheitskriterium erhebt.²³ Für die materialistische Psychologie und die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie wurde das 1936 verfasste Werk T. Pawlows *Die Widerspiegelungstheorie* für lange Zeit wegweisend. Pawlow war um eine naturwissenschaftlich argumentierende Tieferlegung der Begründung des A.theorems bemüht: Die Einheit von Materie und Bewusstsein drücke sich bereits in Formen der «Widerspiegelung» auf anorganischem Niveau des Lebens aus.²⁴ Später wurde versucht, die These einer natürlichen oder gesellschaftlichen Determination der Erkenntnis zumindest abzumildern, so z. B. in S. L. Rubinsteins *Das Denken und die Wege seiner Erforschung* (1968). Rubinsteins Psychologie nimmt das zunehmend wichtiger werdende Problem auf, dass das «Denken nicht nur eine Wechselwirkung zwischen Mensch und unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Realität ist, sondern auch als eine solche zwischen Mensch und jenem im Wort objektivierten System von Kenntnissen» gesehen werden muss.²⁵ Die Kulturhistorische Schule der Sowjetischen Psychologie (Vygotskij, Lurija, Leont'ev u. a.) hat deutlich gegen jedes «Postulat der Unmittelbarkeit» argumentiert, dem aus ihrer Sicht auch Rubinstein noch verpflichtet ist. Die wichtigste Konsequenz ist die kategoriale Unterscheidung von «gesellschaftlichen Bedeutungen» und «persönlichem Sinn».²⁶ Rezeptionsgeschichtlich ist dieser Ansatz in der marxistischen Theoriebildung kaum wirksam geworden, schon deshalb nicht, weil er in der Regel eklektisch mit dem Ansatz von Rubinstein vermischt wurde. Freilich ist auch Leont'ev nicht frei von ath. Überresten, wenn er eine allzu harmonische Version der Nicht-Identität von *Bedeutung* und *persönlichem Sinn* vorlegt.

Zu den wenigen marxistischen Theoretikern, die das A.theorem zumindest in Ansätzen durch Verweis auf die aktive Rolle des erkennenden Subjekts zu erweitern suchten, gehört auch G. Klaus, der in *Spezielle Erkenntnistheorie* (1965) betonte: «Alle höheren Formen der Abbildung entstehen durch Konstruktion!» und die Behauptung einer einfachen «Übereinstimmung» zwischen Real- und Erkenntnis- bzw. Theorieobjekten als «problematisch» bezeichnete: «ein

Gedanke ist etwas völlig anderes als die Wirklichkeit, «Übereinstimmung» heißt strenggenommen nichts anderes, als dass es eine isomorphe bzw. homomorphe Zuordnung zwischen der Struktur der Wirklichkeit und der Struktur des Gedankens gibt».²⁷ Ein solcher Denkanstoß hatte aber wenig Chancen, wirksam zu werden. Eine Ausnahme in der Sowjetunion bildete V. A. Lektorskijs *Subjekt, Objekt, Erkenntnis. Grundlegung einer Theorie des Wissens* (dt. 1985). Ferner gaben wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Praxis der Naturwissenschaften Anlass, die ATH. bzw. WTh. kritisch zu überdenken. So wurde in *Philosophie und Naturwissenschaften* (1986) betont, die marxistische Erkenntnistheorie sei eine «WTh., die die spezifisch menschliche Form der Widerspiegelung der objektiven Realität in der Einheit von Abbildung und Entwurf, von Darstellung und Konstruktion, von konstruktiver Induktion und heuristischer Deduktion erfasst.»²⁸ Die Arbeiten von R. Wahsner und H.-H. Borzeszkowski arbeiten akribisch heraus, dass die neuzeitliche Physik und insbes. die Newtonsche Mechanik dokumentiere, die Natur nicht abzubilden, sondern zu spiegeln.²⁹

Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorien haben sich in aller Regel als ATH. erwiesen.³⁰ Andere, bereits in den 1930er Jahren entwickelte Ansätze haben kaum Gehör gefunden. Vor allem mit G. Lukács' Verweis auf die Kategorie der «konkreten Totalität»³¹, mit A. Gramscis «Philosophie der ↑Praxis» in den *Gefängnisheften* und mit B. Brechts häretischem, am ↑logischen Empirismus geschulten Verständnis von Marxismus hätten durchaus Differenzierungen gegenüber der naiven ↑Korrespondenztheorie des A. aufgegriffen und fortgeschrieben werden können. Die Indirektheit mimetischer Bezugnahme kann letztlich nur dann abgesichert werden, wenn das *realistische* Problem der Übereinstimmung von bestimmten Bewusstseinsinhalten mit bestimmten Gegenständen *in der Welt* unterschieden wird von dem *materialistischen* Problem einer *Welt*, die auch ohne transzendentes «geistiges» Prinzip und ohne ersten Bewegungsanstoß aus sich heraus Bestand hat.³² Erst wenn ausdrücklich nach dem Begriff von Welt gefragt wird, innerhalb dessen sich konkrete Subjekt-Objekt-Verhältnisse allererst individuieren lassen, ist eine Antwort auf das realistische Problem prinzipiell indirekt-vermittelt. Insofern macht es die «Folklore» (Gramsci) von ATH. aus, ganz im Rahmen des Realismus-Problems zu verbleiben und für ausgemacht zu halten, «Widerspiegelung» bezeichne ausschließlich ein Verhältnis von bestimmten Bewusstseinsvorkommnissen zu einzelnen, bestimmten Objekten. Es sei daher «zum zweiten Moment über[zugehen], zum Moment der ↑Kritik und der

Bewusstheit»³³: Es sei eigens darauf zu reflektieren, dass Subjekt-Objekt-Verhältnisse *Weltverhältnisse* sind. WTh. wären dann dadurch konstituiert, Erkennen als mimetisches Bezugnehmen einzubetten in einen spekulativen Weltbegriff. Daraus entspringen zwei gravierende Folgeprobleme. Zum einen wäre die naheliegende Variante einer ‹holistischen› Vorordnung des Weltbegriffes zugunsten eines Modells medialer ↑Vermittlung zu unterlaufen; zum anderen wäre ein Begriff von ↑Erfahrung plausibel zu machen, der trotz prinzipiell indirekter Bezugnahme auf Dinge in der Welt die Materialität solcher Bezugnahmen und die Welthaltigkeit der Erfahrungsgelände zu modellieren erlaubt.

2.3 Kritik der Abbildtheorie

L. Wittgenstein hat in seinem *Tractatus* (1921/1922) noch kommentarlos den Begriff der Abbildung verwendet: «2.I Wir machen uns Bilder von den Tatsachen. 2.II Das Bild stellt die Sachlage im logischen Raume, das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten dar. 2.I2 Das Bild ist ein ↑Modell der Wirklichkeit [...] 2.I4I Das Bild ist eine Tatsache [...] 2.I7 Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie auf seine Art und Weise – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung».

Der Prozess der – nach Kant und nicht zuletzt mit dem ↑Neukantianismus – als Krise des abbildtheoretischen Repräsentationskonzepts³⁴ interpretierbaren epistemologischen Problematisierung des A.begriffs war so weit fortgeschritten, dass ihn Philosophen der Wissenschaftskultur wie G. Bachelard und E. Cassirer als Ausgang aus der Krise der Selbsterkenntnis verstehen konnten. Angesichts der Entwicklungen von Kunst (v. a. Neimpressionismus, ↑Sehen) und Wissenschaft konnte unter ↑‹Repräsentation› nicht länger eine strukturerhaltende Abbildung von ‹Außenwelt› verstanden werden kann. Mit der Kritik der ATH. wurden auch die mit ihm untrennbar verbundene realistische Ontologie/Metaphysik substantieller ‹Realität›, die darauf aufruhende realistischen Epistemologie und die Korrespondenztheorie der Wahrheit auf den Prüfstand gestellt. Neue Paradigmen wie ↑‹Konstitution› oder ↑‹Konstruktion› begannen sich durchzusetzen.

Im ersten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (1923) formulierte Cassirer, begründet durch *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), eine kritische Reformulierung des Konzepts der Repräsentation, die aus der Krise der ATH. der Erkenntnis führen sollte: «[J]edes einzelne Sein des Bewusstseins hat eben nur dadurch seine Bestimmtheit, dass in ihm zugleich das Bewusstseinsganze in irgendeiner

Form mitgesetzt und repräsentiert wird. Nur in dieser *Repräsentation* und durch sie wird auch dasjenige möglich, was wir die Gegebenheit und ‹Präsenz› ihres Inhalts nennen.»³⁵ Zu den für Cassirer wichtigen Zeugen der Entstehung eines neuen wissenschaftlichen Geistes, zunächst und vor allem in der Physiologie des Sehens, zählten J. Müller, H. v. Helmholtz und – bezüglich der Epistemologie der Physik – H. Hertz, der ‹Urheber einer ‹Revolution der Denkart› innerhalb der physikalischen Theorie›; Hertz habe ‹die Wendung von der ‹ATH.› der physikalischen Erkenntnis zu einer reinen ‹Symboltheorie› am frühesten und am entschiedensten vollzogen›.³⁶ Mit Helmholtz definierte Cassirer die Welt der Erkenntnis als eine Welt reiner ‹Zeichen›. Seine eigene Position beschrieb er so: ‹Die Weltanschauung des ‹symbolischen ↑Idealismus› wendet sich ebenso wohl gegen die Metaphysik des *dogmatischen Realismus* wie gegen die Metaphysik des sogen[annten] *Positivismus*. In beiden bekämpft sie das, was trotz aller scheinbaren Differenzen den *gemeinsamen Grundzug* in ihnen ausmacht: dass sie den Kern des geistigen Lebens und der geistigen Funktionen irgendwie in einer ‹Wiedergabe› und ‹Abbildung› eines unabhängigen von ihnen gegebenen ‹Wirklichen› sehen.»³⁷ Gründe gegen die ATH. lieferte jedoch keineswegs nur der philosophische Idealismus; für Cassirer hatte vor allem die Entwicklung der Wissenschaften den ‹starre[n] Seinsbegriff› in Fluss gebracht; und in ‹dem Maße, wie sich diese Einsicht in der Wissenschaft selbst entfaltet und durchsetzt, wird in ihr der naive *ATH.* der Erkenntnis der Boden entzogen›. An die Stelle ‹passive[r] A. eines gegebenen Seins› treten ‹selbstgeschaffene intellektuelle ↑*Symbole*›.³⁸ Es war die ‹Relativitätstheorie der modernen Physik›, die in Cassirers Interpretation ‹in allgemeiner erkenntnistheoretischer Hinsicht eben dadurch bezeichnet› war, dass sich in ihr, ‹bewusster und klarer als je zuvor, der Fortgang von der ATH. der Erkenntnis zur Funktionstheorie› vollzogen hatte.³⁹ Seit dieser Zeit ist die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Kritik an der ATH. nicht mehr verstummt. H. Putnam ist ein Beispiel dafür, wie man versucht, den ‹Würgegriff mehrerer Dichotomien›, v. a. die ‹Dichotomie zwischen objektiven und subjektiven Ansichten von Wahrheit und Vernunft› zu durchbrechen, in erster Linie dadurch, dass gegen jede ‹‹Abbild-›Theorie der Wahrheit› argumentiert wird.⁴⁰

Autrum, H. (Hg.), 1987, Von der Naturforschung zur Naturwissenschaft. Vortr., gehalten auf Versammlungen d. Gesellschaft Dt. Naturforscher u. Ärzte (1822–1958), Berlin/Heidelberg/NY. – Borzeszkowski, H.-H./Wahsner, R., 1980, Newton und Voltaire, Berlin. – Borzeszkowski, H.-H./Wahsner,

R., 1989, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch*, Darmstadt. – Dietzgen, J., 1869, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*. Dargestellt v. einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik d. reinen u. praktischen Vernunft. In: ders., Dietzgen, J., *Das Wesen d. menschlichen Kopfarbeit u. andere Schriften*. Hg. v. H. G. Haasis, Darmstadt/Neuwied 1973. – Garaudy, R., 1960, *Die materialistische Erkenntnistheorie*, Berlin. – Gramsci, A., 1991–2002, *Gefängnishefte*, 10 Bde., hg. v. Dt. Gramsci-Projekt unter d. Leitung v. K. Bochmann/W. F. Haug, Berlin/Hamburg. – Haug, W. F., 1994, *«Abbild»*. In: HKWM, Bd. 1. – Helmholtz, H. v. 1884 (1878), *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*. In: Ders., *Vorträge und Reden*, Bd. 2, Braunschweig. – Holz, H. H. (Hg.), 1982, *Formbestimmtheiten von Sein und Denken*, Köln. – Holz, H. H., 1961, *Die Selbstinterpretation des Seins*. In: *Hegel-Jb.* 1961/II. – Holz, H. H., 1983, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln. – Holz, H. H., 2003, *Widerspiegelung*, Bielefeld. – Holz, H. H., 2005, *Weltentwurf und Reflexion*. Versuch einer Grundlegung d. Dialektik, Stuttgart/Weimar. – Hörz, H., et al., 1986, *Philosophie und Naturwissenschaften*, Berlin. – Hume, D., 1982, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, hg. v. H. Herring, Stuttgart. – Klaus, G., 1965, *Spezielle Erkenntnistheorie*, Berlin. – Konersmann, R., 1991, *Lebendige Spiegel. Die Metapher d. es Subjekts*. Fft./M. – König, J., 1969 (1937), *Sein und Denken*. Studien im Grenzgebiet v. Logik, Ontologie u. Sprachphilosophie. Tübingen. – Kosing, A., 1968, *Karl Marx und die dialektisch-materialistische Abbildtheorie*. In: Dt. Zschr. f. Philos., Sonderh.: Probleme u. Ergebnisse d. marxist.-leninist. Erkenntnistheorie. – Lektorskij, V. A., 1985, *Subjekt, Objekt, Erkenntnis*. Grundlegung einer Theorie des Wissens, Fft./M. et al. – Lenin, W. I., 1914 (1929), *Konzept zu Hegels «Wissenschaft der Logik»*. In: LW, Bd. 38. – Lenin, W. I., 1971 (1909), *Materialismus und Empirio-kritizismus*, Berlin. – Leont'ev, A. N., 1979, *Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit*, Köln 1982. – Leont'ev, A. N., 1981, *Psychologie des Abbildes*. In: *Forum Krit. Psychologie* 9, Berlin. – Lukács, G., 1968 (1919), *Was ist orthodoxer Marxismus?* In: *Werke 2: Frühschriften II. Geschichte u. Klassenbewusstsein* (1923), Neuwied/Berlin. – Nierrad, J., 1971, *«Abbildtheorie»*. In: *HWPh*, Bd. 1. – Pawlow, T., 1973 (1936), *Die Widerspiegelungstheorie*. Grundfragen d. dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie, Berlin. – Plessner, H., 1918, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*. In: *GS*, Bd. 1, Fft./M. 1980. – Putnam, H., 1990 (1982), *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Fft./M. – Rubinstein, S. L., 1968, *Das Denken und die Wege seiner Erforschung*, Berlin. – Sandkühler, H. J., 2002, *Natur und Wissenskulturen*. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus u. Epistemologie, Stuttgart/Weimar. – Sandkühler, H. J., 2009, *Kritik der Repräsentation*. Einf. in d. Theorie d. Überzeugungen, d. Wissenskulturen u. d. Wissens, Fft./M. – Schürmann, V., 1999, *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens*, Freiburg/München. – Sextus Empiricus, (PH), *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Eingel. u. übers. v. M. Hossenfelder, Fft./M. 1985. – Wahsner, R., 1981, *Das Aktive und das Passive*, Berlin. – Wahsner, R., *Der Widerstreit von Mechanismus und Organismus*, Hürtgenwald. – Wittich, D./K. Gößler/K. Wagner, 1978, *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, Berlin.

¹ Vgl. Nieraad 1971, 1. – ² Vgl. Konersmann 1991. – ³ König 1937; dazu Holz 1961, 1982; Schürmann 1999, Kap. 4.1. – ⁴ Holz 1983, 2003, 2005. – ⁵ Plessner 1918, 247. – ⁶ Hegel, *HW* 19, 31. – ⁷ Vgl. Nieraad 1971, 1. – ⁸ Sextus Empiricus, *PH* I, 19 (1985, 98). – ⁹ Hume 1982, 32 f. – ¹⁰ Ebd., 33 f. – ¹¹ Vgl. ebd., 37 f., Anm. – ¹² Konersmann 1991, 122 f. – ¹³ Marx (1841), *MEGA2* I/1, 50; vgl. Haug 1994, 9 f. – ¹⁴ Vgl. Sandkühler 2002. –

¹⁵ Helmholtz 1869 in Autrum 1987, 56 f. – ¹⁶ Helmholtz 1884, 226. – ¹⁷ MEW 21, 292 f. – ¹⁸ Lenin 1909, 124. – ¹⁹ Ebd., 312 f., pass. – ²⁰ Lenin, *LW* 38, 203. – ²¹ Haug 1994, 15. – ²² Engels (1886), MEW 21, 276. – ²³ Dietzgen 1869; vgl. Haug 1994, 14 f. – ²⁴ Pawlow 1973, 55 ff. – ²⁵ Rubinstein 1968, 16. – ²⁶ Leont'ev 1979, 75 ff., 144 ff. – ²⁷ Klaus 1965, 98. – ²⁸ Hörz et al. 1986, 146. – ²⁹ Borzeszkowski/Wahsner 1980, 1989; Wahsner 1981, 2006. – ³⁰ Vgl. Garaudy 1960; Kosing 1968; Wittich, D./K. Gößler/K. Wagner 1978. – ³¹ Lukács 1919, 176, 179 f. – ³² Engels (1886), MEW 21, 275. – ³³ Gramsci, 1991–2002, Bd. 6, 1375 (H. I (1932–33), § 12). – ³⁴ Vgl. Sandkühler 2009. – ³⁵ Cassirer, *ECW* 11, 31. – ³⁶ *ECW* 13, 23. – ³⁷ *ECW* 6, 261. – ³⁸ *ECW* 11, 3. – ³⁹ *ECW* 10, 49. – ⁴⁰ Putnam 1990, 9.

Hans Jörg Sandkühler/Volker Schürmann

Abduktion – *I Zum Begriff*: Abduktion (A.) (auch: Hypothese, Retroduktion; engl. *abduction*) ist ein von C. S. Peirce konzipierter Schlusstyp zur Einführung von ↑Hypothesen, der ↑Deduktion und ↑Induktion ergänzt. In der Theorie der ↑Künstlichen Intelligenz und in der ↑Wissenschaftstheorie spielen Varianten der A. z. B. als «inferences to the best explanation»¹ heute eine wichtige Rolle.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Peirce hatte zuerst um 1865 diesen Schlusstyp als Erkenntnis erweiternden ↑Schluss² vorgeschlagen und (nach William Whewell) als «Hypothese» (engl. *hypothesis*) bezeichnet. Unter «Hypothese» verstand Peirce zunächst bis ca. 1893 eine Art von Induktion, die von bereits beobachteten Eigenschaften eines Gegenstands auf eine weitere Eigenschaft schließt.: Dieser Mann hat viele Eigenschaften eines Seemanns (Seemannstracht, Gang, Sprechweise usw.); folglich hat er vermutlich die Eigenschaft, Seemann zu sein. Ab etwa 1900 verwendet Peirce statt «Hypothese» den Ausdruck «A.», manchmal auch «Retroduktion». A. und Induktion unterscheiden sich nach Peirce von der Deduktion dadurch, dass sie Erkenntnis erweiternde (auch «ampliative») Schlüsse sind, wobei nur die A. eine neue Idee oder Hypothese einführt und die Induktion den Grad des Zutreffens der deduktiven Konsequenzen einer Gesetzaussage anhand von ↑Beobachtung und ↑Experiment überprüft. Die hat die Aufgabe, Hypothesen gleichzeitig einzuführen und zu bewerten. Peirce führt diese Konzeption auf den Schlusstyp der *Apagoge* (Zurückführung auf Unmögliches, indirekter Beweis) bei Aristoteles in der *Ersten Analytik* zurück.

Zunächst erklärt Peirce die A. als Umkehrung eines erklärenden ↑Syllogismus, der aus einem allgemeinen Gesetz einen Fall ableitet: Die Hypothese geht vom Fall aus und schließt auf das Gesetz, unter das er gehören könnte. Damit ist das logische Problem bezeichnet, dass die A. in der klassischen ↑Logik auf-

wirft: Ein derartiges Schließen ist ein Fehlschluss, der auf das Antezedens eines Konditionals schließt. (So z. B. in «Wenn der Mond aus grünem Käse ist, dann erscheint er alle 20 Tage als Vollmond. Alle 20 Tage ist Vollmond. Also gilt: Der Mond ist aus grünem Käse.») Peirces voll entwickelte Logik und Wissenschaftstheorie konstruiert deshalb die *A.* so, dass sie zu einem kreativen Schlusstyp wird, der am Anfang eines selbstkorrektiven dreistufigen Verfahrens wissenschaftlichen Schließens steht: Mit der *A.* werden neue Hypothesen eingeführt; daraus werden durch *Deduktion* überprüfbare Konsequenzen gefolgert, welche die *Induktion* auf ihre empirische \uparrow Gültigkeit überprüft; an die Ergebnisse der induktiven Prüfung kann eine neue Folge korrigierender abduktiver Vermutungen, deduktiver Folgerungen und induktiver Prüfungen anschließen. Die *A.* soll sowohl (i) eine Logik der *Entdeckung* sein, d. h. durch eine logische Operation eine Hypothese bilden³ als auch (ii) eine *Bewertung* der möglichen \uparrow Wahrheit, der erklärenden Kraft oder Fruchtbarkeit der gebildeten Hypothese liefern. Eine Bedingung dafür, dass eine Hypothese zugelassen werden kann, ist ihre Fähigkeit, \uparrow Tatsachen zu erklären und deduktiv fruchtbar zu machen.⁴ Daraus ergeben sich zwei Probleme: Erstens ist die Gleichzeitigkeit von Bewertung und Entdeckung im Rahmen der klassischen Logik und Wissenschaftstheorie problematisch oder sogar widersprüchlich: Erst wenn eine Hypothese entdeckt worden ist, können Konsequenzen gefolgert werden, die dann prüfbar sind. Doch der Konsequenzenreichtum einer Hypothese soll Bedingung ihrer Entdeckung sein. Peirces Vorschlag zur Lösung dieses Problems geht von seinen pragmatischen Begriff von Hypothesen aus: Die Logik der *A.* ist ein Sonderfall der pragmatischen Maxime, nach der jeder Unterschied zwischen zwei Hypothesen darin liegt, wie sie «vorstellbarerweise unser praktisches Verhalten beeinflussen» könnten.⁵ Eine Hypothese entdecken heißt dann, sie durch ihre Konsequenzen, z. B. der experimentellen Überprüfung, zu erfassen, insofern sie konsistent mit unserem bisherigen Wissen ist.⁶ Das Problem der Gleichsetzung zwischen Entdeckung und Bewertung einer Hypothese ist deshalb pragmatisch gelöst, weil das Verstehen einer Hypothese mit dem Erfassen ihrer Konsequenzen zusammenfällt.

Zweitens ist umstritten oder bleibt offen, ob die Hypothesenbildung eine logische Form haben kann. So hat Hanson⁷ im Rückgriff auf Peirce eine Logik der Entdeckung entwickelt, die er «Retroduktion» nannte. Doch es erwies sich auch bei diesem Vorschlag nicht als möglich, die vielfältigen kausalen und semiotischen Beziehungen zwischen Erfahrun-

gen, Theorien (\uparrow Theorie und Erfahrung) und experimentellen Praktiken, die zu neuen Hypothesen führen können, auf eine logische Form zurückzuführen. Versteht man die *A.* dagegen als einen Schluss auf eine bestmögliche \uparrow Erklärung, wird sie zu einem Schluss, der eine Hypothese bewerten, jedoch nicht entdecken kann. Man hat argumentiert, dass Entdeckung und Erklärung identisch sind. Durch einen abduktiven Schluss auf eine Hypothese als die beste von allen möglichen Erklärungen ist danach alles logisch wesentliche über den Vorgang ihrer Entdeckung gesagt. Dies unterstellt z. B. Achinstein's These⁸, man könne eine Hypothese so einführen, dass sie direkt als beste Erklärung erfasst wird. Ein derartig unmittelbarer Entdeckungsschluss setzt aber voraus, dass «eine Hypothese zu bilden» bedeutet, sie mit ihren Alternativen zu vergleichen. Bisher ist keine logisch gültige Form eines abduktiven Arguments gefunden worden, welche die beiden Funktionen der Bewertung und Entdeckung von Hypothesen erfasst. Dies gilt auch für das von Peirce 1903 vorgeschlagene bekannte abduktive Schlusschema:

(A 1)

- (1) Die überraschende Tatsache, *C*, wird beobachtet;
- (2) aber wenn *A* wahr wäre, würde *C* eine Selbstverständlichkeit sein;
- (3) folglich besteht Grund zu vermuten, dass *A* wahr ist.⁹

In Peirces Schema wird eine Hypothese eingeführt, um einen Sachverhalt zu erklären, der nicht zu dem bisherigen Wissen passt. Dieses Schlusschema ist aber nicht, wie von Peirce manchmal gefordert, wahrheitsproduzierend. Denn das Antezedens von (2) lässt jede Hypothese zu, wenn sie nur *C* zu erklären behauptet. Auch irrelevante und verrückte Hypothesen sind deshalb zulässige Einsetzungsinstanzen für *A* in (A 1). Doch auch wenn richtig ist, dass die *A.* «sehr wenig von logischen Regeln behindert»¹⁰ wird, sollte eine Hypothese relevant sein, um zugelassen zu werden. Eine solche Relevanzbedingung erfüllt der Schluss auf eine beste Erklärung. Er erfüllt die Forderung, dass eine akzeptable Hypothese erklärungs-mächtiger oder ökonomischer als ihre Rivalen ist. Josephson¹¹ gibt in Anschluss an Peirce und Harman diesem Schlusstyp die folgende Form:

(A 2)

- (1) *D* ist eine Sammlung von Daten.
- (2) *H* erklärt *D*.
- (3) Keine andere Hypothese kann *D* ebenso gut wie *H* erklären.
- (4) Folglich ist *H* wahrscheinlich wahr.

Die Konklusion (4) folgt nicht aus den Prämissen.

(A 2) ist erst dann gültig, wenn «wahrscheinlich wahr» in (4) ersetzt wird durch «eine bessere Erklärung als andere Hypothesen». Auch durch diese Ersetzung wird ein Schluss gemäß (A 2) noch nicht zu einem Entdeckungsschluss: (A 2) zeigt nur, wie eine als besser bewertete Erklärung von *D* durch *H* erschlossen wird. Da eine bereits gebildete Hypothese vorausgesetzt wird, kann (A 2) nicht, entgegen dem, was z. B. Josephson und Harman unterstellen, gleichzeitig den Prozess der Hypothesenerzeugung darstellen. In der wissenschaftstheoretischen Literatur wird die A. häufig ganz verworfen oder als praktischer Schluss¹² aufgefasst.

3 Neuere Entwicklungen

Aus neueren Ansätzen in der Wissenschaftstheorie seit 1990 ergeben sich Konzeptionen von Logik, wissenschaftlichen Schließens und Erklärens, welche die Funktion der A. aus einer weiteren Perspektive verständlich machen. Dabei wird nicht mehr nach Ableitungsbeziehungen zwischen einzelnen Aussagen und Schlussformen gesucht. Es geht vielmehr um globale Zusammenhänge zwischen Theorien, Handlungen und Situationen, die durch komplexe umgreifende Regeln gestaltet werden können. So werden z. B. von Hintikka und Paavola¹³ die globalen und methodologischen Regeln für die A. betont, die die Bedeutung von Strategien haben und die A. durch einen strategisch-methodischen Regelbegriff erklären wollen. Andererseits wird z. B. von Niiniluoto¹⁴ behauptet, dass die A. aus dem Zusammenhang von gegeneinander gewichteten Hypothesen, Theorien, Hintergrundwissen durch Bayesche Wahrscheinlichkeitsbeziehungen verständlich wird. Der konsequente ↑Holismus Thagards¹⁵ versucht dagegen, an dem in der klassischen Wissenschaftstheorie und Logik gescheiterten Anspruch der A. als simultaner Bewertung und Entdeckung durch eine holistische Einbettung der A. festzuhalten. Er motiviert diesen Versuch durch den nichtdeduktiven Charakter vieler abduktiver Erklärungen, durch die kreative, ja revolutionäre Funktion mancher Hypothesen, das Auftreten geschichteter, einander explizierender Hypothesen und die wichtige Rolle visueller A. in einigen Einzelwissenschaften.¹⁶ Das Ergebnis ist eine Theorie von Erklärung und Erkenntnis durch A.:¹⁷ Die A. führt eine globale Kohärenzbeziehung ein, die in der holistischen Einpassung von überraschenden Tatsachen in ein vernetztes Muster von Darstellungen besteht. Diese ↑Kohärenz wird als Maximierung der Befriedigung von Anforderungen interpretiert, die Thagard auch durch approximative Algorithmen zu beschreiben versucht.¹⁸

Achinstein, P., 1970, Inference to Scientific Laws. In: Minnesota Stud. in Philos. of Science, Vol. 54. – Hanson, N. R., 1965, Notes towards a Logic of Discovery. In: R. J. Bernstein (ed.), Perspectives on Peirce, New Haven/London. – Harman, G., 1965, Inference to the Best Explanation. In: The Philos. Rev., Vol. 74. – Hintikka, J., 1998, What is abduction? The fundamental problem of contemporary epistemology, Transactions of the Ch. S. Peirce Society 34/3. – Josephson, J. R./S. G. Josephson (eds.), 1994, Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology, Cambridge (MA). – Kapitan, T., 1992, Peirce and the Autonomy of Abductive Reasoning. In: Erkenntnis 18. – Niiniluoto, I., 1999, Defending Abduction. In: Philosophy of Science, Vol. 66. – Paavola, S., 2004, Abduction as a Logic and Methodology of Discovery: The Importance of Strategies, in: Foundations of Science 9(3). – Peirce, C. S., 1931–1958, Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Bd. I–VI, C. Hartshorne/P. Weiss (eds.), Harvard UP, 1931–35; Bd. VII u. VIII, A. W. Burks (ed.), Cambridge (MA), 2. Aufl.: Cambridge (MA) 1958. – Richter, A., 1995, Der Begriff der Abduktion bei Ch. S. Peirce, Fft./M./Berlin/NY. – Thagard, P., 2000, Coherence in Thought and Action, Cambridge, MA. – Shelley, C., 1996, Visual Abductive Reasoning in Archeology. In: Philosophy of Science, Vol. 63. – Thagard, P./Shelley, C., 1997, Abductive Reasoning: Logic, Visual Thinking, and Coherence. In: M. L. Dalla Chiara/K. Doets/D. Mundici/J. van Bentham, (eds.), Logic and Scientific Methods, Dordrecht. – Thagard, P./Verbeurgt, K., 1998, Coherence as Constraint Satisfaction, in: Cognitive Science, Vol. 22/1.

¹ Harman 1965, 88–85. – ² Richter 1995. – ³ Peirce 1931–1958, CP 5.171. – ⁴ Ebd., CP 5.171, 5.189, 7.302. – ⁵ Ebd., CP 5.196. – ⁶ Ebd., CP 5.197. – ⁷ Hanson 1965. – ⁸ Achinstein 1970, 87–111. – ⁹ Peirce, CP 5.189. – ¹⁰ Ebd. CP 5.188. – ¹¹ Josephson/Josephson 1994, 14. – ¹² Kapitan 1992, 1–26. – ¹³ Hintikka 1998, 530 f.; Paavola 2004, 280 f. – ¹⁴ Niiniluoto, I., 1999. – ¹⁵ Thagard 2000. – ¹⁶ Shelley 1996. – ¹⁷ Thagard/Shelley 1997. – ¹⁸ Thagard/Verbeurgt 1998.

Helmut Pape

Absicht – 1 *Zum Begriff.* Von philosophischer Bedeutung ist der Begriff «Absicht» (A.) («Intention»; engl. *intention*) zunächst in der ↑Ethik, etwa als Kriterium der moralischen Beurteilung von ↑Handlungen, im Unterschied zum sog. «Konsequenzialismus», der nicht auf die einer Handlung zugrundeliegende A., sondern auf die Handlungsfolgen abzielt.¹ In diesem Zusammenhang steht auch das Problem der Zurechenbarkeit von Handlungen (↑Zurechnung), insbes. hinsichtlich des ethisch relevanten Kriteriums der «Verantwortlichkeit». Von zentraler Bedeutung ist der A.begriff in der neueren Handlungsphilosophie im Hinblick auf die *Erklärung* menschlichen ↑Verhaltens.

Zu unterscheiden sind zunächst drei grundlegende Verwendungsweisen des A.begriffs: «etwas mit einer A. tun», «etwas absichtlich tun» und «etwas (zu tun) beabsichtigen». Diese letzte Verwendungsweise ist handlungsphilosophisch zentral: Sie bezeichnet eine auf eine ↑Handlung bzw. Ziel gerichtete (propositionale) ↑Einstellung.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Als philosophischer Terminus wurde der Begriff $\langle A \rangle$ als Übersetzung des lat. *‘intentio’* von C. Wolff eingeführt, der $\langle A \rangle$ in der Bedeutung von \uparrow ‘Zweck’ verwendet und dem \uparrow ‘Wollen’ gegenüberstellt. In ähnlicher Bedeutung wurde $\langle A \rangle$ auch in der Folgezeit verwendet, und zwar vorrangig in ethischen (Kant) und rechtlichen (Hegel) Zusammenhängen.² Die Unterscheidung von $\langle A \rangle$ und \langle Wollen \rangle findet sich auch im 20. Jh., etwa bei F. Waismann, der von $\langle A \rangle$ als dem Wollen (wenn auch nicht notwendig) vorangehend spricht.³ Die handlungstheoretischen Probleme, die hier unter dem Begriff des Wollens diskutiert wurden, sind jedoch im wesentlichen genau die Probleme, die heute mit dem A.begriff verknüpft werden (\uparrow Wille).

In das Zentrum handlungsphilosophischer Untersuchungen rückte der A.begriff vor allem durch die sprachanalytische Grundlegung von G. E. M. Anscombe⁴, die zwischen den drei oben bereits genannten Verwendungsweisen unterscheidet: \langle beabsichtigen zu handeln \rangle , \langle absichtlich handeln \rangle und \langle mit einer A. handeln \rangle . Anscombe ging wie auch andere davon aus, dass \langle absichtlich handeln \rangle und \langle mit einer A. handeln \rangle die grundlegenden Verwendungsweisen seien, über die – und nur die – sich der Begriff \langle beabsichtigen \rangle bestimmen lasse. Ein wesentlicher Grund dafür war die gegen die empiristische Tradition gerichtete strikt non-psychologistische Ausrichtung vieler analytischer Philosophen im Zuge der sog. ‘linguistischen Wende’, mit der auch eine methodologische Wende in der Handlungsphilosophie einherging: In Anlehnung an den späten Wittgenstein und insbes. die von G. Ryle vorgebrachte Kritik (\uparrow Wille) wurde die begriffliche Unabhängigkeit von $\langle A \rangle$ und \langle Handeln \rangle bestritten und damit auch die ontologische Deutung von A. als von der Ausführung unabhängigen mentalen Zustand. Das in diesem Zusammenhang von *intentionalistischer* Seite vorgebrachte sog. *Logische Verknüpfungs-Argument* läuft im wesentlichen darauf hinaus, dass A. nicht definiert werden könne, ohne dabei auf den beabsichtigten Sachverhalt, die Handlung oder das Ziel, zu referieren.⁵ Ursachen (im Sinne D. Humes) sind hingegen definierbar, ohne sich dazu auf deren Wirkung zu beziehen.⁶ Dieses Argument ist jedoch, wie u. a. F. Stoutland, J. R. Searle und D. Davidson zeigten, nicht stichhaltig, da eine begriffliche Verknüpfung von A. und Handlung eine kontingente Beziehung dieser beiden nicht ausschließt.⁷ In der einschlägigen handlungstheoretischen Diskussion ist die kausalistische Position inzwischen vorherrschend, wenn auch *handlungsontologisch* u. a. umstritten ist, ob die Kausalbeziehung eine Beziehung zwischen Ereignissen – wie

z. B. Davidson meint – oder anderen Entitäten (Propositionen, Sachverhalten) ist.

3 Absichten, Wünsche, Überzeugungen

Nach traditioneller Auffassung basieren A. auf anderen intentionalen Zuständen (\uparrow Intentionalität), nämlich auf \uparrow Wünschen (motivationale Komponente) und bestimmten \uparrow Überzeugungen (kognitive Komponente):

(i) Wenn eine Person s etwas zu tun oder herbeizuführen beabsichtigt, dann wünscht sie dies auch zu tun oder herbeizuführen. Gegen diese Auffassung wurde eingewendet, dass es Fälle gebe, in denen etwas beabsichtigt wird, ohne gewünscht zu werden, z. B. in Fällen der Pflichterfüllung, insbes. wenn ich gegen die beabsichtigte Tätigkeit eine Aversion hege.⁸ Dieser Einwand ist jedoch nur *prima facie* plausibel, denn er basiert (wie vielfach gezeigt) auf einem zu simplen Wunschbegriff (der aktuell selbst Gegenstand umfangreicher philosophischer Untersuchungen ist⁹). Zu unterscheiden ist zumindest zwischen *intrinsischen* und *extrinsischen* Wünschen.¹⁰ Etwas intrinsisch wünschen heißt, es um seiner selbst willen zu wünschen, wohingegen sich extrinsische Wünsche auf die Folgen meines Tuns beziehen, deren Eintritt ich wünsche.

(ii) Wenn A. neben Wünschen auch bestimmte Überzeugungen implizieren, dann solche, die einen *Handlungsbezug* besitzen, derart, dass das \uparrow Subjekt sich selbst als den Handelnden auszeichnet. Dies ist aber weder bei Wünschen notwendig so, noch bei allen Überzeugungen der Fall. Ich kann einfach wünschen und/oder glauben, dass es regnet, ohne mich dabei selbst als denjenigen auszuzeichnen, der dies zustandebringt. Nach Auffassung einiger Philosophen bezieht sich diese Überzeugung auf die Ausführungs- bzw. Erfolgswahrscheinlichkeit, die der Handelnde seinem projektierten Tun zuspricht. Welche Erfolgswahrscheinlichkeit hier anzulegen ist, ist jedoch \langle beabsichtigen, A zu tun \rangle impliziert, dass der Handelnde sich (zumindest umstritten). So vertritt H. P. Grice die Auffassung, dass nahezu *sicher* ist, dass er A auch tun wird.¹¹ Andernfalls könne man lediglich davon sprechen, dass der Handelnde *hofft*, A zu tun. Einige Handlungstheoretiker legen eine weniger strikte Glaubensimplikation zugrunde: Der Handelnde müsse glauben, dass er *wahrscheinlich* A tun wird (p durch das A-Tun erreichen wird), wobei der Ausdruck \langle es ist wahrscheinlich, dass p \rangle hier wie üblich so gefasst ist, dass es wahrscheinlicher ist, dass p , als dass nicht- p . Andernfalls könne man nicht mehr von \langle beabsichtigen \rangle sprechen, sondern nur noch von \langle versuchen \rangle .¹² Allen gemein ist die Auffassung, dass \langle hof-

fen» bzw. «versuchen» nicht «beabsichtigen» impliziert.

Einen Extremfall bildet dabei die Auffassung, dass wir auch etwas beabsichtigen können, von denen wir uns *sicher* sind, dass wir es *nicht* tun können.¹³ Doch gegen diese Ansicht ließe sich wiederum einwenden, dass A. Selbstfestlegungen liefern, und dass es daher, wie das «logische Argument» von S. Hampshire nahelegt, einen Selbstwiderspruch darstellt zu sagen, man beabsichtige, A zu tun, werde A aber nicht tun.¹⁴

4 Aktuelle Theorien des Absichtsinhalts

In den letzten Jahrzehnten wurde eine Reihe höchst unterschiedlicher Theorien des Inhalts von A. entwickelt, die sich vor allem dahingehend unterscheiden, welche Rolle sie Wünschen und Überzeugungen für A. zusprechen.

(i) Ausgehend von der traditionellen Auffassung, dass sich intentionales Verhalten durch den Rekurs auf Wunsch-Überzeugungs-Paare erklären lasse, versuchen einige Autoren, dies auf den A.inhalt zu übertragen, derart, dass A. als Ergebnis von Zweck-Mittel-Überlegungen aufgefasst werden, d. h. als daraus resultierende Schlussfolgerungen, die eine Handlung zum Thema haben. Eine A., A zu tun, um p herbeizuführen, drückt demgemäß den Wunsch hinsichtlich p aus und die Überzeugung, dass das A-Tun ein Mittel ist, p herbeizuführen. Zu unterscheiden ist hier, ob sie (1) praktische Überlegungen als eigentliche (oder gar einzige) Quelle für absichtliche Handlungen betrachten («pervasive» Position¹⁵); (2) den Rekurs auf praktische Überlegung lediglich als «Rekonstruktion» intentionalen Handelns begreifen, ohne diese als tatsächlichen mentalen Prozess aufzufassen (*rein-rekonstruktionistische Ansätze*)¹⁶; oder aber (3) praktischer Überlegung eine Doppelrolle zuweisen, derart, dass sie eine (aber nicht die einzige) Quelle von A. darstellen, ihnen zugleich aber auch die Rolle der Rekonstruktion absichtlicher Handlungen zukommen lassen (*teil-rekonstruktionistische Positionen*).¹⁷

(ii) Der verbale Ausdruck einer A. besteht in der Regel darin, das projektierte Tun zu beschreiben: «Ich werde (jetzt/zu t/wenn C) A tun». Dieser Ausdruck einer A. kann nicht nur so gedeutet werden, dass er eine gewisse Zuversicht hinsichtlich des projektierten Tuns ausdrückt, sondern auch dahingehend, dass A. identisch mit derartigen Überzeugungen sind. Vertreter strikter Glaubensbedingungen insistieren zumeist darauf, dass eine A. (A zu tun) schlicht als eine Überzeugung aufzufassen sei: «Ich werde (A) tun.»¹⁸

(iii) Als auf Wünschen basierende Urteile werden

A. hingegen von D. Davidson und Ch. Lumer bestimmt, die positive Handlungsüberzeugungen nicht als notwendige Bedingung für A. erachten. Die Grundidee ist, dass Wünsche Bewertungen darstellen. So versteht D. Davidson unter «A.» ein uneingeschränktes Erwünschtheitsurteil, d. h. ein Urteil, wonach eine bestimmte Handlung «im Lichte aller Gründe» wünschenswert sei. Praktische Überlegungen, Wählen oder Entscheiden seien lediglich verschiedene Verfahren der A.bildung.¹⁹ Ch. Lumer bestimmt den A.inhalt als ein Wahlurteil hinsichtlich dessen, was zu tun unter den gegebenen Umständen vom Handelnden als *optimal* erachtet wird.²⁰

(iv) Die bisher benannten Theorien beziehen sich in der ein oder anderen Weise auf Wünsche und/oder Überzeugungen. Seit den 1980er Jahren ist in dieser Hinsicht jedoch teilweise eine gewisse Umorientierung hin zur primär *funktionalen Bestimmung* von A. zu erkennen, zum Teil einhergehend mit einer Erweiterung des Kontextes. Nach M. Brand sind weder Wünsche noch Überzeugungen im o. g. Sinne notwendige Bedingungen für A.²¹ Stattdessen rekonstruiert Brand A. als ↑Repräsentationen zukünftiger Tätigkeiten, deren wesentliche Funktion («kognitive Eigenschaft») die Überwachung (*monitoring*) und Steuerung (*guidance*) des Handlungsverlaufs sei.²² M. Bratman betrachtet A. nicht mehr nur im Kontext einzelner Handlungen und konkreter Ziele, sondern im Hinblick auf den Menschen als Planenden. A. werden hier strikt non-reduktionistisch als eigenständige, auf der gleichen Ebene wie Wünsche und Überzeugungen angesiedelte, propositionale Einstellungen *sui generis* rekonstruiert, deren wesentliche Funktion die Koordination des Verhaltens und praktischer Überlegungen im Hinblick auf umfassendere Pläne sei.²³ Die hiermit vollzogene Umorientierung ist zumindest in der Hinsicht bedeutend, als hier z. T. auch verhaltenspsychologische Erkenntnisse und Modelle Berücksichtigung finden.

5 «Beabsichtigen» und «absichtlich handeln»

Ein und dieselbe Handlung kann unterschiedlich beschrieben werden, je nachdem, wie weit Folgeereignisse mit zur Handlung gerechnet werden.²⁴ So kann das Einschalten des Lichtes in einem Raum durch eine Person s u. a. beschrieben werden als: (i) die Betätigung des Lichtschalters durch s (was zur Folge hatte, dass der Stromkreis geschlossen und der Raum erleuchtet wurde); (ii) das Schließen des Stromkreises durch s durch Betätigung des Lichtschalters (was zur Folge hatte, dass der Raum erleuchtet wurde); und (iii) das Erleuchten des Raumes durch s, indem s den Lichtschalter betätigte, wodurch der Stromkreis geschlossen wurde. Je nach-

dem, was als kausale *Folge* oder kausal *Vorhergehendes* ausgezeichnet wird, benennt jede dieser Beschreibungen ein anderes intentionales Objekt (*Ergebnis*), und dementsprechend auch eine andere A. des Handelnden, wodurch das Verhalten dann als *intentional unter der jeweiligen Beschreibung* betrachtet werden kann.²⁵ Nach Anscombe gibt es für jede Handlung eine Beschreibung, unter der diese Handlung intentional ist.

Die unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich der begrifflichen Verknüpfung von *beabsichtigen* und *absichtlichem Handeln* bezogen sich auf die Frage, ob die Intentionalität des Handelns (begrifflich) eine vorhergehende A. impliziert. Eine andere Frage ist, ob wir in der Umkehrung alles das, was wir zu tun beabsichtigen (oder, in der restriktiven Lesart von *beabsichtigen*, zu tun *versuchen*) und dann auch faktisch tun (bzw. herbeiführen), intentional tun (herbeiführen). Das sich hier stellende und seit einiger Zeit lebhaft diskutierte Problem betrifft Fälle sog. *abwegiger Kausalketten*, in denen zwar gehandelt wird und das intendierte Ergebnis auch eintritt, aber lediglich eine *zufällige* Entsprechung zur A. vorliegt. So kann es sein, dass eine \uparrow Tätigkeit nicht direkt durch die A., sondern durch einen Effekt der Bildung oder des Habens einer solchen verursacht wird (*antezedenzielle Abwegigkeit*), oder dass die A. zwar ein entsprechendes Handeln verursacht, dieses aber nur aufgrund *glücklicher*, nicht in Betracht gezogener äußerer Umstände zum intendierten Ergebnis führt (*konsequenzielle Abwegigkeit*).²⁶

Weitgehende Übereinstimmung herrscht in der einschlägigen Literatur lediglich hinsichtlich des Ausschlusses antezedenzieller Abwegigkeit, nämlich dahingehend, dass die Tätigkeit tatsächlich (d. h. direkt) durch eine entsprechende propositionale Einstellung (eine A. oder eine Einstellung des *Versuchens*) verursacht sein muss.

Adams, F., 1986a, Intention and Intentional Action: The Simple View. In: *Mind and Language*, 1. – Adams, F., 1986b, Feedback about Feedback. In: *Southern J. of Philos.*, 24. – Anscombe, G. E. M., 1957, Intention, Oxford. – Anscombe, G. E. M., 1958, Modern Moral Philosophy. In: *Philos.*, 33. – Audi, R., 1973, Intending. In: *J. of Philos.*, 70. – Audi, R., 1982, A Theory of Practical Reasoning. In: *American Philos. Quarterly*, 19. – Audi, R., 1986, Intending, Intentional Action, and Desire. In: J. Marks (Hg.), *The Ways of Desire*, Chicago. – Beardsley, M. C., 1978, Intending. In: A. Goldman/J. Kim (eds.), *Values and Morals*, Dordrecht. – Brand, M., 1984, Intending and Acting, Cambridge. – Bratman, M., 1987, Intention, Plans, and Practical Reason, Cambridge. – Castañeda, H.-N., 1982, Conditional Intentions, Intentional Action and Aristotelian Practical Syllogisms. In: *Erkenntnis*, 18. – Davaney, T. F., 1966/67, Intentions and Causes. In: *Analysis*, 27. – Davidson, D., 1990, Handlung und Ereignis, Fft./M. – Davis, W., 1984, A Causal Theory of Intending. In: *American Philos.*

Quarterly, 21. – Donagan, A., 1987, Choice, London. – Grice, H. P., 1971, Intention and Uncertainty. In: *Proc. of the British Acad.*, 57. – Hampshire, S., 1959, Thought and Action, London. – Hampshire, S./Hart, H. L. A., 1977, Entscheidung, Absicht und Gewißheit (1958). In: G. Meggle (Hg.), *Analytische Handlungstheorie*, Bd. 1: Handlungsbeschreibungen, Fft./M. – Harman, G., 1986, Change in View. Principles of Reasoning, Cambridge/London. – Hedman, C. G., 1970, Intending the Impossible. In: *Philos.*, 45. – Lawrence, R., 1972, Motive and Intention, Evanston. – Lumer, C., 1990a, Handlung. In: H. J. Sandkühler (Hg.), *EE, Hamburg*. – Lumer, C., 1990b, Praktische Argumentationstheorie, Braunschweig/Wiesbaden. – Marks, J. (ed.), 1986, *The Ways of Desire*, Chicago. – McCann, H. J., 1986, Rationality and the Range of Intention. In: *Midwest Studies in Philos.*, 10. – McCann, H. J., 1989, Intending and Planning. In: *Philos. Studies*, 55. – Meiland, J. W., 1970, *The Nature of Intention*, NY. – Mele, A., 1992, *Springs of Action*, NY/Oxford. – Nida-Rümelin, J., 1993, *Kritik des Konsequentialismus*, München. – Reiner, H., 1971, Absicht. In: *HWbPh*, Bd. 1. – Searle, J. R., 1991, Intentionalität (1983), Fft./M. – Stegmüller, W., 1983, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 1, Berlin. – Stoutland, F., 1970, The Logical Connection Argument. In: *American Philos. Quarterly*, Monograph Series, 4. (= Rescher (ed.): *Studies in the Theory of Knowledge*) – Thalberg, I., 1962, Intending the Impossible. In: *Australasian J. of Philos.*, 40. – Velleman, J. D., 1985, Practical Reflection. In: *Philos. Rev.*, 94. – Waismann, F., 1983, *Wille und Motiv*, Stuttgart. – Walker, A. F., 1989, The Problem of Weakness of Will. In: *Noûs*, 23. – Wright, G. H. v., 1991, *Erklären und Verstehen* (1971), Fft./M.

¹ Vgl. Anscombe 1958; Nida-Rümelin 1993. – ² Vgl. Reiner 1971. – ³ Waismann 1983, 12. – ⁴ Anscombe 1957. – ⁵ Vgl. Davaney 1966/67, 23; Wright 1991, 91. – ⁶ Vgl. Wright 1991, 91. – ⁷ Vgl. Stoutland 1970; Searle 1991, Kap. 4. – ⁸ Vgl. Meiland 1970, 117 ff.; Lawrence 1972, 86; Brand 1984, 121 f. – ⁹ Vgl. z. B. Marks 1986. – ¹⁰ Vgl. Audi 1986, 20. – ¹¹ Grice 1971, 266 f. – ¹² Vgl. Beardsley 1978, 177 f.; Davis 1984, 44; Harman 1986, 91. – ¹³ Vgl. Thalberg 1962; Hedman 1970. – ¹⁴ Vgl. Hampshire 1959, 134. – ¹⁵ Vgl. Audi 1982. – ¹⁶ Anscombe 1957, § 27. – ¹⁷ Audi 1982; Castañeda 1982. – ¹⁸ Davidson 1990, 35. – ¹⁹ Davidson 1990, 147 ff. – ²⁰ Lumer 1990b, 331 ff., 368 f.; 1990a, 502. – ²¹ Brand 1984, S. 121 ff. u. 147 ff. – ²² Ebd., 153. – ²³ Bratman 1987, 8 ff. – ²⁴ Vgl. Anscombe 1957, §§ 23–26. – ²⁵ Vgl. Wright 1991, 87; Stegmüller 1983, 484 ff. – ²⁶ Vgl. Davidson 1990, 120 ff.

Richard Giedryš

Absolute, das – 1 *Zum Begriff.* Das Adjektiv *absolut* ist in der dt. Umgangssprache geläufig. Das Wort stammt vom lat. *absolvere*, loslösen ab. Die lat. Sprache kennt als zugehöriges Adjektiv *absolutus*; dieses ist im Dt. wiederzugeben als (i) vollendet, vollständig, vollkommen und (ii) als uneingeschränkt, unbedingt.¹ In diesen Bedeutungen wird auch das eingedeutschte Wort *absolut* umgangssprachlich gebraucht. Dagegen kennt die dt. Sprache die substantivierte Form *das Absolute* (A.) vornehmlich als philosophischen Terminus.

1.1 *Philosophische Verwendung des Wortes*

Sobald die philosophische Fachsprache seit der Antike lat. spricht, kennt sie das Adjektiv *absolutus*. Als Substantiv verwendet das Wort zuerst Nicolaus Cusanus, also etwa eineinhalb Jahrtausende nachdem das Adjektiv in die philosophische Sprache einging. Nicolaus verwendet das Wort zur Bezeichnung Gottes. Der Wortgebrauch des Cusaners hielt sich aber nicht durch. Erst im Deutschen ↑Idealismus wird das Wort – zum einen in seiner dt. Version und zum anderen nicht als Maskulinum, sondern als Neutrum: *das A.* – zentraler philosophischer Terminus. Es ist nicht so, dass diejenigen Probleme, die mit dem Terminus *das A.* zusammenhängen, vor der klassischen deutschen Philosophie völlig unbekannt gewesen wären. Das plötzliche Auftreten eines neuen Terminus darf aber doch als Indiz für eine neue Problemsicht genommen werden. Es dürfte daher sinnvoll sein, den Begriff des *A.* dort aufzugreifen, wo er geprägt wurde.

1.2 *Der Terminus *Absolutes**

Da das Wort *absolutus* ins Dt. als *losgelöst* zu übersetzen ist, kann das mit ihm Gemeinte nicht auf ein höheres Genus und andere, sich von ihm unterscheidende Spezies bezogen werden; das heißt, der Begriff ist nicht in klassischer Manier zu definieren. Man muss versuchen, das Gemeinte durch entsprechende andere Bezeichnungen zu charakterisieren und es durch Gegenüberstellung der Gegensätze zu erhellen.

Indem darauf aufmerksam gemacht wurde, dass ein *Losgelöstes* nicht auf anderes zu beziehen ist, wurde es schon dem entgegengesetzt, was zu beziehen ist, dem Relativen. Was ohne Beziehung sein und gedacht werden kann, muss ohne die Grenze gedacht werden, die in jeder Beziehung gedacht ist. Das eine Bezogene ist eben nicht das andere. Eine dem *A.* gesetzte Grenze ist somit aus dem Gedanken des *A.* ausgeschlossen. Man muss es als von anderem unbegrenzt und unbeschränkt denken. Wenn ihm keine Grenze gesetzt werden kann, so auch nicht durch Raum und Zeit; dies ist nicht so zu verstehen, dass man von einem ↑Unendlichen, das größer sei als alles Endliche, sprechen würde. Im Begriff des Endlichen ist ja stets Ende und Grenze mitgedacht; davon aber kann hier keine Rede mehr sein. Eher ist von Ewigkeit zu sprechen und zwar nicht im Sinne nicht endender Dauer, sondern im Sinne von radikaler Zeitlosigkeit.

Was man ohne Grenze und Bezug denken kann, muss sein Bestehen in sich selbst haben. Es hat sein ↑Sein aus, durch und in sich selbst, wie es die Philosophie vom Mittelalter an ausführt; es hängt von gar

nichts ab. Aus solchen Gründen bestimmt Johannes Hoffmeister in seinem *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* das *A.* durch: «das in sich Bestehende, das Unbedingte, Uneingeschränkte». ²

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

2.1 *Das Unbedingte in Kants kritischer Philosophie*

Hoffmeister setzt das Uneingeschränkte umstandslos mit dem Unbedingten gleich. Wenn man aber den Terminus *unbedingte* bzw. *das Unbedingte* in dem Sinne verwendet, wie ihn Immanuel Kant benutzt, kann man diese Gleichsetzung nicht durchhalten. Kant kennt zwar den Terminus *absolut*, aber nicht den des *A.*, während er durchaus von *unbedingte* und von *dem Unbedingten* spricht. Das Wort *absolut* will Kant dem, was in besonderer Rücksicht gültig ist, entgegensetzen, es also dort verwenden, wo es Gültigkeit ohne jede Restriktion behauptet. ³ Wenngleich der Begriff *absolut* von Kant auch im Zusammenhang seiner Darlegungen des Unbedingten benutzt wird, so sind doch beide nicht identisch.

Kant entwickelt seinen Begriff des Unbedingten in der transzendentalen Dialektik, wenn er die ↑Vernunft und die ↑Ideen behandelt. Der ↑Verstand urteilt und hat es dabei immer mit Bedingtem zu tun. Zum Bedingten gehört wenigstens eine Bedingung. Wer ein Bedingtes begreifen will, muss also zu dessen Bedingung fortschreiten. Dabei langt er wieder bei einem Bedingten an u. s. w. Da diese Reihe ins Unendliche fortgesetzt werden kann, kommt der Verstand nie zur ↑Gewissheit.

Die Vernunft kann die unendliche Reihe der Bedingungen denken, wenngleich nicht als gegeben erkennen. Wenn sie diese Reihe vollständig denkt, so denkt sie die absolute Totalität der Bedingungen zu gegebenem Bedingten. Da die Totalität der Bedingungen keine Bedingung außer sich lässt, so ist diese Totalität als das Unbedingte zu denken. Daher kann Kant sagen, dass «das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist». ⁴

Der Gedanke der Totalität der Bedingungen liegt nicht im Verstande; ihn hat die Vernunft generiert. Die Vernunft denkt den Abschluss dessen, was der Verstandeserkenntnis abzuschließen unmöglich ist: die Totalität der Bedingungen zum gegebenen Bedingten. Der Begriff des Unbedingten ist bei Kant also bezogen auf das Bedingte; er dient dazu, die Totalität der Erkenntnis, die als Totalität faktisch nicht zu erkennen ist, als abgeschlossen zu denken. Er ist damit ein relativer Begriff. Daher kann Kant auch ohne jede Schwierigkeit drei Unbedingte: ↑See-

le, ↑Welt und Gott behaupten, wovon das letzte Unbedingte die beiden voranstehenden als Einheit fasst, also sie bedingt. Es will also durchaus problematisch erscheinen, Kants Unbedingtes dem A. gleichzusetzen. Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass der Kantische Begriff des Unbedingten der Ausgangspunkt für den Begriff des A. geworden ist, wie er im Deutschen Idealismus gedacht wurde.

2.2 *Das Absolute in der Philosophie des Deutschen Idealismus*

Der Schritt von Kant zum Deutschen Idealismus kann als der von der ↑Kritik zum ↑System dargestellt werden. System bedeutet Zusammenhang; dieser ist durch eine diesen begründende Einheit zu denken. Diese Einheit, wenn sie denn begründende Einheit sein soll, kann nicht als abhängig von dem, was sie begründet, gedacht werden. Sie kann ebenso wenig als abhängig von anderem gedacht werden, weil sie sonst nur ein Teilsystem begründen würde, nicht aber das System schlechthin. Der einzige Status, der einer begründenden Einheit zugemessen werden kann, ist der, aus sich selbst zu sein. Damit kann höchstens der kantischen Idee ‚Gott‘ zugesprochen werden, das A. zu sein.

Hier aber liegt das Problem, das die Denker der klassischen deutschen Philosophie in verschiedener Weise gelöst haben. Im Anschluss an Kant kann man die Idee Gottes als die Totalität aller möglichen Bedingungen denken. Das System ist dann ein organisches Ganzes, und das es begründende A. ist eben die Totalität. So angesetzt, kann das A. nicht als solches jenseits des Systems gedacht werden, sondern nur als die jede Beschränkung aufhebende Negation. In dieser Richtung verlaufen die Reflexionen Hegels.

Fichte hat Kant getadelt, er kenne drei *Absoluta*.⁵ Dabei bezieht sich Fichte charakteristischer Weise nicht auf die Ideen, sondern auf die theoretische und die praktische Vernunft, sowie die von Kant unerforschlich genannte Wurzel beider. Diese kann nicht jenseits des Bewusstseins liegen. Das A. ist, so gedacht, also im Bewusstsein zu suchen. Da es aber als die schlechthin begründende Einheit, die in keiner Weise als abhängig vom Begründeten zu denken ist, gefasst wird, so kann sie nur als das Sein an sich selbst bezeichnet werden. Alles, was nicht das A. ist und doch in irgend einer Weise ist, kann folglich nur als seine Erscheinung begriffen werden.

Wenn das A. das Prinzip des Systems ist, so muss es auch menschliche ↑Freiheit begründen. Wird diese aber in ihrer Freiheit ernst genommen, so kann sie sich gegen das A. wenden. Geschieht dies, wie in jeder Bosheit (↑Böse, das) offensichtlich, so reicht der

Gedanke eines A. als Prinzips nicht aus, diese Freiheit zu begreifen. Der Grund des Systems muss als frei handelnder gedacht werden, wenn er menschliche Freiheit soll begrifflich machen. Daher überschreitet Schelling den Gedanken des A. auf den des persönlichen Gottes hin.⁶

3 *Theorien des Absoluten*

Die hier angedeuteten, in der klassischen deutschen Philosophie formulierten Probleme und Problemlösungen zeichnen den Rahmen einer Reflexion des Begriffs des A. vor. Soviel dürfte die obige Skizze zeigen: Der Begriff des A. ist von dem des Systems nicht zu trennen. Dabei ist der Begriff des Systems als *singulare tantum* zu verstehen. Dasjenige, woraus das System zu verstehen ist, heißt das A.

Es wurde schon deutlich, dass das A. in keiner Relation stehen kann. Dann kann es aber auch nicht in Relation zum System gedacht werden. Eine ↑Grund-Folge-Relation zwischen dem A. und dem System ist somit nicht zu denken. Es bleiben angesichts dieser Begrifflichkeit nur zwei Denkmöglichkeiten, nämlich die Identität von A. und System zu behaupten oder deren radikale Differenz. Die erste Möglichkeit lässt sich an Kants Gottesidee anknüpfen. Diese ist charakterisiert als *omnitudo realitatis*, anders: die Totalität aller möglichen Prädikate. Jede Prädikation hat somit ihre Bestimmung durch die Totalität aller möglichen Prädikate; sie setzt also diese Totalität voraus, natürlich nicht als gegebene, sondern als gedachte. Diese Totalität hat, da sie alle möglichen Prädikate umfasst, nichts außer sich. Insofern ist sie ein A.

Zu einer Totalität lässt sich nichts mehr hinzufügen, sie ist als vollendet zu begreifen. Die Totalität aller möglichen Prädikate kann nicht als eine Summe gedacht werden. Die Glieder einer Totalität müssen so gedacht werden, dass sie sich gegenseitig bestimmen. Gerade dadurch, dass sie sich gegenseitig bestimmen, bilden sie die Totalität. Das gegenseitige Bestimmen ist, mit Kant zu sprechen, eine Verstandeshandlung, die einen Gegenstand zu Stande bringt, ein Endliches. Ein solches wird vom Verstand begriffen und definiert, zu dt.: begrenzt. Jede Begrenzung schließt aus, negiert dasjenige, was nicht zum Begrenzten gehört. Bestimmen heißt somit Negieren. Indem negiert wird, was nicht zum Begrenzten gehört, wird ja gerade die Totalität aller möglichen Bestimmung gesetzt.

Es liegt jetzt nahe, die Totalität als die Negation jeder ↑Endlichkeit zu setzen. Damit aber wäre sie nur in der Weise des Verstandes, der nur Endliches begreifen kann, gewusst. Sie wäre selbst als ein Endliches vorgestellt, das als Ganzes in Relation zu den ein-

zelen Gliedern stünde. Damit aber wäre sie gerade nicht als A. bewusst geworden. Die sich hier zeigende Schwierigkeit ist die, dass das Problem offensichtlich begrifflich in der Weise des Verstandes artikuliert wird, aber diese Artikulation als unzureichend eingesehen wird. Dieses Einsehen des Unzureichenden ist aber wieder nur begrifflich zu artikulieren. Es muss also gedacht werden, dass in der begrifflichen ↑Reflexion auf die Totalität die Einsicht in das Unzureichende dieser Reflexion geschieht, dass sich die begriffliche Reflexion als A. selbst aufhebt und damit die Totalität als das wahre A. zu Bewusstsein bringt. Diese vernünftige und nicht mehr verständige Einsicht vollzieht sich in der Negation der Leistung des Verstandes, die sie aber gerade durch diese Negation wieder in ihr Recht setzt. Das A. ist nicht zu definieren; es lässt sich nur in einer dialektischen Bewegung, in der es, wie Hegel⁷ sagt, sich selbst auslegt, philosophisch zur Sprache bringen.

In dem hier skizzierten Gedanken wurden System und A. identifiziert. Das System ist nichts anderes als das sich stets zeigende und zugleich verbergende A. Die andere, oben genannte Möglichkeit, das A. zu denken, ist diejenige der Differenz. Das A. muss dann als das wahre und einzige Sein angesetzt werden. Da aber das Bewusstsein, das dieses A. denkt, sich nicht als das A. selbst denken kann, so ist der Status dieses Bewusstseins und alles dessen, was in ihm bewusst wird, zu klären. Es kann weder das A. selbst noch schlicht nichts sein. Fichtes Ausdruck, mit dem er den Status des Bewusstseins benennt, ist ↑Erscheinung oder Bild.

Ein Bild zeigt z. B. eine Person, es ist sie aber nicht. Die Person kann ohne ihr Bild sein, das Bild ist nicht denkbar ohne die abgebildete Person. Die Relation geht somit vom Bild aus, nicht von der Person, sie ist von dieser Relation, die vom Bild, nicht von ihr selbst ausgeht, losgelöst. Der Begriff des Bildes oder der Erscheinung gibt somit die Möglichkeit, das A. und das System, in dem es erscheint, zu denken. Die Erscheinung des A. kann nicht ohne das A. selbst, das A. aber kann als es selbst gedacht werden.

Wenngleich das A. in dieser Konzeption als Gott interpretiert werden kann, so geht sie doch nicht von der Kantischen Idee Gottes aus. Der Ausgangspunkt liegt vielmehr in dem Bewusstsein des Unbedingten, das Kant auf die Formel des kategorischen ↑Imperativs bringt. Im sittlichen «Du sollst» tritt Unbedingtes unmittelbar ins Bewusstsein. Die philosophische Reflexion geht zurück auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses Bewusstseins. Die Anforderung «Du sollst» richtet sich an ein endliches Bewusstsein; der Unbedingtheitsanspruch dieser Anforderung kann nur zureichend verstanden werden,

wenn diese Unbedingtheit als eine, die, wenn sie unbedingt gebietet, auch die unbedingte Erfüllung des Gebots, selbst wenn diese nicht gegeben ist oder als gegeben erkennbar wird, in sich schließt, verstanden wird.

Ein solches Verständnis geht aus von der Einsicht in die Eindeutigkeit des Gesollten. Es verlangt nicht dieses oder jenes, sondern dieses und nicht jenes. Unbedingtheit oder Absolutheit zeigt sich somit als Einheit. Von dort her versteht sich die Methode dieser Konzeption, das A. philosophisch zur Sprache zu bringen. Die Erscheinung ist stets relativ, damit aber different. Diese Differenzen weggedacht, bleibt rein das A. übrig. Das A. ist als strikte ↑Einheit im Gegensatz zur seiner Erscheinung, die in Differenz zu ihm und zu sich selbst steht, zu begreifen.

Es ist selbstverständlich, dass ein so gedachtes A., auch wenn es reines Sein genannt wird, als freie Tätigkeit begriffen wird. Der Forderungscharakter des Sittlichen lässt sich nur aus Tätigkeit, und zwar aus freier begreifen. Wenn allerdings das A. dieser Konzeption als strikte Einheit begriffen wird, so sind die Konnotationen des herkömmlichen, zumindest des christlichen Gottesbegriffes als eines handelnden, dadurch aber nicht als pure Einheit zu verstehenden, in das Geschehen der Welt eingreifenden Gottes schwierig mit einer solchen Konzeption zu verbinden.

Solche Schwierigkeiten entstehen vor allem dann, wenn darauf reflektiert wird, dass das sittliche Bewusstsein den Menschen, wie Kant es lehrte, als radikal böse entlarvt. Wenn ein radikales Böses nicht als Mangel, sondern nur als wirkliche Tat zu begreifen ist, wird nicht nur das Problem einer Erlösung akut, sondern vor allem das der Einheit der Vernunft, damit dasjenige des Systems. Das Böse droht jedes systematische Denken zu zerstören, weil gegen die gebietende Vernunft gehandelt wird. Der Vernunft droht im wörtlichen Sinne Verzweiflung. Wenn, wie Schelling es denkt, die menschliche Vernunft sich nicht aus sich selbst aus dieser Verzweiflung befreien kann, so langt das Denken eines A. nicht aus, der Vernunft die Möglichkeit ihrer Einheit zeigen zu können.

Ein A., das als ↑Prinzip gedacht wird, ist für ein solches Denken zwar notwendig, aber nicht hinreichend. Diesem Denken stellt sich die Aufgabe, die systematische Einheit der Vernunft nachzuweisen, und zwar für freie Wesen, die eben nicht eo ipso das Gute tun. Diese Aufgabe entsteht durch die Einsicht, dass nichts außerhalb des A. gedacht werden kann. Hier liegt der Anknüpfungspunkt bei Kants Idee Gottes. Der zweite damit verbundene Anknüpfungspunkt liegt in der praktischen Philosophie Kants, vor

allem in der Religionsschrift. Das hier angesprochene Denken verbindet somit die beiden zuvor skizzierten Konzeptionen und vertieft sie durch die Berücksichtigung der Problematik des Bösen. Damit muss es aber auch über beide hinausgehen. Als Höchstes kann hier kein Prinzip, auch nicht eines, das als freie Tätigkeit begriffen wird, angesehen werden. Als Höchstes kann hier kein A. gedacht werden, sondern nur der erscheinende Gott.

Ein frei handelnder Gott kann unter keiner Bedingung, also auch nicht unter einer Bestimmung zu handeln gedacht werden. Da er aber wesentlich als freie Tat begriffen werden muss, muss jeglicher Gedanke von Notwendigkeit von ihm abgehalten werden. Er kann somit nicht als notwendiges Sein begriffen werden, vielmehr muss dieses sein Sein als aus Freiheit gesetzt begriffen werden können. Damit ist der Anfang, bzw. der Ursprung radikal als Unbedingtheit begriffen, zugleich aber auch das Denken, das stets Bedingtes versteht, an seine Grenze, den unbedingten und damit unvordenklichen Anfang, geführt.

Das Denken des A. wird hervorgetrieben durch die Probleme der Kantischen Philosophie, im ersten Fall eher durch die theoretische, im zweiten eher durch die praktische Philosophie. Letztendlich liegen in dieser Philosophie auch diejenigen Momente, die wie im letzten Fall das Denken des A. wieder unter die Kritik nehmen und es an den Idealismus und diejenigen, die seine Themen zu den ihren machen, bindet.

Burbridge, J. W., 1997/98, Hegel's Absolute. In: *The Oil of Minerva*. Villanova. 29, N. I., S. 23–37. – Cramer, W., 1959, Das Absolute und das Kontingente. *Unters. z. Substanzbegriff*, Fft./M. – Cramer, W., 1973, Das Absolute. In: *HbPhG*, Bd. I. – Fichte, J. G., 1985, Die Wissenschaftslehre (II. Vortrag im Jahre 1804). In: *GA*, Bd. II.8, Stuttgart/Bad Cannstatt. – Danz, Ch./Marszałek, R. (Hg.), 2007, Gott und das Absolute. *Studien z. philos. Theologie im Deutschen Idealismus*, Berlin/Wien. – Hegel, G. W. F., 1812/13, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Nürnberg. – Hindrichs, G., 2008, Das Absolute und das Subjekt. *Unters. z. Verhältnis v. Metaphysik u. Nachmetaphysik*, Fft./M. – Hoffmeister, J. (Hg.), 21955, *Wb. d. philos. Begriffe*, Hamburg. – Kant, I., 1968, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage 1781. In: *Kants WW, ATA*, Bd. IV, Berlin. – Schelling, F. W. J., 1997, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. v. Th. Buchheim, Hamburg. – Spies, T., 2006, *Die Negativität des Absoluten*. Hegel u. d. Problem d. Gottesbeweise, Marburg. – Stowasser, 1916, *Lat.-dt. Schul- und Handwb.*, Leipzig/Wien.

¹ Vgl. Stowasser 1916. – ² Hoffmeister 1955, 6. – ³ Vgl. *KrV A* 326. – ⁴ *KrV A* 322. – ⁵ Vgl. Fichte 1985, II.8, 30 f. – ⁶ Vgl. Schelling 1997. – ⁷ Hegel 1812/13, I., 216–219; vgl. Burbridge 1997/98; Spies 2006.

Abstrakt/konkret – 1 *Zu den Begriffen*. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet ‚abstrakt‘ (abstr.) etwas (ein Begriff, die Art und Weise zu denken usw.), das von der Wirklichkeit bzw. von der gegebenen ↑Erfahrung absieht. Demgegenüber hat ‚konkret‘ (konkr.) die umgekehrte Bedeutung, an die Wirklichkeit festzuhalten, ohne die Grenze der unmittelbaren Erfahrung zu überschreiten. Die Opposition a./k. betrifft also auch die Stellung des Menschen zur Welt.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

2.1 *Antike und Mittelalter*

In der philosophischen Tradition sind beide Ausdrücke zum ersten Mal von Boethius eingeführt worden (*abstractum/concretum*). In der griech. philosophischen Sprache entspricht ‚abstr.‘ ungefähr dem bei Aristoteles vorkommenden Ausdruck *ta es aphaireseos*. Dieser Terminus kennzeichnet die Gegenstände, die durch ↑Abstraktion bestimmt werden, indem man alle ihre empirischen Eigenschaften eliminiert (z. B. Gewicht und Leichtigkeit, Kälte und Wärme). Solche abstr. Gegenstände, die das an sich Seiende ausmachen, werden von Mathematik, Physik und Philosophie untersucht.¹ Diese Auffassung liegt der späteren mittelalterlichen und insbes. scholastischen Tradition zugrunde. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen konkr. und abstr. ↑Begriffen, die die Form von der Materie (↑Form/Materie) abtrennen und damit die gedankliche menschliche Erkenntnis ermöglichen.² Besondere Aufmerksamkeit verdient W. Ockhams Versuch, konkr. von abstr. ↑Namen zu unterscheiden: Beide beginnen mit derselben Silbe, enden aber mit verschiedenen Silben (z. B. *animal/animalitas; iustus/iustitia*). Darüber hinaus sei sehr häufig der konkr. Terminus ein Adjektiv, der abstr. Terminus ein Substantiv.³

2.2 *Neuzeit*

In der Philosophie der Neuzeit hat die Frage nach dem Verhältnis des Abstrakten zum Konkreten verschiedene Akzentuierungen erfahren, obwohl die traditionelle Lehre aristotelischer und scholastischer Herkunft maßgebend bleibt. J. Locke weist darauf hin, dass auch die abstraktesten ↑Ideen aus der ↑Empfindung oder aus der ↑Reflexion gewonnen sind; jedenfalls dürfen sie erst in Zusammenhang mit ihrer sprachlichen Kennzeichnung festgestellt werden.⁴ Wenn auch *per provisionem* (vorsichtigerweise), teilt G. W. Leibniz eine nominalistische Auffassung der abstr. Begriffe⁵ (↑Nominalismus); zugleich macht er jedoch im Kontext einer Erläuterung der räumlichen Ausdehnung darauf aufmerksam, dass sich das Konkrete nur dank des Abstrak-

ten bestimmen lässt.⁶ Eine radikale Leugnung der abstr. ↑Ideen nimmt G. Berkeley vor, der z. B. in Frage stellt, dass man von einem Dreieck im allgemeinen sprechen darf: Denn geometrische Eigenschaften seien immer nur aus konkr., gezeichneter Figuren zu entnehmen.⁷

Noch bei I. Kant werden allgemeine Begriffe aufgrund eines «logische[n] Aktus der Komparation, Reflexion und Abstraktion» verstanden: «Die Abstraktion ist nur die *negative* Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können», während die positive Bedingung die «Komparation» und die «Reflexion» seien.⁸ Doch führt Kant auch einen Unterschied ein, indem er vom «Gebrauch der Begriffe *in abstracto* und *in concreto*» spricht. Der Unterschied besteht darin, dass die Ausdrücke «abstr.» und «konkr.» nicht die Begriffe an sich selbst betreffen, sondern ihren Gebrauch, nämlich ihre jeweilige Entfernung bzw. Annäherung an die höchste Gattung bzw. an das Individuelle. Im ersten Fall – «sehr abstr. Begriffe» – «erkennen wir an *vielen* Dingen *wenig*», im zweiten Fall – «sehr konkr. Begriffe» – «erkennen wir an *wenigen* Dingen *viel*».⁹ Bei G. W. F. Hegel hingegen wird die gewöhnliche Unterscheidung zwischen abstr. und konkr. in dem Sinne umgekehrt, dass die höchste Konkretheit dem ↑Begriff zukommt, da er – als nicht a., d. h. nicht leerer Begriff – eine allumfassende Bestimmung zu begründen vermag: «Der Begriff ist der schlechthin *konkrete*, weil die negative Einheit mit sich als An-und-für-sich-Bestimmtheit, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht».¹⁰ Diese Auffassung, die von größter Bedeutung für jeden dialektischen Ansatz bleiben sollte (vom Marxschen «abstr.-konkr.-abstr.»-Kreis bei der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft bis hin der «negativen» Dialektik Adornos), ist später auch vom sog. Neu-Hegelianismus bzw. Neu-Idealismus vertreten worden. So hebt z. B. Benedetto Croce in seiner *Logica come scienza del concetto puro* (Logik als Wissenschaft des reinen Begriffs) hervor, dass dem Begriff beide Eigenschaften eigen sind, d. h. ↑Allgemeinheit und Konkretheit. Ist der Begriff einerseits «transzendent» in Bezug auf die ↑Vorstellungen, so ist andererseits zugleich auch «immanent» (↑Immanenz/Transzendenz): Der Begriff wäre «nirgendwo», wenn er nicht auch «in der Vorstellungen selbst» vorläge.¹¹

2.3 Das 19. und 20. Jahrhundert

Im 19. Jh. hat sich vorwiegend die empiristische Konzeption durchgesetzt, nach der abstr. Begriffe aufgrund des Vergleichs zwischen Vorstellungen und empirischen ↑Sachverhalten gebildet werden. Diese

Auffassung ist von J. St. Mill paradigmatisch entwickelt worden. In Rahmen seiner «induktiven Logik» behauptet er, dass der allgemeine Begriff das Ergebnis einer vergleichende Operation unter Phänomenen sei, die es erlaubt, Klassen bzw. allgemeine Namen zu bilden, deren Zweckmäßigkeit sich allmählich in der ↑Wahrheit von Erfahrungsaussagen erweist.¹²

Um die Wende zum 20. Jh. ist jedoch die These Mills aufgrund von Untersuchungen zu den Grundlagen der Mathematik heftig angegriffen worden. Die abstr. Begriffe der Mathematik dürfen nicht aus konkr. Tatbeständen bzw. einzelnen psychischen Vorstellungen auf dem Wege des Absehen von besonderen Eigenschaften (Abstraktionen) abgeleitet werden: Es geht vielmehr darum – so die These G. Freges –, einen Gegenstand aus einem Begriff zu gewinnen. So wird z. B. der Begriff von Anzahl nicht aus einer Mannigfaltigkeit konkr. anschaulich gegebenen Individuen gebildet, sondern aus der Relation zwischen den Begriffsumfängen bzw. zwischen den Klassen von Gegenständen, die die ↑Extension eines Begriffs kennzeichnen. Dieses Verfahren macht die später so genannte ↑Definition durch Abstraktion aus.¹³

In Anlehnung an die Kontroversen über die Begründung der Logik und der Mathematik sowie im Zusammenhang mit seiner scharfen ↑Psychologismuskritik hat E. Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* (1900–01) eine tief greifende Auseinandersetzung mit den traditionellen Abstraktionstheorien empiristischer Prägung geführt. Husserls Begriff der «idealierenden Abstraktion» beruht auf der Funktion, die die ideelle Einheit der Spezies bei der Begriffsbildung spielt. Dies ist so zu verstehen, dass eine allgemeine Eigenschaft wie «rot» eine gedankliche Bedeutungseinheit darstellt, die nicht auf die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse von «rot» reduziert werden darf.¹⁴ In diesem Sinne lehnt Husserl eine nominalistische Auffassung ab und setzt sich zugleich mit Berkeleys Identifikation der allgemeinen geometrischen Bestimmungen mit ihren einzelnen, konkr. bezeichneten Gebilden auseinander.¹⁵

Eine Auffassung, die teilweise mit derjenigen Husserls in Verbindung gebracht werden kann, wird 1910 von E. Cassirer vertreten. Die traditionelle, auf Aristoteles zurückgreifende Lehre der Begriffsbildung wird von ihm deshalb in Frage gestellt, weil sie dazu führt, dass der konkr. Gehalt des Wirklichen zum «oberflächlichen Schema» herabgesetzt wird.¹⁶ Im Gegensatz dazu gilt es den Begriff als «erzeugende Grundrelation» zu verstehen, die das Prinzip der «Form der Reihenbildung» bestimmt, nach der die Glieder einer Reihe geordnet und eindeutig be-

stimmt werden.¹⁷ «Abstraktion» bedeutet somit «begriffliche Funktion», und eine solche ↑Funktion erweist sich zunächst als grundlegend bei der Begründung des Zahlbegriffs, dann aber auch für den gesamten Aufbau der Wissenschaften – sogar für die ↑Kulturwissenschaften, indem die funktionale Begriffsbildung auch die Bestimmung des ↑Besonderen durch das Allgemeine gewährleistet.¹⁸

In der Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jh. wird auch die Tendenz manifest, die im dem Titel eines berühmten Buches von J. Wahl prägnant zusammengefasst ist: *Vers le concret* (Hin zum Konkreten). Im Gegensatz zur logisch-mathematischen Bestimmung der abstr. Begriffe im Sinne Freges, Husserls und Cassirers wird die Konkretheit in den Vordergrund gerückt, und zwar in nachdrücklicher Distanzierung von einem bedrohlichen «Intellektualismus», der die lebendige Erfahrung der konkreten menschlichen Subjekte preisgibt. ↑Lebensphilosophie, ↑Existenzialismus und hermeneutische Philosophie (↑Hermeneutik) hätten sich von dieser Tendenz genährt.

Eine der prägnantesten Formulierungen dieses Drangs nach dem Konkreten ist im ↑Pragmatismus von W. James spürbar, einem Philosophen, der auch innerhalb der post-analytischen Philosophie wiederentdeckt wurde.¹⁹ James betont, dass der Pragmatismus sich gegen die «Abstraktion» wende und an der lebendigen Konkretheit der ↑Tatsachen festhalte. Die Rolle des Abstrakten will er indes nicht leugnen: Es geht vielmehr darum, «abstr. Ideen» als die Luft zu betrachten, die für die im Wasser des Lebens schwimmenden Menschen unentbehrlich sei.²⁰ Auch der pragmatistische Wahrheitsbegriff erhält damit seinen eigentlichen Sinn: Die ↑Wahrheit wird als ein Prozess verstanden; sie darf keine endgültige abstr. «Version» der Welt im Sinne eines in sich geschlossenen Ganzen bieten, sondern nur eine konkre. ↑Interpretation, welche die Zukunft keineswegs vorab determiniert.²¹

Aubenque, P./L. Oeing-Hanhoff, 1971, Abstrakt/konkret. In: HWbPh, Bd. 1. – Berkeley, G., 1949, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. In: The Works of G. Berkeley, ed. A. A. Luce/T. E. Jessop, vol. II, London. – Cassirer, E., 2000, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Unters. über d. Grundfragen d. Erkenntniskritik, Hamburg (= ECW 6). – Croce, B., 1971, Logica come scienza del concetto puro, Bari. – Frege, G., 1987, Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Unters. über d. Begriff d. Zahl, hg. v. J. Schulte, Stuttgart. – Hegel, G. W. F., 1959, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg. – Husserl, E., 1922, Logische Untersuchungen, 2 Bde., Halle. – James, W., 1994, Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode, hg. v. K. Oehler, Hamburg. – Kant, I., 1923, Logik. Ein Hb. zu Vorlesungen, hg. v. G. B. Jäsche. In: Kants GS, hg. v. d. Königl. Preuß.

Akad. d. Wiss., Berlin. – Leibniz G. W., 1962, Nouveaux Essais sur l'entendement humain. In: Sämtl. Schr. u. Briefe, hg. v. der Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Reihe VI, Bd. VI, Berlin. – Locke, J., 1979, An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. A. Niddich, Oxford. – Mill, J. St., 1974, A System of Logic Ratiocinative and Inductive. In: Collected Works of J. St. Mill, ed. J. M. Robson, Vol. VIII, London. – Mugnai M., 1976, Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz, Milano. – Ockham, G. de, 1974, Summa logicae, hg. v. P. Boehner. In: Opera philosophica, Bd. I, St. Bonaventure. – Putnam, H., 1995, Pragmatism. An Open Question, Oxford.

¹ Vgl. Aristoteles, Met. XI, 1061a 28 ff. – ² Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theologica, I, 85, a. 1. – ³ Vgl. Ockham 1974, 16 f. – ⁴ Vgl. Locke 1979, 166, 420. – ⁵ Vgl. Mugnai 1976, 130 ff. – ⁶ Vgl. Leibniz 1962, 127. – ⁷ Vgl. Berkeley 1949, 33 ff. – ⁸ Vgl. Kant 1923, 94 f. – ⁹ Vgl. ebd., 100. – ¹⁰ Vgl. Hegel 1959, § 164. – ¹¹ Vgl. Croce 1971, 26 ff. – ¹² Vgl. Mill 1974, 649–662. – ¹³ Vgl. Frege 1987, 94 ff. – ¹⁴ Vgl. Husserl 1922, Bd. I, 148 ff. – ¹⁵ Vgl. Husserl 1922, Bd. I, 156 f. – ¹⁶ Vgl. Cassirer, ECW 6, 18. – ¹⁷ Vgl. ebd., 14. – ¹⁸ Vgl. ebd. – ¹⁹ Vgl. Putnam 1995, bes. 19 ff. – ²⁰ Vgl. James 1994, zu Beginn d. 4. Vorl. – ²¹ Vgl. James 1994, gegen Ende d. 7. Vorl.

Massimo Ferrari

Abstraktion – 1 *Zum Begriff*: Im erkenntnistheoretischen Sinne ist Abstraktion (A.) – aus dem lat. *abstrahere* – die Operation, durch die ein gewisser Aspekt der Wirklichkeit von anderen, mit ihm verbundenen Aspekten getrennt wird und als Objekt der Betrachtung, der Untersuchung, der ↑Erkenntnis ausgewählt wird. In eher logisch-ontologisch orientierter Bedeutung ist A. die Operation, durch die eine ↑Eigenschaft oder ein Aspekt der ↑Wirklichkeit von den Aspekten bzw. Gegebenheiten der Wirklichkeit geschieden wird, die ersterem als Stütze oder als Faktor der Realisierung seiner Existenz dienen. Genauer besteht die A. aus zwei Funktionen: (i) in der *Isolierung* der gewählten Sache von anderen, mit denen sie in Verbindung steht, und in ihrer Annahme als spezifisches Objekt der Behandlung; (ii) in der *Verallgemeinerung*, die der gewählte – allen Entitäten, von denen er isoliert worden ist bzw. durch die er sich verwirklicht, ungeachtet ihrer Verschiedenheit gemeine – Aspekt erreicht.

Die Debatte, welche die ganze Geschichte der Philosophie von der Antike bis heute durchzieht, betrifft v. a. die Natur dieser Verallgemeinerung: ob sie nur logisch oder auch ontologisch ist, ob sie nur mental oder auch real, nur psychologisch-subjektiv oder auch objektiv ist. Die A., wesentlich als eine Unternehmung des Geistes betrachtet, schafft Allgemeinheit bzw. Begriffe, denen in der syntaktisch-grammatikalischen Terminologie der Sprache prädikative Ausdrücke entsprechen. Nimmt man einen – entsprechend *Attribuierung* («a ist p») oder *Relationierung* («a, b, c, stehen im Zusammenhang R») – aus der Verbindung zwischen einem Subjekt und einem

Prädikat geformten Elementarsatz, so schreibt die linguistische Morphologie der A. die *Funktion des Prädikats* zu, und zwar im Unterschied zu derjenigen des Subjekts. Während letztere die Aufgabe hat, eine individuelle (materielle oder ideelle) unzweideutige und unverwechselbare Wirklichkeit zu bezeichnen, dient die Prädikatsfunktion zur Betrachtung der Wirklichkeit in einer verallgemeinernden ↑Perspektive, die für eine Pluralität von Individuen passen bzw. gelten kann. In der modernen Prädikatenlogik (↑Logik) wird die A. mit dem Abstraktor-Symbol x bezeichnet. Es bestimmt die Operation, die durch die Anwendung sprachlicher Invarianten in Ausdrücken, die eine oder mehrere Variablen enthalten, einen neuen, abstrakten Ausdruck erzeugt, der je nach der ausgewählten Nomenklatur eine Menge, eine Klasse, eine Relation, eine Funktion oder einen prädikativen Ausdruck benennt.

Die Bedeutung der A. muss von derjenigen der *Analyse* unterschieden werden, bei der das Interesse vorherrscht, gewisse Teile oder Elemente von einer gegebenen Menge zu scheiden, zu extrapolieren und ihre Verschiedenheit in Bezug auf die Menge zu betonen. Bei der A. überwiegt hingegen in dem Sinne ein synthetischer Charakter, dass die Bestandteile, die durch sie aus einer gegebenen Gesamtheit extrapoliert worden sind, unterschieden und hervorgehoben werden, um diese Gesamtheit einheitlicher und kohärenter werden zu lassen. Wegen dieses Vorwiegens der synthetischen Funktion im Vergleich zur analytischen kann die A. gleichzeitig zum einen die Isolierung eines Aspekts oder einer Qualität aus der Menge der Daten bedeuten, in der diese unmittelbar erfahren und repräsentiert werden, zum anderen die Transformation dieses getrennten Elements in das Subjekt eines Satzes oder eines ↑Urteils, dem sie so den Wert eines autonomen und unabhängigen Elements verleiht und das sie zum – nicht abgeleiteten sondern vorausgesetzten Prinzip des ↑Denkens und der Wirklichkeit macht.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Im Konzept ‹A.› waren seit seiner Entstehung immer zwei verschiedene Aspekte – ein eher logisch-epistemologischer und ein eher ontologischer miteinander verwoben, unterschieden oder auch entgegengesetzt. Das lat. Wort *abstractio* übersetzt bei Boethius den griech. Ausdruck *ta eks aphaireseos* (durch ‹Trennung› erzeugte Entitäten). In der Physik des Aristoteles sind diese die mathematischen Seienden, weil sie als von der Materie und von den ihnen ansonsten entsprechenden Sinneswahrnehmungen abstrahiert aufgefasst werden. Während die Mathematik im platonischen ↑Idealismus zum eigentlichen

Gegenstand für sich selbständig existierende und reine, intelligible Entitäten hat und deshalb die Welt der Ideen betrifft, gehört sie bei Aristoteles in dem Maße zur physischen Welt, in dem diese aus Seienden besteht, zu denen Raum gehört und die in Zahlengrößen bestimmt werden können. Aber die Mathematik unterscheidet sich von der Physik nicht nur, weil sie in ihrer Erkenntnis von Sinnesqualitäten wie Farbe, Geruch und Geschmack der Sachen abstrahiert – von ihnen abstrahiert auch die Physik; die Mathematik abstrahiert darüber hinaus von der Bewegung, die nach Aristoteles¹ das Merkmal schlechthin der physischen Welt ist.

Ta eks aphaireseos sind die mathematischen Seienden, die durch einen Prozess der Trennung von den physisch-sinnlichen Qualitäten erreicht worden sind. Sie umfassen sowohl die geometrischen als auch die arithmetischen Entitäten, die ihrerseits durch verschiedene Grade von A. verknüpft sind: Während der geometrische Punkt im Raum verortet wird, ist der mathematische, der als rein quantitative Größe gilt, wegen seiner Unabhängigkeit von jeglicher Verortung in einem bestimmten Raum abstrakter als ersterer. Alle mathematischen Gegenstände sind nach Aristoteles keine ↑Substanzen; sie existieren vielmehr ‹in A.› (*en aphairesei*²) und nicht für sich selbst (*kat'auta*).

Bei Platon hat das Verb *aphairein* im Unterschied zu Aristoteles keine technisch-philosophisch bestimmte Bedeutung. Es weist generell auf die Unterscheidung zwischen etwas und einem anderem hin. So wird in der *Politeia*³ ‹*aphairein*› benutzt, um die Trennung der ↑Idee des Guten von anderen Ideen zu bezeichnen, und es ist synonym mit Verbformen wie *chorizein*, das z. B. im *Phaidros*⁴ von Platon gebraucht wird, um die Trennung zwischen Körper und Seele zu bezeichnen. *Chorizein* wird auch von Aristoteles in einer spezifischen Bedeutung wieder aufgenommen: Das Verb bezeichnet in kritischer Absicht das Unterfangen der Platoniker, die sinnliche Welt von derjenigen der Ideen zu trennen und letzterer willkürlich ein selbständiges und substantielles Leben zuzuschreiben. So wird schon bei Aristoteles die Bedeutungsambivalenz des Ausdruck festgelegt, die in der lat. und in den rom. Sprachen das Wort (*abstractio, abstraction, astrazione*) annehmen wird: ‹A.› bezeichnet das, was durch einen mentalen Akt vom Sinnlichen getrennt wird, aber auch das, was insofern real abstrakt ist, als es *für sich* in einem unabhängigen, autonomen Zustand existiert.

2.2 Dies erklärt, warum die Frage der A. in der scholastischen Philosophie mit der Frage der Realität bzw. Nichtrealität der ↑Universalien zusammengefallen

ist und warum man in dieser Tradition unterschieden hat zwischen einer ‹formalen A.› (*abstractio formalis*), die – von Sinnesrepräsentationen in Raum und Zeit ausgehend – Universalbegriffe (*formae*) bildet, und einer ‹einfachen oder vollständigen A.› (*abstractio simplex* oder *totalis*), die, da sie sich von raumzeitlichen ↑Repräsentationen trennt, das, was in der Wirklichkeit unveränderlich, notwendig und universal ist, zu erreichen fähig ist. Dem ↑Realismus der thomistischen Tradition, der in der A. die Fähigkeit des *intellectus agens* sieht, sich in der Erzeugung der Universalien mit Gott zu identifizieren, steht der ↑Nominalismus Ockhams gegenüber; dieser fasst die A., in der sich Universalbegriffe bilden, als eine Art von Fiktion auf, weil es keinen Hinweis des Begriffes auf eine objektive und metaphysische Realität des Universalen gibt; der ↑Begriff ist nur ein ↑Zeichen, ein Name, der synthetisch viele Individuen derselben Art bezeichnen kann: Die abstrakte Erkenntnis entspricht der Abstrahierbarkeit des Universalen aus den Vielen. Diese Bedeutung der A. als der mentalen Generalisierung eines in einem besonderen Individuum existierenden und bei anderen auch anwesenden Aspekts sollte in der modernen Philosophie vorherrschend werden – nicht nur im ↑Empirismus, sondern auch im ↑Rationalismus. Als erhellendes Beispiel kann hier die enge Verbindung gelten, die Locke zwischen der allgemeine Ideen erzeugenden A. und der symbolischen Funktion der Sprache behauptet hat. «This is called *Abstraction*, whereby Ideas taken from particular Beings, become general Representatives of all of the same kind; and their Names general Names, applicable to whatever exists conformable to such abstract Ideas». ⁵

2.3 Um die komplexe Verfasstheit und die Vielfältigkeit der Bedeutungen von ‹A.› in der zeitgenössischen Kultur zu verstehen, muss man auf die Bedeutungsumkehrung zurückverweisen, die Hegel hinsichtlich des Paares ↑‹abstrakt-konkret› gegenüber der philosophischen Tradition vorgenommen hat. Während ‹konkret› zuvor einzelne, durch die Sinne wahrnehmbare Gegebenheiten bezeichnet und ‹abstrakt› eine Mannigfaltigkeit von Einzelem unter sich versammelt hat, nimmt ‹abstrakt› bei Hegel die Bedeutung von etwas Einfachem und ‹konkret› diejenige von etwas Komplexem an. Die wahre Wirklichkeit ist für Hegel immer konkret, weil sie aus der Synthese mehrerer – widersprüchlicher – Aspekte besteht; als solche ist sie von einer Vernunft erkennbar, die fähig ist, dialektisch zu denken. A. ist dagegen der Akt eines ↑Geistes, der sich nicht als *Vernunft*, sondern als *Verstand* (↑Vernunft/Verstand) darstellt und funktioniert und so durch Akte der ‹Trennung

bzw. ‹Vereinzelung› besondere Aspekte einer konkreten Allgemeinheit erkennt. Die A. bildet deswegen für Hegel nicht nur eine partielle und trügerische Weise, die Gegenstände zu erkennen, sondern auch eine partielle und trügerische Weise des Subjekts, sich selbst zu erkennen und vorzustellen: A. ist in diesem Sinne Funktion einer ↑Subjektivität, die ihre Identität nicht auf die Beziehung mit dem anderen ↑Subjekt, sondern auf die intellektualistische Identität des ‹Ich denke› gründet. Hegel schreibt der A. einen Sinn zu, der gleichzeitig logisch und anthropologisch ist. ‹Dialektische Vernunft› ist bei Hegel das Synonym von ↑*Geist* als Subjektivität, die in dem anderen sich selbst findet, während ‹Verstand› das Synonym jener Subjektivität ist, die sich selbst in ihrem eigenen, von den anderen getrennten Selbstbewusstsein findet. Hieraus rührt die für die Hegelsche Philosophie eigentümliche Verbindung zwischen A.-theorie und idealistischer Theorie des Geschehens der ↑Geschichte – jener Theorie, die die Bildung und die Aufeinanderfolge der historischen Epochen und der Völker erklärt, indem sie die Epochen jeweils durch die archetypische Selbstrepräsentation menschlicher Subjektivität charakterisiert. Deswegen haftet der A. in Hegels Idealismus nicht nur eine logisch-geistige Bedeutung an – in dem Sinne, dass sie einen Akt der Intervention und eine subjektive Bearbeitung der Wirklichkeit bezeichnet –, sondern die A. nimmt dadurch auch eine praktisch-reale Bedeutung an, dass sie auf Selbstrepräsentationen der individuellen und kollektiven Subjektivität verweist, die trotz – oder vielmehr wegen – ihrer Partikularität die vielen Konfigurationen der Zivilität ins Leben rufen. An der A. hebt die hegelianische Philosophie statt des Aspekts der Generalisierung und der Verallgemeinerung – wie in der klassischen Tradition des Empirismus und des Rationalismus – denjenigen der Trennung und der Spaltung hervor.

2.4 Im Horizont dieser der A. von der dialektischen Philosophie Hegels zugeschriebenen Bedeutung radikalisiert K. Marx in der Reifephase seiner gedanklichen Entwicklung die Verbindung zwischen A. und Wirklichkeit. Eine A. ist ‹praktisch wahr›, wenn sie nicht den logisch-erkenntnismäßigen Prozess forschender Subjektivität, sondern das Tun, die Lebensform einer Pluralität von Subjekten charakterisiert, bzw. wenn, wie in der modernen ↑Gesellschaft, die A. die ↑Arbeit der Wirtschaftssubjekte charakterisiert, die – indem sie ihre Arbeitskraft verkaufen – in eine vom Kapital abhängige Arbeitsbeziehung eintreten. A. verwirklicht sich effektiv mit dem Übergang der Beziehung zwischen Arbeitskraft und Kapital von der ‹formalen Subsumtion› zur ‹realen Subsum-

tion»: Die Arbeiterklasse wird nicht nur juristisch vom rechtlichen Eigentum am Reichtum, den sie erzeugt, getrennt und des Eigentums beraubt, sondern sie wird sogar auch vom Arbeitsprozess enteignet; sie ist in eine hierarchische und/oder technologische Organisation der Produktion eingefügt, die ihr die Kontrolle und den Sinn der eigenen Arbeit entzieht; sie wird nicht nur vom Tauschwert, sondern auch vom Gebrauchswert der Arbeit enteignet. Die reale Subsumtion der Arbeitskraft unter das Kapital führt die Wirklichkeit der abstrakten Arbeit herbei, d. h. die Zuteilung von immer mechanischen fremdbestimmten Arbeitsleistungen, deren Qualität und Intentionalität sich dem Bewusstsein der Arbeiter entzieht. Die *abstrakte Arbeit* wird die reale, objektive ↑Substanz, auf die die Marxsche Arbeitswerttheorie hinweist. So gesehen wird das Aufkommen *der realen A.* die unentbehrliche Bedingung, um den – auch von Hegel stammenden – Zirkel des Vorausgesetzten und des Gesetzten schließen zu können, der nach Marx das Maß seiner Definition von Wissenschaft zusammenfasst.⁶ Für Hegel war «das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.»⁷ In der Sichtweise des Marxschen *Kapital* verwandelt sich diese Auffassung der Wissenschaft in eine logisch-ontologische Phänomenologie, bei der die Verbindung zwischen logischer und realer A. zentral ist. Was am Anfang einer Darstellung, die von der gängigen Erfahrungswelt ausgeht, nur als *logische A.* erscheint, die von der gedanklichen Verallgemeinerung des Forschers abhängt (hier: die Hypothese der gleichen und allgemeinen Arbeit als Maß des Austauschpreises der Waren), erweist sich tatsächlich in notwendigen Übergängen, die von den eher direkt wahrnehmbaren Gestalten der Erfahrung in die tiefere Textur führen, als *reale A.*, die nicht von der Tätigkeit des Geistes eines Einzelnen, sondern von der praktischen ↑Tätigkeit aller Menschen erzeugt wird. Diese besondere Art und Weise, A. und Realität zu verbinden, bleibt im Unterschied zur modernen Philosophie, die dazu tendiert, die Wirklichkeit der konkreten Welt vorwiegend der Unwirklichkeit des Abstrakten entgegensetzen, auf Hegel und Marx beschränkt.

2.5 Im Rahmen seiner Erneuerung des Empirismus schreibt J. S. Mill: «the formation [...] of a concept does not consist in separating the attributes which are said to compose it, from all other attributes of the same objects [...] But [...] we have the power of fixing our attention on them, to the neglect of the

other attributes».⁸ In seiner Methodologie der Experimentalforschung in *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* im 3. Buch «Von der Induktion» untersucht Mill die «Induktion als die Geistesverrichtung [...], durch die man allgemeine Wahrheiten entdeckt und beweist».⁹ Das, was Bacon und Locke «Abstraction genannt haben», soll sich «streng logisch als Beschreibung» erweisen. Wie aber ist «*Verallgemeinerung aus der Erfahrung*»¹⁰ möglich? Zwar schreibt Mill der *Beobachtung* den ersten Rang unter den «Hilfsverrichtungen» der Induktion zu; doch kommt auch er nicht umhin, die «zweite Säule» – die *Ratiocinatio* – zu berücksichtigen. Der Verteidiger der durch ↑Induktion gewonnenen Empirizität der Wissenschaft räumt ein: «Wir können nicht eine ↑Tatsache beschreiben, ohne mehr als die Tatsache vorauszusetzen. Die Wahrnehmung ist nur die Wahrnehmung eines einzelnen Dinges; aber sie beschreiben, heißt einen Zusammenhang zwischen ihr und jedem anderen Dinge behaupten, das irgend einer der gebrauchten Ausdrücke entweder bezeichnet oder mitbezeichnet.»¹¹ Die Folge ist, dass sich die Analyse dem Problem der «abstrakten Ideen» zuwenden muss, denn es gibt «etwas von der Art wie allgemeine Vorstellungen, oder Vorstellungen vermittelt deren wir allgemeine Gedanken bilden können», z. B. «wenn wir aus einer Gruppe von Erscheinungen eine Klasse bilden»; Induktion kann «ohne allgemeine Vorstellungen nicht von Statten gehen»; jede allgemeine Vorstellung kommt «durch A. aus Einzeldingen» zustande¹², so kann auch die «induktive Logik» ohne eine Theorie des «naming», des «Benamens», als Ergänzung der «Beobachtung» und der A. und ohne «*Auslegung* von Induktionen» nicht auskommen.¹³

Im Rahmen seiner ↑Lebensphilosophie setzt H. Bergson der Zeit der Wissenschaft und deren «abstrakten und generellen Ideen»¹⁴ die Intensität der Intuition und die konkrete Zeit des Bewusstseins und der Dauer entgegen. G. Gentile und B. Croce spielen im Rahmen des italienischen Idealismus die Konkretheit des konkreten Denkens «*in actu*» gegen die A. eines bereits gedachten Denkens aus, das zu einer bloßen «Tatsache» verfällt (Gentile); Croce stellt den konkreten Begriff als immanentes Universale der immer neuen und verschiedenen Darstellungen der Welt der Geschichte und der Natur gegen die Abstraktheit der Kenntnisse und der theoretischen Schemata in ihrer Trennung vom individuellen ↑Leben. Nur bei Husserl und in der phänomenologischen Kritik der positivistischen Wissenschaft lehnt man die Zurückführung der A. zur bloßen Induktion (verstanden als gedankliche Verallgemeinerung, die aus der einzigen Realität der individuel-

len und sinnlichen Erfahrungsinhalte hervorgeht) ab und man betont wieder die selbständige Qualität und Objektivität des Intelligiblen in Bezug auf individuelle Daten. «Während der rote Gegenstand und an ihm das gehobene Rotmoment erscheint, meinen wir vielmehr das eine identische Rot, und wir meinen es in einer neuartigen Bewusstseinsweise, durch die uns eben die Spezies statt des Individuellen gegenständlich wird».¹⁵ Die Diskussion über die doppelte Wertigkeit der A. nimmt auch in der damaligen Kultur wieder zu. Es ist kein Zufall, dass Ch. S. Peirce wieder eine zweifache Funktionsbestimmung des Wortes vorschlägt: A. als auswählende Operation einerseits, als Zuschreibung eines eigenständigen Sinnes zu abstrakten Entitäten andererseits. «The most ordinary fact of perception, such as \langle it is light, \rangle involves precise abstraction, or prescission. But hypostatic abstraction, the abstraction which transforms \langle it is light \rangle into \langle there is light here \rangle , which is the sense which I shall commonly attach to the word abstraction [...] is a very special mode of thought. It consists in taking a feature of a percept or percepts (after it has already been prescinded from the other elements of the percept) so as to take propositional form in a judgment».¹⁶

Auch K. R. Popper weist die empiristisch-instrumentalistische Ansicht (à la Berkeley) der A. zurück, der zufolge die abstrakten Theorien nur Instrumente zur Voraussage beobachtbarer Phänomene sind. Auch die eher singulären Behauptungen transzendieren laut Popper die \uparrow Erfahrung, weil es nie eine \langle Tatsache \rangle außerhalb einer Theorie, die sie auslegt, gibt: «all universals are dispositional, they cannot be reduced to experience».¹⁷ Universalien werden gebraucht, um das gesetzmäßige Verhalten von Sachverhalten, die sie bezeichnen, auszudrücken; die Gesetze jedoch sind nicht überprüfbar, sie transzendieren die Erfahrung, und es ist deshalb unmöglich, einen Universalbegriff in rein empirischen oder Beobachtungs-Termen zu bestimmen.

Roberto Finelli

3 Abstraktion unter einer Gleichheit – Moderne Abstraktionstheorie

Ein Typ von A. wird charakteristischerweise unter einer Gleichheit ausgeführt. Er gewinnt vornehmlich in der um 1900 massiv einsetzenden Kontroverse um die Organisation mathematisch-logischer Kernbegriffe an Kontur und Bedeutung.¹⁸ Da Gleichheiten jedoch in allen Bereichen ge- bzw. erfunden werden (können), ergibt sich ein *uneingeschränktes* Anwendungsfeld für diese Operation.

3.1 Strukturelle Beschreibung

A.szenarien bestehen (in materialer Redeweise) aus vier Komponenten: einem Bereich Φ von Konkreta, einer auf dem Bereich Φ bestehenden Gleichheit Π , einem Bereich K von Abstrakta und einer zwischen den Konkreta und den Abstrakta bestehenden Darstellungsbeziehung Δ . Die folgende Tabelle (s. Tabelle nächste Seite) exemplifiziert derartige Szenarien (unter Inkaufnahme verbaler Härten und Künstlichkeiten) in einer Weise, die ihre bereichsübergreifende Präsenz anzeigen und zu Ergänzungen anregen soll:

(1) *Tabelle* (s. Seite 24).

Die zwischen den Komponenten herrschenden Zusammenhänge sollen mit Hilfe der folgenden Pfeilfigur (nächste Seite) entwickelt werden; aus Gründen der intuitiven Nachvollziehbarkeit und der Kürze wird dabei die materiale Redeweise häufig der formalen vorgezogen:

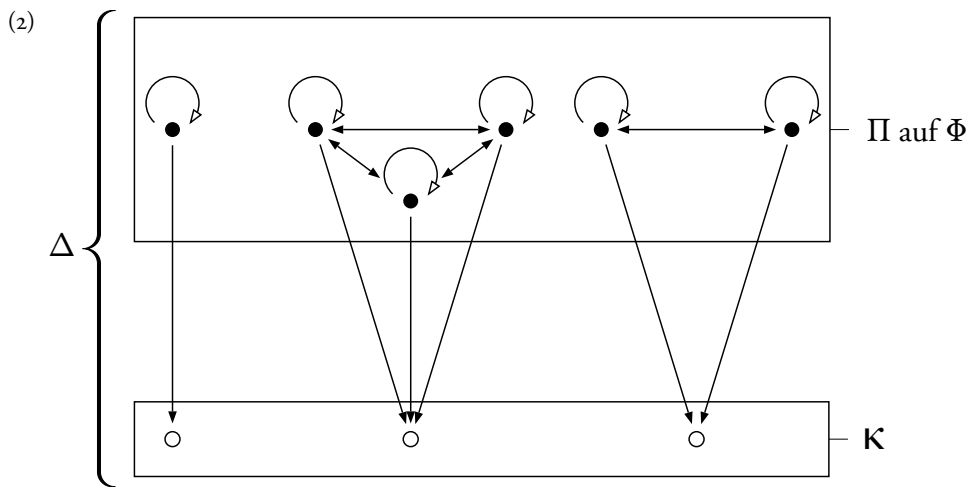
(2) *Pfeilfigur* (s. Seite 24).

Der von der Gleichheit in ihrem Bereich erzeugte (Sicht-)Befund – nach außen geschlossene Gesellschaften mit lückenloser Vernetzung im Innern – lässt sich so ausdrücken: Ein Objekt steht zu einem Objekt in Π genau dann, wenn das erst- und das zweitgenannte Φ -Dinge sind und ein beliebiges Objekt zu dem erstgenannten dann und nur dann in Π steht, wenn es auch zu dem zweitgenannten in Π steht. Sei eine mit Folgerungs- und Beweisbarkeitskonzept versehene Sprache S erster Stufe gegeben, die Π als zwei- und Φ als einstelligen Prädikator enthält; dann lässt sich (in formaler Redeweise) definieren: Π ist auf Φ Gleichheitsprädikator von S genau dann, wenn in S die Π und Φ betreffende Formel

$$(3) \quad \wedge \omega \wedge \xi (\omega \Pi \xi \leftrightarrow \Phi(\omega) \wedge \Phi(x) \wedge \wedge \zeta (\zeta \Pi \omega \leftrightarrow \zeta \Pi \xi))$$

beweisbar ist. Aus (3) resultieren unmittelbar die bekannten Eigenschaften relativer Gleichheiten, die sich anhand der Pfeilfigur unschwer nachvollziehen lassen. Nur Φ -Objekte stehen zueinander in Π : *Geschlossenheit*. Alle Φ -Dinge stehen zu sich selbst in Π : *Reflexivität*. Zu jedem Φ -Objekt gibt es ein Ding, das zu ihm oder zu dem es in Π steht: *Feld*. Steht ein Objekt zu einem Objekt in Π , dann gilt auch die Umkehrung: *Symmetrie*. Steht ein Ding zu einem Ding in Π , steht ein Ding zu dem zweitgenannten ebenfalls in Π , dann sind auch das erst- und das drittgenannte Objekt durch Π verbunden: *Rechtskomparativität*. Bei der *Links-komparativität* rückt das Vergleichsglied in den Vorbereich von Π . Steht ein Objekt in Π zu einem Objekt, das seinerseits zu einem Objekt in Π steht, dann gilt Π auch zwischen dem erst- und dem letztgenannten bzw. zwischen dem letzt- und dem erstgenannten: *Transiti-*

(1) Konkreta Φ	Gleichheit Π	Darstellung Δ	Abstrakta K
Körper	gleichschwer	besitzen	Gewichte
Lebewesen	artgleich	angehören	Arten
Körper	gleichwarm	aufweisen	Temperaturen
Waren	tauschgleich	ausgezeichnetsein	Werte/Preise
Individuen	rollengleich	innehaben	Rolle
Linien	parallel	anzeigen	Richtungen
Ziffern	konstruktionsgleich	repräsentieren	Zahlen
Aussageformen	extensionsgleich	darstellen i. e. S.	Klassen
Handlungen	vollzugsgleich	instanzieren	Schemata
Vorkommnisse	realisierungsgleich	realisieren	Typen
Prädikatoren	synonym	bedeuten	Begriffe
Nominatoren	bezeichnungsgleich	bezeichnen	Gegenstände
Aussagen	beschreibungsgleich	beschreiben	Sachverhalte



vität bzw. Zirkularität. – Auch Kombinationen der genannten Eigenschaften, z. B. Geschlossenheit, Reflexivität und Rechtskomparativität oder Feld, Symmetrie und Transitivität, genügen zur Definition der relativen Gleichheit.

Die Darstellungsbeziehung Δ besitzt drei Eigenschaften: Jedes Konkretum Φ stellt wenigstens ein Abstraktum K dar: *Existenz*. Stehen Konkreta Φ in der Darstellungsrelation Δ zu Abstrakta K , dann fallen Konkretgleichheit und Abstraktidentität zusammen: *Korrelation*. Kein Konkretum Φ wird seinerseits dargestellt: *Differenz*. Damit gilt insbes., dass jedes Konkretum Φ genau ein Abstraktum unter Π darstellt. Man ist mithin berechtigt, von *dem* durch ein Konkretum dargestellten Abstraktum zu sprechen. Sei wiederum der beanspruchte Sprachrahmen S gegeben, wobei Δ mit Π und Φ Darstellungsprädikator von S ist und κ zu den einstelligen Funktoren von S zählt, dann soll κ bezüglich Π , Φ , Δ *abstraktiver einstelliger Funktor* von S sein, falls die Formel

$$(4) \quad \wedge \omega (\Phi(\omega) \rightarrow \wedge \xi (\kappa(\omega) = \xi \leftrightarrow \omega \Delta \xi))$$

in S gilt. Wenn κ bezüglich Π , Φ , Δ *abstraktiver einstelliger Funktor* von S ist, dann stehen Konkreta Φ genau dann in der Gleichheit Π , wenn die durch sie dargestellten Abstrakta K identisch sind:

$$(5) \quad \wedge \omega \wedge \xi (\Phi(\omega) \wedge \Phi(\xi) \rightarrow (\xi \Pi \omega \leftrightarrow \kappa(\omega) = \kappa(\xi)))$$

Die Attraktivität dieser «Umverteilung»¹⁹ besteht zum einen darin, dass sie ein charakteristisches und damit auch positives *Identitätskriterium* für Abstrakta bereitstellt: Auf Basis der Konkretgleichheit kann über Abstraktidentität befunden werden. Zum anderen erfahren die Substituierbarkeitsverhältnisse *Vereinfachung*: Gleichheiten Π erlauben Substitutionen nur in Π -invarianten Kontexten, Identitäten bieten demgegenüber unbeschränkte Durchlässigkeit. Erst das Zusammenspiel der soeben erwähnten Invarianz mit der Gleichheit führt auf die Pointe von A. Invariant ist eine Eigenschaft bezüglich einer Relation genau dann, wenn die Eigenschaft, falls sie einer beliebigen Gegebenheit zukommt, auch jeder Entität eignet, zu der diese Gegebenheit in der Relation steht. Formal: Sei S Sprache erster Stufe, Π

zweistelliger Prädikator und B Formel von S , in der höchstens die S -Variable ω frei ist, dann ist B *invariant bezüglich* Π in S , falls die Formel

$$(6) \quad \Lambda \omega \wedge \xi (B \wedge \omega \Pi \xi \rightarrow [\xi, \omega, B])$$

in S beweisbar ist; dabei wird mit $\langle [\dots, \dots, \dots] \rangle$ die Wendung \langle das Ergebnis der Substitution von ... für ... in ... \rangle abgekürzt. Π ist nun auf Φ genau dann Gleichheitsprädikator von S , wenn gilt: Für alle geschlossenen S -Terme ϑ_1, ϑ_2 ist die Aussage $\vartheta_1 \Pi \vartheta_2$ in S genau dann beweisbar, wenn die Formeln $\Phi(\vartheta_1)$ und $\Phi(\vartheta_2)$ gelten und wenn für alle Π -invarianten Formeln B von S auch

$$(7) \quad [\vartheta_1, \omega, B] \leftrightarrow [\vartheta_2, \omega, B]$$

zutrifft. Kurz: Π ist genau dann Φ -relative Gleichheit, wenn ein Objekt dann und nur dann zu einem Objekt in Π steht, falls das erst- wie das letztgenannte Φ -Dinge sind und wenn sie vermöge der bezüglich Π invarianten Eigenschaften B ununterscheidbar sind. Für Identitäten gilt das *principium identitatis indiscernibilium* (\uparrow Identität/Diversität), für Gleichheiten ist das *principium aequalitatis indiscernibilium per (formulas) invariantes* in Kraft.

Will man von den Konkreta Invariantes aussagen, dann prädiziert man dieses von den Abstrakta, die den Konkreta zugeordnet sind; dabei sind zugleich – soll die Nivellierung von Konkreta und Abstrakta vermieden werden – die invarianten Attribute zu *adjustieren*. Ein (einfachheitshalber einstelliger) Prädikator Ψ^* ist auf dem beschriebenen Hintergrund ein zu Π -invariantem B *adjustierter Prädikator* von S , wenn die Formel

$$(8) \quad \Lambda \xi (\Psi^*(\xi) \leftrightarrow \forall \omega (\kappa(\omega) = \xi \wedge B))$$

in S beweisbar ist. Material gesprochen: Das adjustierte Attribut trifft auf ein Abstraktum genau dann zu, wenn die invariante Ausgangseigenschaft auf ein das Abstraktum darstellendes Konkretum zutrifft. Der abstraktive Bereichsprädikator K stellt sich als Adjustierung des konkretiven Bereichsprädikators Φ heraus.²⁰

$$(9) \quad \Lambda \xi (K(\xi) \leftrightarrow \forall \omega (\kappa(\omega) = \xi \wedge \Phi(\omega)))$$

Damit ist ein Zusammenhang zwischen Abstrakta und Konkreta offengelegt, der bei der Behandlung von Existenz- und Unabhängigkeitsfragen beste Dienste leistet.

3.2 Einführung durch Abstraktion

Zur Illustration der strukturellen Beschreibung ist ein Beispiel für Einführungen durch A. und darauf gründende abstraktive Rede zu betrachten (\uparrow Begriff).

Ein Sprachphilosoph möge für den Bereich der (einfachheitshalber einstellig) Prädikatoren Synonymie erfolgreich als Gleichheit charakterisiert haben.

Er stellt fest, dass Eigenschaften wie etwa Exemplifizierbarkeit oder Exempelfreiheit von jeweils synonymen Prädikatoren gelten: \langle ... ist-Kirschtomate \rangle ist exemplifizierbar; und ebenso sind es Synonyme wie \langle ... ist-Cherrytomate \rangle oder \langle ... ist-Cocktailtomate \rangle . Exemplifizierbarkeit ist also invariant bezüglich Synonymie, im Unterschied zu Buchstaben- oder Silbenanzahl. Mit Hilfe von synonymieinvarianten Attributen lassen sich synonyme Prädikatoren nicht unterscheiden. Um nun ausdrücklich zu machen, dass man über Prädikatoren synonymieinvariant reden will, kann man den Funktor \langle der-Begriff-zu (...) \rangle etablieren. Zur Schaffung eines geeigneten Hintergrunds mag man für die Bedeutungsrelation Existenz, Korrelation und Differenz fordern; dann lässt sich \langle durch A. \rangle (bedingt) definieren:

$$(10) \quad \Lambda x (\text{Prädikator}(x) \rightarrow \Lambda y (\text{der-Begriff-zu}(x) = y \leftrightarrow x \text{ bedeutet } y))$$

Auf diesem Hintergrund ergibt sich ein Identitätskriterium für Begriffe, also eine Instanz des unter (5) notierten Umverteilungsschemas:

$$(11) \quad \Lambda x \wedge y (\text{Prädikator}(x) \wedge \text{Prädikator}(y) \rightarrow (x \text{ synonym } y \leftrightarrow \text{der-Begriff-zu}(x) = \text{der-Begriff-zu}(y)))$$

Die erwähnten invarianten Eigenschaften lassen sich nach dem Muster von (8) durch Explizitdefinition wie folgt adjustieren:

$$(12.a) \quad \Lambda x (\text{Erfüllbar}(x) \leftrightarrow \forall y (x = \text{der-Begriff-zu}(y) \wedge \text{Exemplifizierbar}(y)))$$

$$(12.b) \quad \Lambda x (\text{Leer}(x) \leftrightarrow \forall y (x = \text{der-Begriff-zu}(y) \wedge \text{Exempelfrei}(x)))$$

Es gilt dann z. B., dass der Begriff zu \langle ... ist-Cherrytomate \rangle genau dann leer bzw. erfüllbar ist, wenn \langle ... ist-Cherrytomate \rangle exempelfrei bzw. exemplifizierbar ist. Ferner ist der Begriff zu beliebigen Prädikatoren genau dann leer bzw. erfüllbar, wenn alle zu diesem Prädikator synonymen Prädikatoren exempelfrei bzw. exemplifizierbar sind, oder auch genau dann, wenn es wenigstens einen exempelfreien bzw. exemplifizierbaren Prädikator gibt. Schließlich lässt sich der abstraktive Bereichsprädikator durch Adjustierung des konkretiven z. B. im Wege einer Explizitdefinition gewinnen:

$$(13) \quad \Lambda x (\text{Begriff}(x) \leftrightarrow \forall y (\text{der-Begriff-zu}(y) = x \wedge \text{Prädikator}(y)))$$

Mit dieser Aussage werden einschlägige *Existenzfragen* umstandslos beantwortbar: Da es Prädikatoren gibt, *existieren* auch Begriffe; dabei wird \langle Existenz \rangle im Sinne des Partikularquantors gelesen. Ferner sind Begriffe in dem Sinne von Prädikatoren *abhängig*, als die Existenz von Prädikatoren notwendig für die Existenz von Begriffen ist. Insgesamt *existieren* Begriffe also *in Abhängigkeit* von Prädikatoren; analog sind Existenzfragen bezüglich anderer Abstraktasor-

ten im Rückgriff auf entsprechende Instanzierungen von (9) zu erledigen. – Andere Bedeutungsunterstellungen resp. -zuweisungen bezüglich ‚Existenz‘ und ‚Abhängigkeit‘ führen zu anderen Fragen und Antworten.

Die Entsprechung zwischen schematischer Beschreibung und Instanziierung ist folgender Tabelle zu entnehmen:

(14)	konkreter Bereichsprädikator Φ	Prädikator(...)
	Gleichheitsprädikator Π	... synonym ...
	Darstellungsprädikator Δ	... bedeutet ...
	abstrakter Funktor κ	der-Begriff-zu(...)
	invariante Formeln B	Exemplifizierbar(x), Exempelfrei(y)
	adjustierte Prädikatoren Ψ^*	Erfüllbar(...), Leer(...)
	abstrakter Bereichsprädikator K	Begriff(...)

Der konkrete Bereichsprädikator könnte zusätzlich bei den invarianten Formeln, der abstraktive bei den adjustierten Prädikatoren aufgeschrieben werden.

Freunde des unbedingten Definierens werden (10) aus prinzipiellen, d. h. abstraktionsdistanzierten Gründen nicht als Einführung wählen. Sie können die Aussage jedoch als Lemma erhalten, wenn sie in der üblichen Weise zu einer unbedingten Definition übergehen (\uparrow Begriffsbildung). Erweitert man die Sprache um den Kennzeichnungsoperator oder um den Klassenoperator, so ergeben sich weitere Formen der Einführung durch A. Mit dem Klassenoperator ist der Weg geöffnet, Abstrakta mit Gleichheitsklassen zu identifizieren: der-Begriff-zu(x) wäre die Klasse aller zu x synonymen Prädikatoren. Die Konkreta sind die Gleichheitsglieder, die Darstellungsrelation ist die Elementschaftrrelation, vorbeschränkt auf das Gleichheitsfeld und nachbeschränkt auf die nichtleeren Gleichheitsklassen.

Die Wahl eines bestimmten Typs der Einführung durch A. – sowohl der genannten wie auch der nicht berücksichtigten²¹ – hängt demnach auch ab von der Ausstattung der gebrauchten Sprache und den einföhrungstheoretischen Präferenzen. In jedem Falle müssen sich aber die aufgezeigten strukturellen Bestimmungen ergeben. Es sind jedoch für die Einführung durch A. keine neuen und andersartigen Regeln des Definierens oder des axiomatischen Setzens erforderlich.

3.3 Umgebende Probleme

In der Folge wird dazu angeregt, das die A. unter einer Gleichheit umgebende Netz von Fragestellungen und Folgeproblemen in der skizzierten Perspektive wahrzunehmen.

(a) Die A. im hier beschriebenen Sinne ist wegen

der hohen Konfusionsrate abzuheben von der *abstraktiven Sprachbeschränkung*. Eine Ausgangssprache S, z. B. die Alltagssprache, wird beschränkt auf die Formeln, die invariant bezüglich (einfachheitshalber) genau einer Gleichheit, z. B. der Längengleichheit, sind. Die Längengleichheit wird dadurch zur Identität der beschränkten Sprache. Da in der beschränkten Sprache nur über Längen geredet wird, ist dort ein eigener Längenfunktor überflüssig. – Das in konstruktiven und phänomenologischen Tendenzen gezeichnete Bild der Genese von Wissenschaft(ssprach)en aus der Lebenswelt(sprache) muss wesentlich vom Konzept der abstraktiven Sprachbeschränkung Gebrauch machen.

Konkretive Sprachentschränkungen depotenzieren umgekehrt die Identität der Ausgangssprache zu einer Gleichheit: Fügt man einer Sprache, in der die Längengleichheit die Identität darstellt, bezüglich Längengleichheit invariante Prädikatoren hinzu, z. B. Farb- oder Materialprädikatoren, dann werden vormals identische Objekte, z. B. zwei längengleiche, aber farbverschiedene Gegenstände, in der entschrankten Sprache unterscheidbar. In der reichhaltigeren neuen Sprache ist es sinnvoll, abstraktive Redemittel zu etablieren, um anzuzeigen, dass man invariant bezüglich Längen-, Farb- oder Materialgleichheit spricht. Das Phänomen der Intensionalität lässt sich als Beispiel für derartige Entschrankungen lesen.²²

(b) Die A. wird zum Gegenstand philosophischer Reflexion, weil sie – wie die logischen Operationen – die gesamte lebens- und sonderweltliche Rede durchsetzt. Wer die unter (1) begonnene Beispieltabelle fortschreibt, wer sich etwa den Kern der Raum-Zeit-Masse-Begrifflichkeit vor Augen führt, wer sich an das von Ontologen benötigte Redearsenal erinnert, wird dem angezogenen Grund keine Bedenken entgegen tragen. Letzte Zweifel an der Omnipräsenz des Abstrahierens im alltäglichen Redevollzug lassen sich zerstreuen z. B. durch Verweis auf die den Kauf eines Tisches vorbereitenden Erwägungen: Nachzudenken ist etwa über *Form*, *Material* und *Höhe* dieser Möbelstücke, über den ästhetischen *Ausdruckswert* und den *Preis*, über die *Fläche* und *Struktur* von Tischplatten, die *Anzahl* und *Stellung* der Tischbeine usf.

(c) Eine naheliegende Anschlussfrage geht auf die mit der A. verfolgten Zwecke. Die Startantwort lautet: Die Verwendung abstraktiver Funktoren dient der *Markierung invarianter Rede*. Fokussiert, beibehalten, ausgewählt, herausgezogen, abstrahiert (in einem Sinne) werden die invarianten Züge. Vernachlässigt, ausgeblendet, übersehen, zurückgewiesen werden ipsa operatione die varianten Eigenschaf-

ten; von ihnen wird abgesehen, abstrahiert (in einem anderen Sinne).

Eine umfassende Erledigung der Zweckfrage muss auch den *Ökonomieeffekt* zur Geltung bringen. Statt zu sagen, dass der Prädikator «... ist Cherrytomate» exemplifizierbar ist und dass alle zu ihm synonymen Prädikatoren exemplifizierbar sind, kann kurz festgehalten werden, dass der Begriff zu «... ist Cherrytomate» erfüllbar ist. – Beeindruckender als solche Abkürzungen ist die Einsparung kognitiven Aufwands, die sich dem Zusammenspiel verschiedener A.szenarien verdankt; ein solches tritt etwa nach mehrfacher Metrisierung auf. Es genügt dann die Beherrschung einer Sorte von Abstrakta, nämlich der Zahlen, um über viele andere Arten von Abstrakta (und die sie darstellenden Konkreta) erfolgreich nachdenken zu können: Zum Addieren von Preisen, Längen, Dauern, Gewichten, Flächen usf. bedarf es nur *einer* arithmetischen Operation.

(d) Die Hinweise auf Rolle und Zweck der A. führen zwanglos zu der Einsicht, dass das vorgestellte A.szenario nur den elementaren Baustein zur (Re)Konstruktion tatsächlich benötigter Redemöglichkeiten darstellt. Drei Beispiele mögen zu den vielfältigen Formen *komplexer A.szenarien* hin führen, deren Thematisierung zugleich als Desiderat zu melden ist. (i) Eine *A.sfolge* liegt vor, wenn man z. B. von Prädikatorenvorkommnissen unter Realisierungsgleichheit zu Prädikatorentypen gelangt, von diesen unter Synonymie Begriffe erreicht, um von diesen unter Zutreffensgleichheit Attribute zu gewinnen; natürlich kann man auch Zwischenschritte einsparen, um etwa direkt von Prädikatorentypen unter extensionaler Gleichheit zu Attributen überzugehen. *Innerhalb* einer A.sfolge werden dann *erste* und *letzte* Konkreta resp. Abstrakta unterscheidbar.

(ii) *Mehrfachabstraktionen* ergeben sich, wenn auf einem Konkretabereich unter mehreren Gleichheiten abstrahiert wird, die untereinander keineswegs im Feiner-/Gröber-Verhältnis stehen müssen. So mag man an den vertrauten dreidimensionalen trockenen Gütern des Alltags unter Farb-, Form-, Höhen-, Längen-, Tiefengleichheit abstrahieren und so zu den entsprechenden Abstrakta gelangen. (iii) *A.sverschränkungen* liegen vor, wenn man von einem Konkretabereich mit Aussagen zu Abstrakta wie etwa Sachverhalten übergeht, aber auch von Aussageteilen wie Nominatoren oder Prädikatoren durch A. zu Gegenständen und Attributen gelangt, die ihrerseits als Sachverhaltsteile konzipiert werden.

(e) Es ist zu beachten, dass das Abstrahieren (wie auch das Analysieren, Konstruieren, Synthetisieren usf.) keine Operation ist, die «neben» oder «außerhalb» von Redehandlungen vollzogen wird. Wer et-

wa Sätze wie «Stelle bitte noch einmal die Temperatur des Lungenpatienten fest!» bzw. «Die Temperatur des Lungenpatienten ist stabil.» äußert, abstrahiert bezüglich Temperaturgleichheit, indem er eine Aufforderung vollzieht bzw. eine Feststellung trifft, die den abstraktiven Funktor «die-Temperatur-von (...)» zum Teilausdruck hat.

Die in ihrer Richtung angedeutete Explikationschiene bezüglich des A.svokabulars führt zugleich auf eine *Entdramatisierung* der Frage nach der *kognitiven Zugänglichkeit* der Abstrakta: Alle und nur die, die im korrekten Vollzug von kognitiven Redehandlungen (unter einer Gleichheit) abstrahieren, erfassen bzw. erkennen erfolgreich Abstrakta (unter dieser Gleichheit). Wer die Körpertemperatur eines Patienten korrekt feststellt, wer behauptet, dass synonyme Prädikatoren identische Begriffe besitzen, der erfasst die jeweiligen Abstrakta; eine Rekrutierung besonderer Erkenntniskräfte für Abstrakta erübrigt sich.

(f) Hinsichtlich der Explikation des Prädikatoren paares «abstrakt»/«konkret» ist – erstens – zu beachten, dass diese Redemittel vorstehend (wenigstens) *zweistellig, relativ* und *konvers* verwendet werden: Begriffe sind abstrakt bezüglich der Prädikatoren, aber konkret gegenüber den Attributen, die ihrerseits abstrakt gegenüber den Begriffen sind. Gleichwohl besteht jedoch – zweitens – insofern ein Zusammenhang zur absoluten, d. h. *einstelligen, exhaustiven* und *disjunkten*, Verwendung der betrachteten Redeteile, als die üblicherweise über Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit, Akausalität usf. charakterisierten «absoluten» Abstrakta²³ meist auch relative Abstrakta darstellen. Es scheint aussichtsreich, die genannten Eigenheiten als metasprachliche Charakterisierungen zu lesen: Unräumlich ist demnach eine Gegebenheit etwa dann, wenn die Zuschreibung eines räumlichen Prädikators (je nach semantischer Position) kategorisch falsch oder prinzipiell unentscheidbar oder sinnwidrig ist.

Drittens: Eine (provisorische) Präzisierung der favorisierten Rede von «Abstraktum» bzw. «abstrakter Gegenstand» könnte folgenden Verlauf nehmen: *Gegenstände* einer Sprache *S* werden bestimmt als das durch die *S*-Nominatoren Bezeichnete; dabei sind Nominatoren bezeichnungsgleich in *S*, wenn die aus ihnen gebildete Identität *S*-beweisbar ist. Der Funktor «der-Gegenstand-zu (...)» ist dabei, anbei bemerkt, abstraktiver Funktor bezüglich Bezeichnungsgleichheit: Wenn *x* ein *S*-Nominator ist, dann ist der-Gegenstand-zu (*x*) identisch mit *y* genau dann, wenn *x y* bezeichnet. Abstraktive Nominatoren (unter einer Gleichheit) sind jene geschlossenen Terme, deren Hauptoperator ein abstraktiver Funk-

tor (unter dieser Gleichheit) ist. *Abstrakta* (unter einer Gleichheit) in *S* ergeben sich dann als die durch abstraktive *S*-Nominatoren Bezeichneten.

Aristoteles, 1987, Physik. Gr.-dt., übers. u. hg. v. H. G. Zekl, Hamburg. – Aristoteles, 1995, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik [Anal. post.]. In: Ders., Philos. Schr. in 6 Bde., Bd. 1, Hamburg. – Aristoteles, 7 1986, Über die Seele [De anima]. Übers. v. W. Theiler, Berlin. – Bergson, H., 1934, La pensée et le mouvant, Paris. – Dopp, J., 1965, Notions de logique formelle. – Dummett, M., 1991, Frege. Philos. of Mathematics, London. – Fine, K., 1998, The Limits of Abstraction. In: M. Schirn (ed.), The Philosophy of Mathematics Today, Oxford. – Frege, G., 1884, Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathem. Unters. über d. Begriff d. Zahl, Breslau. – Guil Blanes, F., 1955, La distinción cayetanista entre «abstractio formalis» y «abstractio totalis». In: Sapientia. – Hale, B., 1987, Abstract Objects, Oxford. – Hegel, G. W. F., 1978, Wissenschaft der Logik. In: WW in 20 Bde., Fft./M. – Hinst, P., 2000, Abstraktion. In: C. Peres/D. Greimann (Hg.), Wahrheit – Sein – Struktur. Auseinandersetzungen mit Metaphysik, Hildesheim/Zürich/NY. – Husserl, E., 1984, Logische Untersuchungen. In: GW (Husserliana), The Hague. – James, W., 1950, The Principles of Psychology, NY. – Kraus, R., 2003, Abstraktion und abstrakte Gegenstände. Zur Explikation d. Begriffs d. Abstraktion. Phil. Diss. Univ. Leipzig. – Künne, W., 1983, Abstrakte Gegenstände. Semantik u. Ontologie, Fft./M. – Locke, J., 1959, An Essay Concerning Human Understanding, NY. – Lorenzen, P., 1974, Gleichheit und Abstraktion. In: Ders., Konstruktive Wissenschaftstheorie, Fft./M. – Marx, K., 1974, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin. – Mill, J. S., 1968 [1843], System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung d. Grundsätze d. Beweislehre u. d. Methoden wissenschaftlicher Forschung. Unter Mitwirk. d. Verf. übers. u. mit Anm. vers. v. Th. Gomperz. In: J. S. Mill, GW, ND d. letzten dt. Aufl. in 12 Bde., Aalen. – Mill, J. S., 1979 (1865), An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. In: J. S. Mill, Collected Works, Vol. IX, Toronto/London. – Peirce, Ch. S., 1987–1989, Collected Papers, Cambridge. – Popper, K. R., 1959, The Logic of Scientific Discovery, London. – Scholz, H./Schweitzer, H., 1935, Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion. Eine Theorie d. Definition durch Bildung v. Gleichheitsverwandtschaften, Leipzig. – Siegart, G., 1995, Definition durch Abstraktion. In: J. L. Brandl/A. Hieke/P. M. Simons (Hg.), 1995, Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen, Sankt Augustin. – Simons, P. M., 1990, What is Abstraction and what is it good for? In: A. D. Irvine (ed.), Physicalism in Mathematics, Dordrecht. – Simons, P., 1998, Structure and Abstraction. In: M. Schirn (ed.), The Philosophy of Mathematics Today, Oxford. – Tait, W. W., 1996, Frege versus Cantor and Dedekind: On the Concept of Number. In: M. Schirn (ed.), Frege: Importance and Legacy, Berlin/NY. – Teichmann, R., 1992, Abstract Entities, Houndmills/Basingstoke/London. – Thiel, Ch., 1988, Zu Begriff und Geschichte der Abstraktion. In: K. Prätör (Hg.), Aspekte der Abstraktionstheorie. Ein interdisz. Koll., Aachen. – Thiel, Ch., 2007, The operation called abstraction. In: R. E. Auxier/L. E. Hahn (eds.), The Philosophy of Michael Dummett, Chicago/La Salle (Ill.). – Vuillemin, J., 1971, La logique et le monde sensible: Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction, Paris.

¹ Aristoteles, Phys., I, 2, 193b 23–35; Anal. post. I, 87a 33–37. –

² Aristoteles, De anima, III, 8, 431b. – ³ Platon, Politeia, VII,

534b. – ⁴ Platon, Phaidros 67c. – ⁵ Locke, An essay concerning human understanding, II, 11, § 9. – ⁶ Marx 1974, 21 ff. – ⁷ Hegel 1978, Bd. 5, 70. – ⁸ Mill 1979, 309. – ⁹ Mill 1968, Bd. 2, 332. Vgl. ebd., 337. – ¹⁰ Ebd., 358 f. – ¹¹ Ebd., 5. – ¹² Ebd., 11 f. – ¹³ Ebd., 26 ff. – ¹⁴ Bergson 1934, 210. – ¹⁵ Husserl 1984, II, Einleitung, III. – ¹⁶ Peirce, CP 4.235. – ¹⁷ Popper 1959, 424. – ¹⁸ Vgl. Scholz/Schweitzer 1935, 16–44; Thiel 1988; Dummett 1991; Tait 1996. – ¹⁹ Vgl. Frege, GLA, § 64. – ²⁰ Vgl. Siegart 1995, 192–195, 200–203. – ²¹ Vgl. Scholz/Schweitzer 1935, 16–75; Thiel 1988; Dummett 1991, 167–179; Siegart 1995, 196–200. – ²² Siegart 1995, 195 f. – ²³ Künne 1983, 44–95; Hale 1987, 45–66.

Geo Siegart

Abweichung ⇒ Normalität

Achtung – 1 *Zum Begriff.* Der Terminus «Achtung (A.) hat eine große Bedeutungsbreite. Er wird z. B. bezogen auf Meinungen, Ein- bzw. Abschätzungen, Sorge, Respekt, Anerkennung, Kontrolle, und seine Bedeutung erstreckt sich bis hin zur Ehrfurcht. Im Bereich des Rechts wird von A. der ↑Menschenwürde, der ↑Menschenrechte usf. gesprochen.

A. kann als eine geschuldete ↑Aufmerksamkeit bestimmt werden, die in ihrer höchsten Form als besondere Wertschätzung auftritt und sich auf Personen und Institutionen (z. B. Gesetze) oder auf die belebte und unlebte Natur richten kann.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Im Grimmschen Wörterbuch werden als lat. Äquivalente für «A.» genannt: *opinio* (auch: «hohe Meinung»), *aestimatio, taxatio* (Schätzung), *auctoritas* (auch: «Ansehen»), *cura* (auch: «Aufmerksamkeit») und *observatio* (auch: «Beachtung»). Kant erwähnt ferner *reverentia*.¹

In der Philosophiegeschichte hat der Terminus «A.» eine spezifische, unter systematischem Gesichtspunkt betrachtet neuralgische Stellung innerhalb der ↑Ethik Kants. Den Ausgangspunkt bildet die Frage, wie die reine praktische ↑Vernunft selbst zum Motiv, d. h. zur Ursache von ↑Handlungen werden kann. Die den handelnden Subjekten zukommende Fähigkeit der Einsicht in die formale Struktur der reinen praktischen Vernunft und das Urteilsvermögen, einzelne Maxime auf sie zu beziehen, das *principium diiudicationis* (Entscheidungsprinzip) also, reicht nicht aus, um Handlungen, die Kant stets als Wirkung aus Ursachen versteht, als vernunftgewirkt zu denken.² Soll ein Handeln nicht nur vernunftgemäß sein, sondern durch Vernunft hervorgebracht, dann ist die Möglichkeit eines wirksamen Übergangs der intelligiblen Vernunft in das Reich der Erscheinungen zu erklären. Handlungen aus Vernunft erfordern über das *principium diiudicationis* hinaus die Annahme eines *principii executionis* (Aus-, Durchführungs-

prinzip)³. Als ein solches wird von Kant die A. eingeführt.⁴ Sie ist ein durch einen «Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl», dessen Exklusivität gegenüber allen natürlichen (pathologischen) Gefühlen darin besteht, dass ihm zugestimmt wird, obwohl es «meiner Selbstliebe Abbruch tut». Es unterscheidet sich daher auch von «Neigung» und «Furcht», zu denen gleichwohl eine Analogie besteht. Es ist das Gesetz selbst, das im Subjekt eine A. für sich erzeugt.⁶ Der Gegenstand der A. und seine Ursache sind also identisch. A. gilt immer dem «Gesetz, und daher ist A. für eine Person eigentlich nur A. fürs Gesetz», da auch eine Person z. B. in der als Pflicht vorhandenen und tatsächlich erfolgten Erweiterung ihrer Talente uns nur ein Beispiel eines Gesetzes gibt.⁷

In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird A. als ein Gefühl bestimmt, das durch «Vernunft bewirkt wird» und als solches zur «Triebfeder» wird, das Sittengesetz in sich zur Maxime zu machen.⁸ Es wird als das einzige Gefühl bezeichnet, das wir «völlig a priori erkennen».⁹

Kants Versuch, der reinen praktischen Vernunft vermittle des Begriffs «A.» praktische Wirksamkeit zu verschaffen, blieb nicht unangefochten. Als problematisch musste v. a. erscheinen, dass ein der natürlichen Selbstliebe abträgliches Gefühl als Impuls für Handlungen angenommen wird, der Ursache dieses Gefühls Geltung zu verschaffen.

In *Anmut und Würde* (1793) hat Schiller auf das Negative der A. deutlich hingewiesen. A. ist «keine angenehme, eher drückende Empfindung», sie ist «Zwang». «Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen.»¹⁰ Daher wird sie von ihm auch nicht als Handlungsimpuls erwähnt. Als Motiv für Handlungen nennt er dagegen die Hochachtung, die «schon ein freieres Gefühl» ist. «Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht.»¹¹ Mit diesem «Ingrediens» hat Schiller nun, Kant vermeintlich präzisierend, in Wirklichkeit aber transformierend, ein Modell gefunden, sinnliche Neigung und moralisches Gesetz zu vermitteln. Konsequenter führt die Differenzierung von A. und Hochachtung dazu, dass die erste sich auf das Gesetz richtet, die zweite dagegen auf Personen. Kants Gedanke, dass wir in einer Person eigentlich immer nur das Gesetz achten, wird dabei in bedeutsamer Weise umgedeutet. Die Person, die dem moralischen Gesetz gemäß handelt, erfüllt andere mit Hochachtung. Die Hochachtung hat «etwas Ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes Vernunftwesen erfreuen muss».¹²

In seinen theologischen Jugendschriften, v. a. in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798–1800), formuliert Hegel seine Bedenken gegen Kants Be-

griff der A. Die «Triebfeder A.» trennt gerade, was im Menschen noch vereinigt ist. Sie schließt in ihm ein eigenes Handlungsmotiv aus und «unterjocht» es in «Furcht». Die A. vor Gesetzen und Geboten lassen diese noch als ein «Fremdes» erscheinen. Sie bleiben ein bloß «Gegebenes». Aus diesem Grunde hat Jesus dem Gebot die «Gesinnung» gegenübergestellt, «d. h. die Geneigtheit, moralisch zu handeln».¹³ Die Neigung ist in sich gegründet, sie hat ihr «idealisches Objekt» in sich selbst, «nicht in einem Fremden (dem Sittengesetz der Vernunft)».¹⁴ Mit dieser Formulierung bezeichnet Hegel die von Kant dem handelnden Subjekt zugeordnete Autonomie des freien Willens als Heteronomie und artikuliert damit eine Kritik, die er in dieser Schärfe nicht aufrechterhalten wird. Vorgezeichnet ist aber darin seine Intention, das Subjektive als ein Individuelles zu denken, das sich im Allgemeinen wiederfindet. Der Begriff der A. wird von ihm durch den der wechselseitigen «Anerkennung» abgelöst.

In seinen *Reden an die deutsche Nation* (1808) wendet sich Fichte gegen die Vorstellung, dass «der Mensch von Natur selbstüchtig sei» und die «sittliche Triebfeder» ihm daher von außen, z. B. durch Erziehung, «eingepflanzt» werden müsse. «Spekulation» und «Beobachtung» stimmen vielmehr darin überein, dass der «Trieb nach A.» die «ursprünglichste und reinsteste Gestalt» der «Sittlichkeit» ist. Zwar ist das «Sittliche» selbst der einzig mögliche Gegenstand der A., aber zunächst richtet sich dieser Trieb beim Kind darauf, «geachtet zu werden von dem, was ihm die höchste A. einflößt».¹⁵ Das aber ist nicht das moralische Gesetz, sondern die Person des Vaters, von dem es «Beifall» haben will. Daraus entwickelt sich nicht nur der «Gehorsam», sondern auch die «Liebe». Diese wird durch «Nichtbeachtung» «ertötet». Strafe führt zu «Scham», einem «Gefühl der Selbstverachtung», während die «gegenseitige A.» die «Selbstachtung» fördert. Der Trieb nach A. führt nicht nur dazu, sich «achtungswürdig» zu machen, sondern ebenso «Achtungswürdiges» außer sich hervorzubringen. Mit dem «Trieb zur A.» hält Fichte sich eng an den Sprachgebrauch Kants, stattdessen aber wie Schiller eine natürliche Gegebenheit mit sittlichen Qualitäten aus.

Ein ähnlicher Vorgang ist bei Schleiermacher zu beobachten, der in seinen ethischen Schriften auf die Aporie des kantischen Begriffs der A. hinweist. In seiner Abhandlung *Über den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz* (1825) macht er deutlich, dass die praktische Vernunft als das «obere Begehungsvermögen» ihren Imperativ gegenüber der Sinnlichkeit, dem «unteren Begehungsvermögen», vergeblich vorbringt, solange beide Vermögen als strikt ge-

trennt gedacht werden. Wenn also der Sinnlichkeit oder generell der Natur nicht ein ‚Minimum‘ an Vernunft innewohnt, bliebe jeder Kategorische Imperativ folgenlos. Die von Kant geltend gemachte ‚A. vor dem Gesetz‘ hat nur dann einen Sinn, wenn sie auf die im Menschen vorauszusetzende vernünftige Natur abzielt. Diese gilt es ‚fortzubilden‘. Der Kategorische Imperativ verwandelt sich dabei in einen ‚konsultativen‘ der Form: «Weil du vernünftig sein willst, so handle also.»¹⁶ Schleiermacher entwickelt daher im Unterschied zu einer imperativischen das Konzept einer bildenden Ethik.¹⁷

3 Achtung als Werthaltung in der Ethik und in der Rechtsprache des 20. Jh.

Auch für Scheler bildet die Kritik der imperativischen Ethik Kants den Ansatzpunkt seines *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Diesem Konzept entsprechend, setzt A. das ‚Fühlen‘ eines ↑ ‚Wertes‘ voraus.¹⁸ Die ‚ideale Sollensgrundlage‘ einer ‚Gesetzesnorm‘, die A. fordert, ist ein Wert, der in seinem verpflichtenden Charakter gefühlt wird. Scheler klammert in seiner Ethik das ‚Sollen‘ nicht grundsätzlich aus, aber er bezieht es auf ‚Werte‘. «Alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein.»¹⁹ Das Sollen bekommt seine Verbindlichkeit dadurch, dass es «durch ein Streben erlebt wird».²⁰ Werte sind aber nicht in der Natur enthalten und empirisch vorfindbar; eine ‚evolutionistische Ethik‘ lehnt Scheler ab. Vielmehr befinden sie sich in einer eigenen Wertosphäre, und daher stimmt Scheler Kant zu, dass «das Gute sein solle, auch wenn es niemals und nirgends geschehen wäre».²¹ Liebe und A. sind rangmäßig unterschieden: «A. setzt im Unterschiede von der Liebe, in deren Bewegung das (qualifizierte) Höhersein eines Wertes zur unmittelbaren Fühlbarkeit kommt, das Fühlen eines gegebenen Wertes und eine Beurteilung seines Gegenstandes nach ihm voraus – was Liebe offensichtlich nicht tut.»²²

Eine besondere Bedeutung hat der Begriff A. innerhalb der ↑Rechtsphilosophie. Der Rechtssatz zur ‚A. der Menschenwürde‘ begründet als basale ↑Norm die Menschen- und Grundrechte und findet sich in zahlreichen modernen Verfassungen.²³ Der philosophische Begriff ‚A.‘ ist auch in verfassungs- und völkerrechtlicher Hinsicht von großer Bedeutung.

Beck, L. W., 1974, Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar, München. – Cramer R./Bittner. K. (Hg.), 1975, Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, Pft./M. – Fichte, J. G., 1965, Sämtliche Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. 7, ND Berlin. – Grimm, J. u. W., 1971, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, München. – Henrich, D., 1963, Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulati-

ven Idealismus. In: Engelhardt, P. (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung d. Ethik, Mainz. – Höffe, O. (Hg.), 1977, Lexikon der Ethik, München. – Kant, I., 1968, Werke, Akademie-Textausg. (AT), Bde. 4., 5., 6., Berlin. – Kaulbach, F., 1988, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation u. Kommentar, Darmstadt. – Litt, Th., 1978, Ethik der Neuzeit. In: Howald, D./Dempf, A./Litt, Th. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jh., ND München/Wien. – Paton, H. J., 1962, Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin. – Pleger, W. H., 1988, Schleiermachers Philosophie, Berlin/NY. – Scheler, M., 1954, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch d. Grundlegung eines ethischen Personalismus, GW, Bd. 2, Bern. – Schiller, Fr., 1962, SW, hg. v. G. Fricke/H.G. Göpfert, Bd. 5, München. – Schleiermacher, F., 1967, WW, Auswahl in 4 Bdn., hg. O. Braun/J. Bauer, Bd. 1, ND Aalen. – Schnädelbach, H., 1983, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Pft./M.

¹ Kant, Metaph. d. Sitten (Tugendlehre), AT VI, 402. – ² Kant, KrV, AT IV, 95. – ³ Henrich 1963, 367. – ⁴ Paton 1962, 63; Beck 1974, 206. – ⁵ Kant, Grundlegung z. Metaph. d. Sitten, AT IV, 401 Anm. – ⁶ Kaulbach 1988, 29. – ⁷ Kant, Grundlegung z. Met. d. Sitten, AT IV, ebd.; zu A. vor der Würde Anderer als Personen vgl. Metaph. D. Sitten (Tugendlehre), §§ 11, 23, 37–47 (AT VI, 434 f., 448 f., 462–474). – ⁸ Kant, KpV, AT V, 76. – ⁹ Kant, ebd., 73. – ¹⁰ Schiller 1962, 483 Anm. – ¹¹ Ebd. – ¹² Ebd. – ¹³ Hegel, HW I, 301. – ¹⁴ Ebd. – ¹⁵ Fichte 1965, SW VII, 414. – ¹⁶ Schleiermacher 1967, 403. – ¹⁷ Pleger 1988. – ¹⁸ Litt 1978; Schnädelbach 1983, 198. – ¹⁹ Scheler 1954, 221. – ²⁰ Scheler 1954, 225. – ²¹ Ebd., 222. – ²² Ebd., 238, Anm. 2. – ²³ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948), Präambel; Grundgesetz der BRD (1949); Art. 1 (1); EU-Grundrechtecharta (2000), Art. 1.

Wolfgang H. Pleger

Adaption ⇒ Anpassung

Affekt/Affektenlehre – 1 Zu den Begriffen. Im Alltagssprachgebrauch wird der Begriff ‚Affekt‘ (A.) – von lat. *afficere*: in einen Zustand versetzen, beeinflussen; griech. *pathos*, lat. *passio* oder *affectus*: ↑Leidenschaft – für heftige Gefühlserregungen verwendet, während er in der Geschichte der Philosophie allgemeiner für ↑Gefühle überhaupt steht und Phänomene wie ↑Furcht, Zorn oder ↑Liebe benennt, die im heutigen Sprachgebrauch eher als ↑Emotionen bezeichnet werden, leiblich gespürt werden und auf einen Sachverhalt bezogen sind (intentionaler Gehalt: man fürchtet sich vor etwas oder liebt jemanden). In der Philosophiegeschichte werden die Ausdrücke ‚A.‘, ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ kaum einheitlich verwendet. Auf die stark verzweigte Tradition der unterschiedlichen Begriffe wird immer wieder hingewiesen¹, aber auch darauf, dass sich aus der jeweiligen Begriffsgeschichte kaum klar voneinander abgrenzbare Hauptbedeutungen herauskristallisieren lassen.² Allerdings stellen sowohl *passio* als auch *affectus* als lat. Übersetzungen von gr. *pathos*

von der Antike bis ins 18. Jh. die üblichen Bezeichnungen dar und werden fast durchgängig als Synonyme verwendet. Die Begriffe werden in den roman. Sprachen übernommen. Seit Ende des 17. Jh. wird *passio* im Dt. mit ‚Leidenschaft‘ übersetzt. Kants Theoretisierung des Gefühls als bloß noch subjektiver ↑Empfindung löst das Passionsparadigma in der Philosophie ab.

A. können als akute oder episodische Gefühle von habituellen Gefühlsdispositionen (*hexis*) unterschieden werden³, wobei die Übergänge zu akuten A. fließend oder eruptiv sein können. Von einem akuten Gefühl ist man leiblich-affektiv betroffen, während der Begriff ↑Disposition eine lang andauernde Wahrscheinlichkeit bezeichnet, von diesem bestimmten Gefühl ergriffen werden zu können.

Die *Lehre von den Affekten* (AL) ist – neben Argumentationstheorie und Stilistik – zunächst Bestandteil der ↑Rhetorik, bevor sie in der ↑Ethik bei Aristoteles und später auch in der ↑Metaphysik zum Kernbestand der Philosophie wird. Die rhetorische AL entwickelt die Theorie der Gefühlserregung in der Rede, klassifiziert Gefühle und thematisiert ihre Wirkungsweise sowie ihren funktionalen Einsatz für die Absichten des Redners. Wegen der Klassifikation der Gefühle ist die AL Teil der Wissenschaft von den Seelenvermögen (↑Seele). Diese auf die Psyche bezogenen Aspekte der AL wurden gleichzeitig in ähnlichen Bereichen der Ästhetik, v. a. in Poetik und Musiktheorie, entwickelt, etwa als Wirkung von Musik auf das Erleben von Menschen. Bereits Platon stellt fest, dass der spezifische Charakter bestimmter Tonarten eine seelische und ethische Wirkung auf den Hörer ausübe. Dieses Nebeneinander von Musik- und Affekttheorie wird in der Geschichte nie dauerhaft unterbrochen. In neuzeitlichen Affekttheorien wird oft die These vertreten, dass Musik als eine Variante der menschlichen Sprache in Analogie zur verbalisierten Sprache Gefühle artikuliere.⁴

Eine weitere Quelle philosophischer AL ist die antike Medizin mit dem hippokratischen Korpus und den Schriften Galens. Diese Tradition verfolgt wie die Philosophie zwar auch therapeutische Ziele, aber sie nimmt an, dass Emotionen physiologisch verursacht sind, während die philosophischen Vorstellungen einer Therapie der A. von der Annahme psychischer, moralischer oder kognitiver Ursachen ausgingen. In der Geschichte der Ethik werden die A. entweder als unentbehrlich oder doch förderlich oder aber als Störfaktor für moralisches oder zweckmäßiges Handeln angesehen. Jedenfalls aber sind die A. zu bearbeiten, damit die ↑Handlungen moralisch wertvoll oder zweckmäßig sein können.⁵

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Ein weitverbreitetes Missverständnis besteht in der Annahme, die A. seien philosophiehistorisch vorwiegend in Rhetorik, Ästhetik und Moral anzusiedeln und gehörten so zu einem allenfalls marginalen Bereich der Philosophie. Hierbei handelt es sich um eine Rückprojektion des Philosophieverständnisses des 19. Jh., das Emotionen und Psychologie aus dem Kernbereich der Philosophie ausgliederte. Nicht nur, dass in älteren Philosophien die ↑Erkenntnistheorie nicht in der Weise privilegiert wird wie in der nachkantianischen Philosophie; zudem stehen die philosophischen AL tatsächlich zumeist im Zentrum der Praktischen Philosophie oder der Metaphysik.⁶ Dabei war das Verhältnis von Philosophie und A. selten ein neutrales. Schon Platon versteht Philosophie als ein Mittel gegen den Einfluss, den A., etwa die Angst vor dem Sterben, auf das eigene Handeln und Erleben haben.⁷ Dahinter steht die Annahme, nicht nur das Erleben bestimme das Denken, sondern auch umgekehrt präge das Denken das Erleben. Auch Aristoteles geht von diesem Zusammenhang aus, doch er thematisiert die A. in seiner Rhetorik in einer sozialphilosophischen Perspektive. Die Erkenntnis der Funktionsweise der A. ist für ihn ein Mittel, auf andere Menschen Einfluss zu nehmen und sich dank einer vernünftigen Steuerung der eigenen A. unerwünschten Einflüssen anderer zu entziehen. Aristoteles fasst A. als Regungen des Gemüts auf, durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden und denen Schmerz oder ↑Lust folgen. Er untersucht, in welcher Verfassung der von einem Gefühl Betroffene ist, wem gegenüber er den jeweiligen A. hat und in Bezug auf welche Dinge.⁸ Auch in seiner Ethik kommt den A. eine zentrale Funktion zu; es geht darum, die rechte Mitte im Umgang mit unangemessenen A. einzuüben (Mesoteslehre; ↑Tugendethik).

2.1 Der gemeinsame Fluchtpunkt der Philosophie von Platon und Aristoteles ist für die Geschichte der AL von großer Bedeutung: Philosophie gilt den Philosophen oft als Königsweg, um möglichst große Macht über sich selbst zu gelangen, und dafür ist die Klärung des eigenen emotionalen Selbstverhältnisses wichtig. In der aristotelischen Tradition wird diese Klärung als Auslotung menschlicher Affektivität zwischen schädlichen Extremen oder auch als Mäßigung von zu heftigen A. verstanden, in der Stoa dagegen als Überwindung der A. Beide Traditionen wirken bis mindestens ins 18. Jh. nach.⁹ Augustinus formt die antiken AL in christlicher Perspektive um. Er unterzieht die Emotionsfeindlichkeit der Stoa einer scharfen Kritik, bringt aber die

AL mit der christlichen Sündenlehre in Verbindung. Äußerst einflussreich ist die Systematisierung aristotelischer AL durch Thomas von Aquin. Der Neostoizismus der ↑Renaissance bringt zwar keine eigenständigen AL hervor, aber mit seiner negativen ethischen Bewertung der A. und der Fokussierung der A. auf Apathie wird das Passionsproblem breitenwirksam für die Neuzeit wiederbelebt. Neben dem Neostoizismus bewirken ein stärkerer Rückgriff auf augustinische Konzepte seit der Reformation sowie die neuen Wissenschaften und die mechanistische ↑Naturphilosophie im 17. Jh. ein äußerst lebhaftes Interesse an den A.

2.2 Seit dem ↑Rationalismus werden die A. als theoretischer Gegenstand *sui generis* wahrgenommen. Descartes' physiologisch fundierte AL stellt die von den scholastischen Mustern unabhängigste Theorie des 17. Jh. dar und kann als der letzte große originelle, wenn auch höchst widersprüchliche Entwurf der alten AL angesehen werden.¹⁰ Descartes baut wie die gesamte Tradition vor ihm seine ethischen Vorstellungen auf eine Einsicht in die menschlichen A. auf. Die Ethik als Lehre von deren Regelung basiert dabei – und das ist das Neue bei Descartes – auf einer wissenschaftlichen Beschreibung des menschlichen Körpers. Descartes untersucht in den *Passions de l'Âme* v. a. das Zusammenwirken von körperlichen Funktionen mit denen des ↑Geistes. Er gilt als einer der Begründer der modernen Medizin, weil er den menschlichen Körper als ein sich selbst regulierendes System betrachtet, und zwar als eine Kombination des Systems des Blutkreislaufs mit dem Nervensystem. Die ↑Leidenschaften baut er als Bewegungen in diesen Regelkreis des Körpers ein. Unterschiedliche Erregungen aktivieren die «Lebensgeister», die in dieser Schrift als reine Materieteilchen aufgefasst werden, und diese beeinflussen sowohl die Bewegungen des Blutes als auch die Nervenströme. Descartes strebt damit eine rein mechanische Erklärung an, die nur auf Bewegungsvorgängen aufbaut und alle Körpervorgänge, und eben ausdrücklich auch die von der Seele veranlassten, streng rational beschreibbar machen soll. Die A. wirken dabei im Regelkreissystem der Körperfunktionen «wie eine additive Führungsgröße».¹¹

Dabei sollte der Zirbeldrüse als «Hauptsitz der Seele» die Rolle einer Umschaltstelle zwischen Seele und Körper zukommen. Wenn aber geistige und ausgedehnte ↑Substanz methodisch und ontologisch so scharf getrennt werden, wie es Descartes tut, ist die Frage nicht mehr beantwortbar, wie die eine auf die andere einwirken können soll. Zentral für die weitere Entwicklung der AL ist aber, dass Descartes ge-

rade wegen dieser Trennung die ontologische Frage, wie Leib und Seele bei den A. verbunden sein können (↑Leib-Seele-Problem), überhaupt aufwirft, und dass der Beschreibung und wissenschaftlichen Erklärung dessen, was die A. im Körper bewirken, eine neue Art von Aufmerksamkeit geschenkt wird. Was die A. «sind», lässt sich jetzt nicht mehr befriedigend durch die Bestimmung ihres semantischen Gehalts beantworten, der aber selbstverständlich für die auch bei Descartes zentralen Phänomenbeschreibungen nach wie vor grundlegend bleibt.

2.3 Spinozas AL umfasst seine gesamte Metaphysik und Ethik und ist im 17. Jh. wohl die philosophisch komplexeste und die am weitesten ausgearbeitete Theorie der A. Bis weit ins 18. Jh. äußern sich alle Philosophen an zentraler Stelle zu den A. Eine besondere Bedeutung erlangt die AL im Zusammenhang mit der Vorstellung eines moralischen Sinns, der als emotionales Vermögen aufgefasst wird, bei David Hume. Hume zufolge unterliegen unsere gefühlsmäßigen Reaktionen auf Umstände, Situationen, Eigenschaften und Handlungen normativen Kriterien, die auch den Bereich der ↑Moral betreffen. In der Tradition von Shaftesbury und Hutcheson bezeichnet Hume die Quelle dieser Kriterien als «sittlichen ↑Geschmack»¹² oder auch moralischen Sinn (*moral sense*). Wer Geschmack besitzt, der urteilt und fühlt, wie man urteilen und fühlen soll. Hume verfolgt kein Rechtfertigungsprogramm für die Normen, die dem Geschmack zugrunde liegen. Er geht von gesetzmäßigen und natürlichen Beziehungen zwischen den einzelnen A. aus und sieht den moralischen Sinn als in der menschlichen Natur verankert an, die allzu große Abweichungen in seiner Ausbildung verhindert.

2.4 Kant beerbt die Tradition der AL in seiner Anthropologie, sorgt aber auch wesentlich für einen Bruch mit dieser Tradition. Er wendet sich in seiner Erkenntnislehre von der Vermögenpsychologie und in der Moralphilosophie von der Vorstellung ab, ↑Glückseligkeit sei das Ziel allen menschlichen Strebens, und entzieht damit der AL ihre beiden wichtigsten philosophischen Voraussetzungen. Kant fasst Autonomie als reines Selbstverhältnis des Denkens auf, womit die praktische Philosophie als eine von der Theorie der A. unabhängige Disziplin begründet wird. Seit Kant scheint es wohlbegründet, an den A. vorbei praktische Philosophie zu betreiben. Jene philosophischen Ansätze zwischen Kant und Heidegger, die A. zu ihrem Gegenstand machen – etwa Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche – verstehen sich entsprechend zumeist als Gegenentwurf

zu Kant. Bei ihnen stehen einzelne A. wie Mitleid, Angst oder Ressenziment im Zentrum ihrer Überlegungen, aber sie entwerfen keine systematischen AL mehr. Im 19. Jh. übernimmt die Psychologie, die in dieser Zeit als eigenständige Wissenschaft entsteht, einen Teil der Fragestellungen, die vorher in der Philosophie verhandelt wurden.¹³ Erst in der frühen ↑Phänomenologie finden sich wieder breite Thematisierungen einer Vielzahl von A., die – etwa bei Max Scheler – auch für die Metaphysik und Ethik eine Rolle spielen.¹⁴

2.5 Die AL sind bis hin zu Descartes und Spinoza gekennzeichnet durch einen Bruch zwischen stringenter psychologischer, metaphysischer oder naturwissenschaftlicher Konzeption einerseits und empirischer, oft anekdotischer Phänomenbeschreibung andererseits. Die A. werden also zwar einerseits klar konzeptualisiert, aber der so entwickelte Begriff lässt sich nicht immer auf die darunter subsumierten Phänomene und deren Beschreibung anwenden. Die AL enthalten charakteristischerweise neben einem konzeptuellen und einem ethischen Teil lange Beispiellisten, oft mit knappen Beschreibungen, manchmal geradezu systematische Kataloge der einzelnen A., die für das Verständnis der jeweiligen Auffassung der A. ebenso wichtig sind wie die anderen Teile. Dabei gehen die verschiedenen philosophischen AL von sehr unterschiedlichen Listen von Hauptaffekten aus. Die Stoiker stellen den vier platonischen A. – Lust (*hedone*), Leid (*lype*), ↑Begierde (*epithymia*) und Furcht (*phobos*) – vier Kardinaltugenden gegenüber und zielen auf eine Mäßigung der A. Ihr Ideal ist die Überwindung der A. im Zustand der Affektlosigkeit (Apathie). Die A. werden in der christlichen Tradition, v. a. durch Augustinus, mit dem Begriff der Sünde in Verbindung gebracht, insofern sie den Willen verkehren und das Handeln nicht mehr vernunftgeleitet ist. Die Scholastiker stellen den sieben Haupttugenden und den sieben Todsünden sieben A. zur Seite: ↑Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Hass, Liebe, Scham. Als Ordnungsgesichtspunkt für sie führt Thomas von Aquin Begehrlichkeit und Zornmütigkeit ein. In Descartes' AL kommt der Verwunderung (*l'admiration*) eine Sonderstellung zu, da wir uns nur in ihr frei von natürlichen Neigungen verhalten. Die Hauptaffekte sind außerdem Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Schmerz. Auffällig ist, dass in der Tradition manche Phänomene als A. galten, die heute nicht als Emotionen angesehen werden, etwa Lust oder Begehren, und umgekehrt manche hinzugezählt werden wie die Dankbarkeit, die heute eher als Disposition denn als A. verstanden wird.

2.6 Philosophische AL betrachten die emotionale Grundausstattung aller Menschen als gleich. Doch kommen in der Philosophie- und Kulturgeschichte einige Emotionen vor, die es so heute nicht mehr zu geben scheint, etwa die *acedia*, die zunächst als Sorglosigkeit positiv bis neutral konnotiert war, später dann als Mittagsmüdigkeit der Mönche zu einem Laster wurde, das als ‚Wirkscheu‘ und ‚Trägheit‘ übersetzt wurde und aufschlussreiche Beziehungen zu der komplexen Melancholietradition hat. Ein anderes Beispiel ist die antike *nemesis*, zumeist als ‚gerechter Unwille‘ übersetzt, eine Emotion, die Aristoteles in der Rhetorik als ein Gerechtigkeitsgefühl zwischen dem Mitleid und dem Neid behandelt, als ‚Schmerz über unverdientes ↑Glück‘ bestimmt und als eine Kombination von gerechtem Neid gegenüber denjenigen, die der betreffenden Güter nicht würdig sind, und gerechter Schadenfreude behandelt. Sachlich hat die *nemesis* eine Nähe zu unserer heutigen Empörung, insofern man sie nicht oder jedenfalls nicht nur in eigener Sache empfindet, während bei Zorn stärker eigene Interessen berührt sind. So bezieht sich bei Aristoteles Zorn v. a. auf Kränkungen der eigenen Ehre, und es ist der Zorn, der in der Tradition der AL oft als paradigmatisch für A. überhaupt behandelt wird.

Offenbar muss also von einem kulturellen Wandel einzelner A. ausgegangen werden, und dies weist darauf hin, dass sich damit auch die gesamte Gefühlskultur in diachroner Perspektive in Veränderungsprozessen befindet. Auch synchron sind Unterschiede zu konstatieren, wie die Diskussionen über Scham- und Schuldkulturen zeigen, die in der Mitte des letzten Jh. durch Ruth Benedicts Analyse der japanischen Kultur angestoßen wurden. Aspekte dieser Debatte dienen sicherlich der kulturellen Distinktion, so etwa, wenn das Überwiegen der innen geleiteten ↑Schuld in der westlichen Kultur gegenüber der außengeleiteten Scham der Japaner als moralische Überlegenheit des Westens interpretiert wurde. Aber wie auch immer man diese Auseinandersetzungen bewertet – jedenfalls zeigen sie, dass nicht überall mit den gleichen A. auf Normübertretungen reagiert wird, nämlich offenbar manchmal häufiger mit Scham und manchmal eher mit Schuldgefühl.

Nun besteht die Besonderheit der A. aber doch offenbar darin, dass sie einem in gewissem Sinne zustoßen; gerade von starken Emotionen werden wir zumeist ohne unsere Absicht ergriffen; wir sind zunächst einmal leiblich-affektiv betroffen. Geht man entsprechend vom Widerfahrnischarakter der A. aus, so scheint das der Annahme zu widersprechen, dass Gefühle erlernt und normiert werden. Hier ist zwischen dem akuten A. und einer Gefühlsdisposition

zu unterscheiden. Von einem akuten Gefühl ist man leiblich-affektiv betroffen, während der Begriff ›Disposition‹ eine lang andauernde ↑Wahrscheinlichkeit bezeichnet, von diesem bestimmten Gefühl betroffen werden zu können. Ein akutes Gefühl hat Widerfahrnischarakter: *Dass* es einen ergreift, ist kaum zu verhindern, aber *wie* wir im nächsten Schritt dazu Stellung nehmen, ob wir uns davon distanzieren, es genießen, darunter leiden oder darin schwelgen – das ist zunächst einmal offen. Durch eine mehr oder weniger gezielte, mehr oder weniger bewusste Auseinandersetzung kann die Disposition für dieses Gefühl modifiziert werden. Dazu ist zunächst die Veränderung des Gefühlsausdrucks erforderlich, bevor dann auch auf den A. selbst Einfluss genommen werden kann.

Die alten philosophischen AL betonten bereits in therapeutischer Absicht die wichtige Rolle von Vorstellungen für das Entstehen und das Beeinflussen von unerwünschten A. Inzwischen ist auch empirisch nachgewiesen, dass durch gezielte Vorstellungen, v. a. aber auch durch das Einnehmen entsprechender Körperhaltungen das Entstehen anderer A. als die, von denen man ursprünglich betroffen war, möglich ist. Dies ist deutlich geworden beispielsweise durch soziologische Untersuchungen von Dienstleistungsberufen, die professionelle Freundlichkeit verlangen.¹⁵ Aber auch alle Psychotherapien, die sich auf körperliche Techniken stützen, nutzen den Zusammenhang von Körperhaltung, Gefühlsausdruck und dem A. selbst, um A. bearbeiten zu können. – Insgesamt erfolgt die Normierung von A. im wesentlichen über eine Kontrolle des A.ausdrucks, und dies erklärt auch die Varianz in der Ausbildung einzelner A. oder A.kombinationen in diachroner und synchroner Perspektive.

3 Affekte in Phänomenologie und Analytischer Philosophie

Philosophische AL haben nach einer fast zweihundertjährigen Phase des Stillstands erst im 20. Jh. wieder Konjunktur. Die aktuelle Diskussion um die ↑Rationalität der Gefühle, die v. a. innerhalb der ↑Analytischen Philosophie geführt wird, ist ähnlich wie die in den traditionellen AL wesentlich motiviert durch die Frage, was der ›angemessene‹ Umgang mit A. sei. Dahinter steht noch immer die alte Frage, in welchem Maße Menschen Gefühlen unterworfen sind. Ganz im Sinne der dominanten Traditionen der ↑Aufklärung wird dabei zumeist auf einen Zugewinn an Rationalität durch Gefühlskontrolle gesetzt.

Beide Positionen sind aber nicht überzeugend, wenn sie extrem formuliert werden: Weder sind Gefühle

durch Fremdeinwirkung oder durch eigene Techniken des Betroffenen *vollständig* manipulierbar, noch ist man ihnen hilflos ausgeliefert, ohne auf sie *irgend-einen* Einfluss nehmen zu können. In Frage hingegen steht, wie genau der verändernde Umgang mit Gefühlen zu rekonstruieren ist, worin der Anteil des betroffenen Subjekts und/oder anderer es manipulierender Individuen besteht und inwieweit Menschen überhaupt auf die eigenen oder fremden Gefühle gezielt einwirken können. Innerhalb der analytischen Tradition werden A. heute (hier meist: ›Emotionen‹) zum einen in einem moralphilosophischen Zusammenhang und zum anderen in einem eher ontologischen Kontext diskutiert. Letzteres geschieht v. a., wenn gefragt wird, ob sie in erster Linie Bewusstseinsphänomene sind, und welche Bedeutung körperliche Empfindungen und von außen sichtbare Veränderungen im ↑Verhalten für sie haben. Im Rahmen dieser ontologischen Thematisierung von A. wird oft kognitivistisch danach gefragt, was an ihnen rational ist.¹⁶

Die moralphilosophische Debatte thematisiert A. nur hinsichtlich ihrer Moral fundierenden Rolle. Solche A. können entweder – so in einer von Hume, Smith und Schopenhauer ausgehenden Tradition¹⁷ – das Mitleid oder allgemeiner das Mitgefühl und die Anteilnahme sein, oder – etwa bei Rawls¹⁸, Tugendhat¹⁹ und Wildt²⁰ – Empörung, Zorn, Scham und Schuldgefühl. Da in dieser Literatur die Frage nach der Moralbegründung motivierend ist²¹, werden diese Gefühle nur insoweit untersucht, als sie für die Moral von Bedeutung sind.

Innerhalb der zeitgenössischen Philosophie werden A. neben den beiden genannten Bereichen der Analytischen Philosophie v. a. auf dem Hintergrund der phänomenologischen Tradition thematisiert. Ausgehend von der Auseinandersetzung mit Husserls Begriff der ↑Intentionalität haben sich die Phänomenologen der zweiten und dritten Generation auf intentionale Gefühle und Stimmungen konzentriert, wie etwa Heidegger und Scheler.

Die Phänomenologie von Hermann Schmitz untersucht ausgehend vom Begriff des Leibes die Phänomene affektiven Betroffenseins.²² Schmitz' Theorie richtet sich gegen die von ihm so genannte ›Innenwelthypothese‹, wonach A. im wesentlichen private Zustände eines Subjekts sind. Schmitz möchte dagegen den objektiven Charakter der A. aufweisen, indem er die A. als räumlich antreffbare Atmosphären beschreibt.

In der neuesten Diskussion um die Intentionalität der Emotionen werden die scharfen Trennungen zwischen rein körperlichen, gegenstandslosen Empfindungen (z. B. Zahnschmerz), gegenstandsbezogenen

(intentionalen) A. und Stimmungen ohne Gegenstandsbezug in Frage gestellt; so lässt sich z. B. auch bei Stimmungen ein Weltbezug aufweisen.²³

Innerhalb der Philosophie sind die einzelnen Diskussionsfelder, die für Gefühle relevant sind – und dies sind v. a. die Phänomenologie der Gefühle, die analytische Debatte um deren Rationalität und die moralphilosophische um deren Moral fundierende Rolle – noch wenig miteinander verbunden. Die Bedeutung der A. für die Praktische Philosophie insgesamt ist aber in den letzten Jahrzehnten immer klarer geworden. Dazu hat auch der *emotional turn* in den Neuro-, Geistes- und Sozialwissenschaften beigetragen. Immer deutlicher wird, wie umfassend A. unser Leben, unsere Erkenntnismöglichkeiten und unsere ↑Werte bestimmen.

4 Zur Struktur der Affekte

Was zur Struktur der A. gehört und was A. bloß arbiträr begleitet, ist in der Philosophie umstritten. Anthony Kenny, der bereits 1963 eine systematische analytische Gefühlstheorie entwickelt hat²⁴, orientiert sich bei seiner Untersuchung an der Wittgensteinischen Frage, wie wir Ausdrücke, die für einzelne Gefühle stehen, verwenden. Anders als Körperempfindungen sind Emotionen auf Sachverhalte bezogen (Intentionalität) und deshalb propositional verfasst, so etwa, wenn man sagt: «Ich freue mich darauf, dass du kommst» oder: «Ich fürchte mich davor, krank zu werden». Körperliche Empfindungen sind nach Kenny Bestandteil von Gefühlen. Zum Begriff eines A. gehört aber auch ein bestimmtes Ausdrucksverhalten und bestimmte Handlungen, die durch das Gefühl motiviert werden, ebenso wie zum Schmerz das Schmerzverhalten und zum Hunger der Impuls zur Nahrungsbeschaffung gehören. Die Affektivität schließt demnach sowohl kognitive als auch physische und motivational-voluntative Anteile ein.

Die Auffassung Kennys setzt im Anschluss an Wittgensteins Privatsprachenargument (↑Private Sprache) den Akzent auf die ↑Objektivität der A., auf das, was aus der Perspektive eines externen Beobachters von ihnen wahrgenommen werden kann. Die Betonung der objektiv beschreibbaren propositionalen Aspekte in sprachanalytischer Tradition wurde in der nachfolgenden philosophischen Diskussion oft allzu einseitig verkürzt zu der Unterstellung, *Gefühle seien dasselbe wie die ↑Werturteile* über das, worauf sie reagieren.²⁵

Dass Gefühle ‚intentional‘ sind, ist in der philosophischen Diskussion verhältnismäßig wenig umstritten. Unproblematisch ist die Verwendung dieses Begriffs dann, wenn damit wie bei Kenny nur auf *irgendeine* Art von Gegenstandsbezug abgezielt wird,

etwa in dem Sinne, dass man sich nicht ärgern kann, ohne sich über etwas zu ärgern, und nicht lieben, ohne jemanden zu lieben.

Die These von der Propositionalität der A. besagt aber mehr, nämlich dass A. Reaktionen auf Sachverhalte sind, die in Aussagen formulierbar sind. Als ‚kognitivistisch‘ können Positionen bezeichnet werden, die diesen Aspekt einseitig betonen und Gefühle als *judgements*, als ↑Urteile, Stellungnahmen, ↑Meinungen oder *beliefs* in einem nicht-metaphorischen Sinne, also ontologisch auffassen und nicht nur Einzelaspekten, sondern den Gefühlen insgesamt einen propositionalen Charakter unterstellen (‘Gefühle sind Urteile’).²⁶ Die spezifische Differenz von Gefühlen zu anderen Urteilen wird dann nicht mehr bestimmt. Wenn dagegen die Rede vom Urteilscharakter der Gefühle metaphorisch gemeint ist, etwa als ein Urteil, das nicht sprachlich verfasst ist und auch nicht in Satzform ‚gedacht‘ wird, so stellt sich die Frage nach dem theoretischen Gewinn dieser Urteilsauffassung. Gerade dann wäre es erforderlich, den Unterschied zu anderen Urteilen zu verdeutlichen, was aber bei diesen Positionen meistens versäumt wird. Dies unterlässt z. B. auch Robert Solomon, wenn er schreibt: «Eine Emotion ist kein isoliertes Urteil, sondern Teil eines Systems von Urteilen, das wiederum ein Subsystem unserer Weltanschauungen darstellt.» Damit verschiebt er das Problem auf das «System von Urteilen».²⁷

Bei der Bestimmung von A. müssen zwei Beschreibungshinsichten methodisch klar getrennt werden: (i) wie ein Gefühl aus der Perspektive jeder beliebigen dritten Person wahrgenommen wird – das ist mit objektivierenden Mitteln beschreibbar –, und (ii) *wie* es in der Perspektive der ersten Person *ist*, dieses Gefühl zu haben: das Fühlen des Gefühls. Diese zweite Frage kann nicht auf das Beobachtete und Messbare reduziert werden, sondern sie verlangt nach einer Beschreibung des subjektiven Betroffenseins von dem jeweiligen Gefühl, wie am klarsten H. Schmitz herausgearbeitet hat.²⁸ Diese Betroffenheit ist stets leiblich. Dabei bezeichnet ‚Leib‘ das Erleben im Unterschied zu dem Ausdruck ‚Körper‘, der bei Schmitz dem von Dritten Beobachtbaren vorbehalten bleibt.

Der A. selbst ist aber nicht identisch mit der leiblichen Betroffenheit von ihm. Er ist eine in sich strukturierte Ganzheit, die mehrere Elemente oder ‚Teilstimmen‘ – Wahrnehmungen, Imaginationen, Suggestionen u. a. – umfasst und parallelisiert.²⁹

Gefühle sind analytisch unterscheidbar von sie begleitenden körperlichen Vorgängen einschließlich ihres Ausdrucks in Mimik und Gestik einerseits und den mit ihnen verbundenen bildlich-szenischen Vor-

stellungen, gleichzeitigen Situationswahrnehmungen, mehr oder weniger flüchtig assoziierten Gedanken andererseits sowie den sprachlichen Gefühlsbeschreibungen. Wir haben zu den Gefühlen *anderer* Personen nur in direkter ↑Interaktion Zugang durch das Interpretieren ihres Gefühlsausdrucks: durch die Beobachtung ihres Verhaltens, durch ihren Gesichtsausdruck und ihre unwillkürlichen Körperbewegungen. Aber wir können ihre Gefühle nicht unmittelbar wahrnehmen; außerhalb direkter Interaktionen sind wir darauf verwiesen, dass die anderen ihre Gefühle beschreiben. Auch unsere eigenen Gefühle sind dann, wenn wir ihnen unsere Aufmerksamkeit zuwenden und sie als diese bestimmten identifizieren, immer schon vorinterpretiert. Die Beschreibung eines Gefühls hängt eng mit dem Fühlen dieses Gefühls zusammen. Gerade deshalb ist es wichtig, beides methodisch zu unterscheiden, da es nahe liegt, die Beschreibung und das Fühlen vorschnell zu identifizieren, sie zu verwechseln und dadurch zu falschen Schlüssen zu gelangen.³⁰

Die Rede vom propositionalen Gehalt der Gefühle lässt das Affektspezifische unterbestimmt und muss deshalb um die Leiblichkeit ergänzt werden, die alle A. fundiert, in anderen Worten: um das jeweils spezifisch beschreibbare Fühlen. Beschränkte man sich bei der Bestimmung von A. auf den propositionalen Gehalt, so könnten Aussagen *über* Gefühle konzeptuell nicht vom Gefühl selbst unterschieden werden, da die sprachliche Charakterisierung des A. denselben propositionalen Gehalt hat wie das Erleben des betreffenden Gefühls.

Neben der Eigenleiblichkeit können A. auch durch die mit ihnen verbundene Mimik, Gestik oder durch das beobachtbare Verhalten beschrieben werden. Solche Beschreibungen aus der Dritten Person-Perspektive sind aber unzureichend, wenn es darum geht, einen A. zweifelsfrei zu identifizieren, da alle diese äußeren Zeichen gespielt sein oder ganz fehlen können. Andererseits halten wir das spontane Ausdrucksverhalten oft für authentischer als das, was Andere uns über ihre A. sprachlich mitteilen können oder wollen. Wenn beispielsweise die Mimik oder das Verhalten dem Ausgesprochenen offenkundig widerspricht, wird man sich eher an ersterem als an der Verbalisierung orientieren. Aber auch dieser Widerspruch kann seinerseits gespielt sein; von Schauspielern auf der Bühne wird geradezu die Darstellung solcher Doppelbotschaften erwartet.

A. können nicht mit ihrem «objektiven» Ausdruck identifiziert werden. Allerdings wäre es ebenso falsch, Gefühle als privates Geheimwissen von bloß inneren Seelenzuständen zu konzipieren. Niemand ist davor geschützt, die eigenen Gefühle zu ignorieren,

zu verkennen oder zu verwechseln. Man ist in der Interpretation der eigenen A. auch im inneren Monolog immer schon auf vorgängige Deutungen verwiesen.

Bedford, E., 1981, Emotionen. In: Kahle 1981. – Besnier, B./Moreau, P.-F./Renault, L. (ed.), *Les Passions antiques et médiévales*, Paris. – Birnbacher, D./Hallich, O., 2008, Schopenhauer: Emotionen als Willensphänomene. In: Landweer/Renz 2008a. – Craemer-Ruegenberg, I., 1993, Begriffssystemat. Bestimmung von Gefühlen. Beitr. aus der antiken Tradition. In: Fink-Eitel/Lohmann 1993. – De Sousa, R., 1978, *The Rationality of Emotion*, Cambridge (MA)/London (dt.: *Die Rationalität des Gefühls*, Fft./M. 1997). – Demmerling, C./Landweer, H., 2008, Hume: Natur und soziale Gestalt der Affekte. In: Landweer/Renz 2008a. – Descartes, R., 1984, *Die Leidenschaften der Seele*, Hamburg. – Erler, M., 2008, Platon: Affekte und Wege zur Eudaimonie. In: Landweer/Renz 2008a. – Fink-Eitel, H., 1986, Affekte. Versuch einer philos. Bestandsaufnahme. In: *Zschr. f. philos. Forschung*, 40. – Fink-Eitel, H./G. Lohmann (Hg.), 1993, *Zur Philosophie der Gefühle*, Fft./M. – Frese, J., 1995, Gefühls-Partituren. In: Großheim 1995. – Greenspan, P., 1988, *Emotions and Reasons*, NY/London. – Großheim, M. (Hg.), 1995, *Leib und Gefühl*, Berlin. – Hengelbrock, J./Lanz, J., 1971, Affekt. In: *HWbPh*, Bd. 1. – Hermsen, H., 1990, *Emotion/Gefühl*. In: *EE*, Bd. 1, Hamburg. – Hochschild, A. R., 1983, *The Managed Heart. Commercialisation of Human Feeling* (Dt. *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*, Fft./M. 1990). – Hume, D., 1985 (1740), *A Treatise of Human Nature*, London. – Kahle, G. (Hg.), 1981, *Logik des Herzens. Die soziale Dimension d. Gefühle*, Fft./M. – Kenny, A., 1963, *Action, Emotion, and Will*, London. – Kettner, M., 1995, *Kommunikative Vernunft, Gefühle und Gründe*. In: Koch 1995. – Koch, G. (Hg.), 1995, *Auge und Affekt*, Fft./M. – Landweer, H., 1999, *Scham und Macht*, Tübingen. – Landweer, H./Newmark, C., 2009, *Seelenruhe oder Langeweile. Tiefe der Gefühle oder bedrohliche Exzesse? Zur Rhetorik v. Emotionsdebatten*. In: Harbsmeier, M./Möckel, S. (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen d. Antike*, Fft./M. – Landweer, H./Renz, U. (Hg.), 2008a, *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin. – Landweer, H./Renz, U., 2008b, *Zur Geschichte philosophischer Emotionstheorien*. In: dies. 2008a. – Langer, S. K., 1948, *Philosophy in a New Key*, Boston. – Moreau, P.-F., 2003, *Les passions: continuités et tournants*. In: Besnier et al. 2003. – Newmark, C., 2008, *Passion – Affekt – Gefühl. Philos. Theorien d. Emotionen zwischen Aristoteles u. Kant*, Hamburg. – Oakley, J., 1992, *Morality and the Emotions*, London/NY. – Perkins, M., 1981, *Emotion und Gefühl*. In: Kahle 1981. – Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Harvard. – Renz, U., 2008, *Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen*. In: Landweer/Renz 2008a. – Schmitz, H., 1964/1980, *System der Philosophie*, 5 Bde., Bonn. – Schmitz, H., 1990, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn. – Slaby, J., 2008, *Gefühl und Weltbezug*, Paderborn. – Solomon, R. C., 1977, *The Logic of Emotion*. In: *Nous XI*, March. – Solomon, R. C., 1981, *Emotionen und Anthropologie*. In: Kahle 1981. – Strub, C., 2008, *Smith: Sympathie, moralisches Urteil und Interesselosigkeit*. In: Landweer/Renz 2008a. – Tugendhat, E., 1995, *Vorlesungen über Ethik*, Fft./M. – Vendrell Ferran, I., 2008, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin. – Wildt, A., 1993, *Die Moralspezifik von Affekten und der Moralbegriff*. In: Fink-Eitel/Lohmann 1993. – Zill, R., 1994, *Meißkünstler und Rossebändiger*, Diss. FU Berlin.

¹ Fink-Eitel/Lohmann 1993, Einl.; vgl. auch Craemer-Ruegenberg 1993, 20–32. – ² Hengelbrock/Lanz 1971; Hermsen 1990; Fink-Eitel 1986. – ³ Landweer 1999, 45. – ⁴ So z. B. bei Langer 1948. – ⁵ Landweer/Renz 2008b, 6 ff. – ⁶ Newmark 2008; Moreau 2003. – ⁷ Erler 2008. – ⁸ Aristoteles, *Rhetorik*, 1378a. – ⁹ Landweer/Newmark 2009. – ¹⁰ Newmark 2008, 16. – ¹¹ Hammacher, in: Descartes 1984, XXXV. – ¹² T II, 334. – ¹³ Vgl. Landweer/Renz 2008b, 12–16. – ¹⁴ Vendrell Ferran 2008. – ¹⁵ Hochschild 1983. – ¹⁶ De Sousa 1978. – ¹⁷ Demmerling/Landweer 2008; Strub 2008; Birnbacher/Hallich 2008. – ¹⁸ Rawls 1971. – ¹⁹ Tugendhat 1995. – ²⁰ Wildt 1993. – ²¹ Vgl. z. B. auch Oakley 1992; Literaturbericht in: Landweer 1999. – ²² Schmitz 1964/1980; einführend dazu: ders. 1990. – ²³ Slaby 2008. – ²⁴ Kenny 1963. – ²⁵ Bedford 1981; Fink-Eitel/Lohmann 1993, Einl. – ²⁶ Vgl. Greenspan 1988. – ²⁷ Solomon 1981, 233–253, hier: 239; vgl. auch Solomon 1977, 41–49. – ²⁸ Schmitz 1981, Bd. III. 2. Der Gefühlsraum, bes. Kap. 1 und 2, §§ 141–152; vgl. auch ders. 1990, S. 5–11. – ²⁹ Frese 1995, 45–70. – ³⁰ Bedford 1981, 34–57; kritisch dazu: Perkins 1981, 58–81.

Hilge Landweer

Aggregation – 1 *Zum Begriff.* In umgangssprachlicher Rede nimmt man mit dem Wort ‚Aggregat‘ gewöhnlich auf eine Maschine Bezug, in der etwas verdichtet wird. Verdichtung kann ‚in der Theorie‘ (2.) und ‚in der Welt‘ (3.) stattfinden. Darüber hinaus sind wichtige technische Einzelfragen an einem Beispiel anzusprechen (4.).

2 *Theoretische Aggregation*

Eine ‚gute‘ Aggregation (A.) ist eine ↑Abstraktion, die wesentliche Informationen einer ursprünglichen Weltbeschreibung in einer für weitere Zwecke geeigneten Form enthält. Etwas formaler betrachtet besteht eine A. aus einer Funktion F, die Beschreibungen aus einer Menge B – dem zu Aggregierenden – eine Beschreibung – oder ein Aggregat – aus dem Bildbereich B* zuordnet; $F: B \rightarrow B^*$. Diese Funktion ist gewöhnlich nicht umkehrbar, und es geht mit der A. ein Informationsverlust einher. Zugleich ist es aber möglich, dass bestimmte Aspekte eines Phänomens durch eine A. erst sichtbar werden. Beispiele verdeutlichen am besten, worum es geht.

Statistik: Besteht die Menge B etwa aus n Messpunkten, die das Gewicht von n Objekten o_1, \dots, o_n durch Maßzahlen g_1, \dots, g_n repräsentieren, dann ist $1/n \sum_{i=1}^n g_i = g^*$, das Durchschnittsgewicht, ein Aggregat aus den ursprünglichen Gewichtsmessungen. In der Bildung dieses Aggregates wird die Ausgangsinformation der Liste der ursprünglichen Messpunkte – ein Vektor – ‚verdichtet‘ zu einer neuen Maß- oder Messzahl – einem Skalar. Den auftretenden Informationsverlust kann man teilweise aufzufangen suchen, indem man neben dem Durchschnittswert z. B. die Verteilung der Messwerte durch weitere Kennziffern wie etwa die Varianz, also die Sum-

me der gewichteten quadrierten Abweichungen vom Durchschnittswert, angibt (bei Gleichwahrscheinlichkeit): $1/n \sum_{i=1}^n (g_i - g^*)^2$.

Durch die Einbettung von Varianzmaßzahlen in einen Kontext statistischer Theorie und die Möglichkeit, Varianzmessungen verschiedener Art zueinander und zu statistischen Theorien in Beziehung zu setzen, lernt man zusätzliches. Erst die A. ermöglicht insoweit den Vergleich verschiedener Datenmengen mit unterschiedlichem $\langle n \rangle$.

Mehrkampf: Im Zehnkampf kann man das Resultat der zehn ↑Wettkämpfe zunächst einmal in den bereichsspezifischen Formen für jeden Wettkämpfer $i = 1, 2, \dots, m$ messen.¹ Man erhält für jeden Wettkämpfer $i = 1, 2, \dots, m$ einen Vektor (eine Liste) solcher Ergebnisse; z. B. für den das Wettkampferesultat von Wettkämpfer i: Weitsprungergebnis(i) = 7,10 m, Hürdenlauf(i) = 14,53 s, Kugelstoßen(i) = 16,50 m usw. Diese Werte kann man nicht einfach aufaddieren. Denn 2 cm im Hochsprung haben für Zwecke der ‚Qualitätsmessung‘ der Leistung eine ganz andere Wertigkeit als zwei Zentimeter im Weitsprung. Und wollte man die Sekunden im Hürdenlauf mit den Metern im Speerwurf einfach aufaddieren, so würde man die sprichwörtlichen Äpfel mit den Birnen vergleichen. Im nächsten Schritt ist daher festzulegen, wie viel ein Zentimeter im Hochsprung (in einem bestimmten Leistungsbereich) in Zentimetern im Weitsprung wert sein soll bzw. wie viel ein solcher Zentimeter in hundertstel Sekunden im Hundertmeterlauf wert sein soll. Formal leistet man dies, indem man den ursprünglichen Messwerten dimensionslose, aufaddierbare ‚Punkte‘ zuordnet.

Aufgrund der durch die Punktetabelle herbeigeführten ‚Kommensurabilität‘ kann man sagen, wie viel die eine Leistung gemessen in Einheiten der anderen ‚wert‘ ist und damit alle Einzelleistungen zu einem skalaren Leistungsmaß aggregieren, welches vom einzelnen Wettkampf und -kämpfer losgelöst eine Bedeutung hat. Man kann die Leistungen $W(i)$ von Wettkämpfer i mit den Leistungen $W(j)$, von j auch dann vergleichen, wenn der eine nicht in allen Wettbewerben mindestens so gut oder besser war als der andere. Die Rede von einem Wettbewerbe übergreifenden Zehnkampfrekord wird ebenfalls sinnvoll.

Das Zehnkampfbeispiel ist so etwas wie ein Paradigma für viele Arten der A. und die dabei auftretenden zentralen Kommensurabilitätsprobleme. Beispielsweise scheint eine gewisse Willkür bei der Festlegung der ‚Umrechnungskurse‘ zwischen den Wettkämpfen offensichtlich. Zugleich hat man Anhaltspunkte, um die Umrechnungskurse einzugrenzen, indem man etwa Leistungen in der Nähe des Weltre-

kordes der Spezialisten in den Disziplinen als ungefähre normierende Punkte heranzieht. Ob die Willkür hinreichend beschränkt werden kann, war v. a. im Falle der Bestimmung eines gesellschaftlichen Gesamtnutzens von je her strittig.²

Interpersonale Nutzenaggregation: Die «aggregativ-normierende» Formel vom größtmöglichen ↑Glück der größtmöglichen Zahl ist stark interpretationsbedürftig. Klassisch wurde das Problem im Zusammenhang mit der Kontroverse etwa um die Maximierung des ↑Nutzens pro betroffenem Individuum bei gleichzeitiger Variabilität der Zusammensetzung und Mächtigkeit der Menge der betroffenen Individuen diskutiert³. Die Theorie der Clubs bestimmt optimale Mitgliederzahlen.⁴ Dem stellt man die Maximierung einer Nutzensumme ohne Durchschnittsbetrachtung gegenüber. In abstrakter Form muss man allerdings unter Nutzenaggregation keineswegs die einfache Bildung einer Nutzensumme verstehen. Ganz im Sinne des hier eingeführten A.konzeptes kann man an irgendeine Wohlfahrtsfunktion F^5 denken, die ein Tupel individuen-bezogener Nutzenmasse u_1, \dots, u_n abbildet (aggregiert) in ein Nutzenmass u für das Kollektiv der n Individuen. Die Wohlfahrtsfunktion gibt eine Rangordnung unter gesellschaftlichen Alternativen o_1, \dots, o_m an, derart, dass man für jede der Alternativen o_j aus $\{o_1, \dots, o_m\}$ den Funktionswert $F(u_1(o_j), \dots, u_n(o_j)) = u(o_j)$ bildet. Die Rangordnung von $u(o_j) < u(o_k)$ nach der Wohlfahrtsfunktion F beinhaltet typischerweise eine höhere Wertschätzung der k -ten gegenüber der j -ten Gesellschaft. Was das (In-) Kommensurabilitätsproblem anbelangt, liegt es auf der Hand, dass für den Fall $F(u_1(o_j), \dots, u_n(o_j)) = u(o_j) = u(o_h) = F(u_1(o_h), \dots, u_n(o_h))$ und $[u_1(o_j), \dots, u_n(o_j)] \neq [u_1(o_h), \dots, u_n(o_h)]$ eine Kommensurabilität der Einheiten im Urbildbereich der Funktion hergestellt wird. Alle Urbildvektoren der Iso-Nutzenlinie, der Menge gleicher Aggregatwerte, werden mit einem gleichen Aggregatrang versehen und allen mit kleinerem Wert vorgeordnet. Das beinhaltet implizit einen Vergleich. Die Wohlfahrtsfunktionen verschiedener Individuen j, i können selbstverständlich unterschiedliche Wohlfahrtsurteile zum Ausdruck bringen.

Weitere Beispiele: In Deutschland werden postmortal zur Verfügung stehende Spendernieren nach dem sogenannten Wujciak-Opelz-Algorithmus auf die transplantationsbedürftigen Empfänger verteilt.⁶ Dabei erhalten die transplantationsbedürftigen Individuen für jede postmortal zur Verfügung stehende Spenderniere Punkte zugewiesen. Je besser die Gewebekompatibilität zwischen Spenderorgan und

Empfänger ist, umso höher die Punktzahl. Je länger die Wartezeit, desto höher die Punktzahl, je größer die Wahrscheinlichkeit, binnen Jahresfrist ein besser passendes Organ zu erhalten, desto geringer die Punktzahl usw. Das Angebot wird dem Empfänger gemacht, der die höchste «aggregierte» Punktzahl für das betreffende Organ aufweist.

Die «Stiftung Warentest» bildet mehrdimensionale Maße, um die Qualität eines Produktes zu messen und aggregiert diese zu einem eindimensionalen Ordnungsmaß. Der Dax-30 in Deutschland oder der Dow Jones Industrials in Amerika gewichteten Börsenkurse und fassen diese dann zu einem einheitlichen Maß zusammen. Ratingagenturen bilden durch A. bestimmter Kennzahlen Maße für die Kreditwürdigkeit von Unternehmen. Das Bruttosozialprodukt wird verwendet, um die Wirtschaftskraft eines Landes und pro Kopf gerechnet den Wohlstand seiner Bürger zu messen. Wissenschaftler werden in Rankings wie etwa dem Handelsblattranking der deutschen Ökonomen, das eine gewichtete Summe aus «Wertpunkten» für Publikationen «aggregiert», in eine Rangordnung gebracht. Ähnliches geschieht für Hochschulen, wissenschaftliche Zeitschriften usw.

Axiomatisierung: Man kann es der Welt nicht ansehen, welche Aggregate ihre Eigenschaften mit Bezug auf unsere praktischen und unsere Erkenntnisziele am besten repräsentieren. Es bedarf spezieller Überlegungen und einer Vielzahl von ↑Werturteilen, um eine bestimmte unter den vielen möglichen aggregierenden Funktionen auszuwählen. Im Zehnkampf etwa sind zwar alle einzelnen Leistungen objektiv messbar, doch bedarf es eines Werturteils, um eine additive Funktion auf der Basis einer Punktetabelle zur A. in einem eindimensionalen Maß auszuwählen.⁷ Glücklicherweise kann man die infrage kommenden Klassen von Funktionen systematisch studieren. Denn man kann die Funktionen axiomatisch zu charakterisieren suchen. Da jedes Axiom typischerweise eine Eigenschaft repräsentiert, wird eine systematische Diskussion der zugrundeliegenden Werturteile und ihres Zusammenhangs möglich. So kann man mehr über die normative Akzeptabilität bzw. Inakzeptabilität axiomatisch repräsentierbarer Prämissen lernen.

*Arrows Axiome und sein Theorem*⁸: Es lässt sich zeigen, dass es keine (aggregierende) «soziale Wohlfahrtsfunktion» F gibt, die die Präferenzordnungen (↑Präferenz) von Individuen zu einer «einheitlichen» Präferenzordnung für das Kollektiv aller Individuen aggregiert und zugleich die folgenden Axiome erfüllt. Jede individuelle Präferenzordnung ist zulässig (U , *unrestricted domain*). Wenn eine Alternative a von allen Individuen einer Alternative b strikt vor-

geordnet wird, dann soll sie auch im kollektiven Aggregat vorgeordnet werden (P, (*weak*) *Pareto principle*). Wenn eine Alternative a einer Alternative b im Aggregat strikt vorgezogen wird, dann soll sich das nicht ändern, wenn eine weitere Alternative c hinzutritt, die die Ordnung zwischen a und b in keiner individuellen Präferenz verändert (I, *independence of irrelevant alternatives*). Es gibt niemanden, dessen Präferenzordnung die aggregierte Ordnung unabhängig von den Präferenzen aller durchgängig bestimmt (D, *non-dictatorship*).⁹

3 Realweltliche Aggregationen

In den vorausgehenden Überlegungen ging es um eine Funktion, F, die einen Ausgangsbereich (typischerweise einen Vektor von Maßen) in ein Aggregat (typischerweise einen Skalar) abbildete. Nun wird F durch einen realweltlichen Mechanismus ersetzt. Bildlich gesprochen hatten wir es zuvor mit Sprachen und nun haben wir es mit der Sache selbst zu tun. Beispiele sind wiederum am besten geeignet, um zu verdeutlichen, worum es geht.

Wahlen: Bei einer realweltlichen einfachen Mehrheitsabstimmung in einem Kollektiv mit m Personen bestimmt die Abstimmung über zwei Alternativen x, x' den «Sieger». Welche der beiden Alternativen die einfache Mehrheit erhält, sofern denn eine Mehrheit existiert, bestimmt die Auszählung. Hier betrachtet man den institutionellen Prozess der Stimmen-Auszählung selber als eine A. (wobei sich auf der Beschreibungsebene die betreffenden Zählfunktionen leicht angeben ließen).

Klassenwahlrechte weisen generell die Eigenschaft der unterschiedlichen Gewichtung der Stimmen auf. Was politische Wahlen anbelangt, so erscheinen uns solche Formen der Gewichtung gewöhnlich heute als inakzeptabel. Im Falle der Beteiligung an Unternehmen wird hingegen in aller Regel eine Proportionalität zwischen Anteil und Gewicht des Wunsches des betreffenden Anteilseigners unterstellt.

Urteilsaggregation: Wenn es um Wahrheitssuche (\uparrow Wahrheit) geht, erscheint die Gewichtung in einem anderen Licht. Man kann beispielsweise jede Person i aus einem Kollektiv $\{1, 2, \dots, n\}$ ein \uparrow Urteil $p_i(e)$ darüber abgeben lassen, wie wahrscheinlich ein Ereignis e ist. Daneben lässt man jede Person i ein Urteil darüber abgeben, wie viel von der Gesamtbeurteilungskompetenz ihrer, i's, persönlicher Meinung nach auf j entfällt, q_{ij} , $i, j \in \{1, 2, \dots, n\}$, man überlegt sich leicht, dass es bei A. der ursprünglichen Urteile zu neuen individuellen Wahrscheinlichkeitsurteilen kommt, in die jedes Individuum jeweils das Urteil jedes anderen einfließen ließ: $p'_i(e) = \sum q_{ij} p_j(e)$. Den Vektor neuer individueller Urteile

$p'_i(e)$ kann man dann erneut zum Ausgangspunkt derselben Überlegung nehmen, um einen Vektor von $p''_i(e)$ zu bilden usw. Wenn man diesen durchaus fragwürdigen Schritt akzeptiert, kann man leicht zeigen, dass die Urteile unter wohlbestimmten Bedingungen sämtlich gegen den gleichen Aggregatwert konvergieren müssen.¹⁰

Die Weisheit der Vielen: Dass unser \uparrow Wissen verteilt ist und auf verschiedenste Weise aggregiert wird, ist ein alter Gedanke. Verblüffend fanden Statistiker seit langem Beispiele, bei denen der Durchschnittswert (bzw. der Medianwert) von Einzelurteilen besser zutraf als jedes der Einzelurteile. Im wohl berühmtesten Beispiel dieser Art beobachtete der Statistiker Galton auf einer Landwirtschaftsausstellung, dass Besucher ganz unterschiedlicher Kompetenz auf das Gewicht eines Schlachtieres im enthäuteten Zustand nach Schlachtung wetteten. Kein einzelner lag so nah am wahren Wert wie der Medianwert. Galton vermutete – eine mittlerweile reiche Folge-literatur schließt sich dem vielfach an –, dass jedenfalls unter bestimmten Bedingungen derartige Aggregate systematisch der Ausgangsinformation überlegen sind.¹¹

Wahlmärkte: Sogenannte Wahlmärkte bilden ein anderes Beispiel für die A. von Informationen durch reale Institutionen. Hier kann man eine Art von Wertscheinen kaufen, um auf das spätere reale Wahlergebnis zu setzen. Kauft z. B. jemand eine «Aktie» auf einen späteren Stimmanteil der, sagen wir, FDP zum Preis von zehn Cent, dann unterstellt er, dass die FDP wohl mindestens zehn Prozent der Stimmen gewinnen wird. Es wird nach dem Wahlabend nämlich nach den gewonnenen Stimmanteilen jeweils pro Prozentpunkt ein Cent ausbezahlt. Gewinnen die Freien Demokraten 12 %, so erhält der Besitzer eines solchen Papiers also 12 Cent. Hat er das Papier zuvor für 10 Cent gekauft, so macht er einen Gewinn von 2 Cent pro jeden solchen Anteils. Zu jedem Zeitpunkt vor der Wahl geben die Kurse auf einem Wahlmarkt an, wie die Vermutungen über den Wahlausgang stehen. Auch hier aggregiert der Markt Informationen, die ansonsten nur verteilt vorhanden wären.

Märkte: Bei einer sogenannten «Standard-Doppelauktion» in einem experimentellen oder realen Markt machen potenzielle Käufer öffentliche Gebote, zu welchem Preis sie kaufen wollen, und potenzielle Verkäufer informieren öffentlich über Preise, zu denen sie zu verkaufen bereit sind. Zu Beginn werden die Verkäufer typischerweise zu niedrig bieten und die Käufer zu hoch fordern, doch gibt es eine Konvergenz zu einheitlichen Tauschpreisen. Wie sich v. a. im experimentellen Marktspielen zeigen

lässt¹², führt die Bildung solcher einheitlicher Preise die vorhandenen Informationen in dem Sinne optimal zusammen, dass generell die aggregierten so genannten «Renten» in der Summe maximiert werden (wobei die «Renten» das sind, was die zum Zuge kommenden Käufer weniger zahlen mussten, als sie maximal zu zahlen bereit gewesen wären, plus dem, was die zum Zuge kommenden Verkäufer über den Preis hinaus erzielten, den sie minimal erhalten mussten, damit sie überhaupt verkaufen).

4 Technische Probleme der Aggregation – ein Beispiel

A. von Daten ist häufig ein schrittweiser Prozess, bei dem mehrere Verdichtungsschritte nacheinander ausgeführt werden, oder, anders formuliert, mehrere A.funktionen verknüpft werden. Es ist zu fragen, welche Eigenschaften diese Verknüpfungen besitzen und welche Gesetze sie erfüllen.

Messung von Lebensqualität: Will man die Lebensqualität in einer Gesellschaft messen, so kann man eine eindimensionale Maßzahl pro Individuum, wie z. B. sein Einkommen, benutzen oder pro Person einen Vektor von reellwertigen Attributen erheben, wie z. B. Maßzahlen für Gesundheit, Bildung, Einkommen usw. Im ersten Fall ist eine A. der Einkommen zu einem durchschnittlichen Einkommen als gesellschaftlicher Index nahe liegend. Im zweiten Fall ergeben sich zwei verschiedene Prozeduren: Die erste Prozedur aggregiert die verschiedenen Attribute pro Person i , $i = 1, \dots, n$ mittels einer Funktion P zu einem Maß für den Lebensstandard der Person i . Danach werden die Maßzahlen aller Personen mittels einer Funktion Q zu einer einzigen Zahl als Index für den gesellschaftlichen Lebensstandards aggregiert. Die zweite Prozedur aggregiert zunächst die Individualdaten für jedes Attribut separat entsprechend der Funktion Q oder auch nach Verfahren, die für jedes Attribut unterschiedlich sind. Daraus ergibt sich für jedes Attribut ein gesellschaftlicher Wert. Diese Werte werden danach mittels der Funktion P zu einem Lebensstandardindex zusammengefasst. Der erste Weg, der zunächst die Lebensqualität des einzelnen Individuums misst, ist vertrauter. Der zweite Weg wird allerdings ebenfalls häufig beschritten, wenn keine Individualdaten für alle Attribute vorliegen, aber Aggregate für einzelne Attribute aus öffentlichen Statistiken entnommen werden können.

Dutta, Pattanaik und Xu haben gezeigt, dass die Prozeduren nur unter sehr restriktiven Bedingungen zum gleichen Ergebnis führen.¹³ Das bedeutet, dass bei mehrdimensionalen A.en die Reihenfolge Dimensionen bei der A. wichtig ist. Nur wenn sehr

triviale A.funktionen, wie z. B. gewichtete Durchschnitte der Daten entlang jeder Dimension verwendet werden, ergibt sich bei Prozeduren mit unterschiedlicher Reihenfolge das gleiche Resultat.

Ahlert, M./Kliemt, H. (eds.), 2001, Making Choices in Organ Allocation. Special Volume: Analyse & Kritik 23(2), Stuttgart. – Buchanan, J. M., 1965, An Economic Theory of Clubs. In: *Economica*, 32. – Dutta, I./Pattanaik, P. K./Xu, Y., 2003, On measuring deprivation and the standard of living in a multidimensional framework on the basis of aggregate data. In: *Economica*, 70. – Gaertner, W., 2006, A Primer in Social Choice Theory, Oxford. – Goldman, A., 2006, Social Epistemology, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/> – Krantz, D. H./Luce, D. R./Suppes, P./Tversky, A., 1971 ff., Foundations of Measurement I–III, NY/London. – Lehrer, K./Wagner, C., 1981, Rational Consensus in Science and Society. Dordrecht. – MacKay, A. F., 1980, Arrow's Theorem. The Paradox of Social Choice. A Case Study in the Philosophy of Economics. New Haven et al. – Ng, Y. K., 1979, Welfare Economics, Oxford. – Robbins, L., 1935, An Essay on the Nature and Significance of Economic Science, London. – Sen, A. K., 1970, Collective Choice and Social Welfare, San Francisco et al. – Smith, V. L., 1962, An Experimental Study of Competitive Market Behavior. In: *J. of Political Econ.* 70:2. – Surowiecki, J., 2005, Die Weisheit der Vielen. Gütersloh. – Trapp, R. W., 1988, «Nicht-klassischer» Utilitarismus. Eine Theorie d. Gerechtigkeit, Fft./M.

¹ Vgl. MacKay 1980. – ² Vgl. klassisch Robbins 1935. – ³ Vgl. Trapp 1988. – ⁴ Vgl. Buchanan 1965. – ⁵ Vgl. Ng 1979. – ⁶ Vgl. Ahlert/Kliemt 2001. – ⁷ Zur Messaxiomatik vgl. Krantz et al. 1971 ff. – ⁸ Vgl. Sen 1970. – ⁹ Vgl. als guten aktuellen Einstieg in solche und ähnliche Probleme auch Gaertner 2006. – ¹⁰ Vgl. Lehrer/Wagner 1981, allgemein Goldman 2006. – ¹¹ Vgl. populärwiss. m. gutem Literaturüberblick Surowiecki 2005. – ¹² Vgl. Smith 1962. – ¹³ Vgl. Dutta et al. 2003.

Marlies Ahlert/Hartmut Kliemt

Aggression – 1 *Zum Begriff:* Als «aggressiv» wird ein Verhalten eines Akteurs (Mensch, Tier, Gruppe, Institution) bezeichnet, der eine ↑Handlung ausführt, die gegen andere Personen oder andere Lebewesen gerichtet ist und welche auf Betroffene unangenehm oder schädigend wirkt. Humanethologisch gesehen gehört dazu auch die ↑Absicht, eine Schädigung hervorzurufen. Wie weit nicht intendierte Schädigungen von Lebewesen allgemein von anderen als aggressiv bewertet werden können, ist umstritten. Im Folgenden werden ausschließlich absichtlich ausgeführte Aktionen und Handlungsweisen unter dem Begriff «Aggression» (A.) (von lat. *aggressio*, engl. *aggression*) behandelt.

In der psychologischen Literatur wird zwischen einer direkt feindseligen A. und einer reaktiven, z. B. instrumentell konditionierten A. unterschieden.¹ Zu dem letzteren Typ von A. gehören die durch Ärger und Wut ausgelösten Akte; dem ersten können auch

als lebenssteigernd erlebte Tätigkeiten, z. B. lustbetonte Zerstörungsakte zugerechnet werden. Wo nicht Individuen oder kooperierende Kleingruppen, sondern juristische Personen (Staaten, Institutionen) als Akteure auftreten, reichen psychologische Erklärungsversuche für feindseliges Verhalten nicht aus. Das ↑Völkerrecht bezeichnet für den Bereich internationaler Beziehungen nicht direkt provozierte militärische Angriffe als A. Nach dem *Covenant of the League of Nations* (Art. 10) und nach der UN-Charta (Art. 39) werden völkerrechtlich nicht legitimierte Interventionen durch Streitkräfte in anderen unabhängigen Staaten als A. untersagt und Maßnahmen zur Wiederherstellung einer kollektiven Sicherheit empfohlen.

Der Begriff ‹A.› bezeichnet sowohl eine einmalige Aktion wie auch allgemein die Bereitschaft, Aktionen mit beabsichtigten Schädigungen auszuführen. Hierfür bietet sich auch der Dispositionsbegriff ‹Aggressivität› an. Bei reaktiven A. muss ohnehin unterschieden werden, ob eine Aktion durch spezielle Anlässe mit verursacht wurde (A. im engeren Sinne), oder ob die Bereitschaft, aggressiv zu handeln, biografisch erklärbar ist, etwa durch Entwicklung, durch Sozialisation, oder durch angeborene oder vererbte Handlungsmuster (Aggressivität im weiteren Sinne).

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Aggressivität in traditionellen Affektenlehren

Älter als die Wortbildung ‹A.› ist im dt. der Begriff ‹Aggressor› (auch in franz. Schreibweise *agresseur*) seit dem 18. Jh. belegt. Der A.-begriff wurde ursprünglich nur verwendet für militärischen ‹Angriff›. Die Kennzeichnung ‹aggressiv›, zunächst nur für angriffslustig, wurde seit dem 19. Jh. üblich, in der Nominalform ‹Aggressivität› erst im 20. Jh. belegt. Der Sammelbegriff ‹A.› für die emotionale Bereitschaft zum schädigenden Verhalten und für Schadenszufügung ist erst im 20. Jh. im Rahmen einer Theorie zur Erklärung von triebgesteuertem Feindverhalten entwickelt worden. Alfred Adler hat diesen Begriff erst systematisch eingeführt.² Affektgesteuerte ↑Emotionen, welche A. fördern, wurden dagegen bereits in der klassischen Antike zum Thema – etwa unter den Begriffen Ärger, Wut, Hass, Rachgier. Dem Bedeutungsumfang nach kommt der Begriff des Zorns oder Grolls (griech. *thymos, orge, menis*) dem eines aggressiv gestimmten ↑Affekts besonders nahe. Aristoteles beschreibt in *De anima* den Zorn als Affekt, der den Menschen insgesamt beherrscht. Von der körperlichen Seite aus zeigt er sich als Erwärmung des Blutes, von der seelischen her wird er (als *orge*) begriffen als ‹Streben nach Vergeltung einer

Kränkung›³. In der *Rhetorik* dient der Zorn als Beispiel für die Möglichkeit, sich durch Reden Freunde oder Feinde zu schaffen. Aristoteles nennt ihn hier ein ‹von Schmerz begleitetes Trachten nach offenkundiger Vergeltung wegen offenkundig erfolgter Geringschätzung, die uns selbst oder einem der Unserigen von Leuten, denen dies nicht zusteht, zugefügt wurde›.⁴ Affekte wie Groll oder Zorn werden bereits bei Rachephantasien von Lustgefühlen begleitet. Schmerzen dagegen bleiben erhalten, wenn der Rachevollzug ausbleibt. Aristoteles kritisiert daran jedoch nur den Mangel an affektiver Beherrschung.⁵ Ethisch gesehen, bleibt das Ziel, einen mittleren Affektzustand zu bewahren.

Auch andere klassische Autoren messen die Affektkontrolle am Ideal der Selbstbeherrschung. Descartes bezeichnet die affektive Erregung, die *colere* (für Groll, Wut, Zorn) als ‹eine Art von Hass oder Aversion, die wir gegen diejenigen richten, die uns Übel angerichtet haben›.⁶ Wie Descartes betrachtete auch Spinoza den Zorn als dominante ↑Leidenschaft, die dieser sogar unter die elementaren Strebensrichtungen (Triebe) einordnete: ‹Das Streben (*conatus*), demjenigen Übles zuzufügen, den wir hassen, nennen wir Zorn.›⁷ Die Überwindung solcher dominanter Affekte sei nur durch ↑Vernunft möglich, dann aber auch durch liebevolle Vergeltung oder Vergebung zu erreichen.

Vernunft als Maßgabe bleibt Thema in fast allen Beiträgen zur Theorie der Leidenschaften bei Autoren des Deutschen ↑Idealismus. Es wird nicht so sehr gefragt, was negative Handlungsimpulse sind, sondern wie mit diesen umzugehen ist.⁸

In der engl. Moralphilosophie überwiegen dagegen Erklärungsversuche für Wut und Zorn (*anger*) als Indizien für wahrgenommenes Übel und als Abwehrqualitäten – so bei Hobbes und bei Locke.⁹ Nicht die Vernunftbeherrschung verletzender Affekte, sondern die Aufdeckung der natürlichen Grundlagen für alle Gefühlsebenen nimmt sich David Hume vor. Sein Ziel ist es, an emotive Grundlagen für Güte und Wohlwollen zu erinnern, um dadurch Hass und Aversion zu ersetzen, nicht zu unterdrücken. Nur die Zuspitzung von Groll, Ärger, Zorn (*anger*) zu Grausamkeit (*cruelty*) wird als lasterhaft verurteilt: ‹*Where these angry passions rise up to cruelty, they form the most detested of all vices.*›¹⁰

Die Philosophien der Affektkontrolle, die noch bis ins 18. Jh. auch die weit verbreiteten lebenspraktischen Weisheits- und Klugheitslehren beherrschten, setzten die Möglichkeit einer rationalen Beherrschung von negativen ↑Gefühlen durch den ↑Intellekt voraus. Erst in der Theorieentwicklung nach Kant wurden die Grenzen der Beeinflussbarkeit von

Gefühlen durch Vernunft zum Thema. Schopenhauer zweifelte nicht nur die Möglichkeiten einer rationalen Gefühlsbeherrschung an; er bestritt grundsätzlich die Beeinflussbarkeit von Willensentscheidungen durch den Intellekt: «Entspränge das ↑Wollen bloß aus der Erkenntnis, so müsste unser Zorn seinen jedesmaligen Anlass, oder wenigstens unserem Verständnis desselben, genau angemessen sein [...]. Vielmehr geht der Zorn meistens über den Anlass hinaus.»¹¹ Der Begriff des ↑Willens vertritt hier noch das, was im späten 19. Jh. mit Antrieb, Trieb, Impetus, Instinkt naturalistisch erklärt wird: Die Neigung zur Attacke auf Lebendiges, zur Destruktion, – als durch Anlage bedingte Triebrichtung. Doch für die philosophische Thematisierung der Zerstörungswut als trieb- bzw. instinktgebunden blieb auch in jenen Zeiten der moralkritische Kontext bestimmend. Nietzsche, häufig als Vordenker der Theorie des A.triebs rezipiert, schreibt die Destruktionsneigung als Haltung nicht etwa den starken Individuen, sondern den vom ↑Nihilismus angesteckten schwachen zu. Zwar erwog er in seinen zu Lebzeiten noch nicht zugänglichen Aufzeichnungen – wie schon Schopenhauer – den Willen zur Zerstörung als generelle Variante des Wollens anzusehen.¹² Publiziert hatte er nur seine Moralkritik an reaktiver A.: «Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftschwangeren Kraft sein [...] oder es kann auch der Hass der Missratenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein.»¹³ Nach Nietzsche kann sogar die Zerstörung selbst als Indikator für einen «Instinkt zur Selbstzerstörung» gelten, den er «Willen ins ↑Nichts» nennt.¹⁴ Damit nimmt er einen Gedanken vorweg, den Freud später in seiner Theorie des Todestriebes vertiefte (s. u.), ohne sich auf Nietzsche ausdrücklich zu berufen.

2.2 Triebtheoretische Erklärungen für Aggressionen

Die Triebtheorie, nach der affektive Äußerungen erklärt werden, versucht nicht nur die Anlässe für aggressive Handlungen zu suchen, sondern auch aggressive Neigungen aus der psychischen Struktur her zu erklären. Signale oder reizbare Situationen wären dann allenfalls als Auslösefaktoren, nicht aber als letzte Erklärungsgründe zu gewichten.

Alfred Adler und Sigmund Freud gelten in der psychoanalytischen Schule gemeinsam als Stifter der These vom A.trieb. Freud hatte in seiner Frühzeit libidinöse Attacken noch generell als «aggressiv» bezeichnet. Aggressivität wird hier zwar als triebgebunden angenommen, aber von übrigen Strebensrichtungen noch nicht unterschieden. Die These von einem selbstständigen A.trieb, der sich von Leben-

striebimpulsen (etwa *libido*) unterscheidet, wird erst in der theoretischen Trennung von Lebenstrieb (*libido, eros*) und Todestrieb (*thanatos*) geleistet. An vielen Stellen werden die Termini «A.trieb» und «Destruktionstrieb» synonym verwendet. Jede Destruktion wird durch A. erklärt, aber nicht jede A. hat destruktiven Charakter.¹⁵

Die These von der Triebgebundenheit der A. löste bei Zeitgenossen eine zugespitzte Moralkritik an der Psychoanalyse aus: Man unterstellte dieser Richtung, durch sie werde ein Menschenbild gefördert, wonach von Natur aus ein Hang zum ↑Bösen unterstellt wird. Erst in der zweiten Nachkriegszeit konnte Konrad Lorenz mit seinem Bestseller *Das sogenannte Böse*¹⁶ den A.trieb von dem Verdacht befreien, dass dessen Wirkungen als intendiert gegen das ↑Gute gesehen werden müssten. Resultate der zoologischen Verhaltensforschung legen nach Lorenz nahe, kämpferische und zerstörerische Attacken nicht nach moralischen Werten, sondern nach Überlebenskriterien zu klassifizieren. Bis dato war das Klischee in der öffentlichen Diskussion vorherrschend, dass bei höher entwickelten Lebewesen A. gegen artfremde Organismen als normal betrachtet werden müssen (Jagd, Beuteverhalten, Gefahrenabwehr); A. gegen Artgenossen sei aber etwas typisch Menschliches, bei Tieren gebe es dies nur als Ausnahmeerscheinung. Das Rivalitätsverhalten, insbes. das Kampfverhalten zur Demütigung und Rangabstufung von Konkurrenten führe in der Regel nicht zur Tötung des Kontrahenten. Insofern sei A. mit der allein für den Menschen typischen Neigung zum Bösen erklärbar. Nur der Mensch töte Artgenossen systematisch.

Gegen solche Annahmen richtet Lorenz seine Kampfschrift gegen die Moralisierung aggressiven ↑Verhaltens. Er belegt seine Kritik mit Beispielen, wonach in der Natur A. bis hin zur Tötung auch in arteigenen Tierpopulationen nicht selten auftritt. Er empfiehlt jedoch nicht A. wertneutral zu beurteilen, sondern nimmt sogar an, dass diese funktional zur Verwirklichung des Guten in der organischen Welt entsprechend einem (wie auch immer gearteten) Lebensprinzip folgen. In biologischer Hinsicht geht auch Lorenz von einer Triebgebundenheit von Aggressivität aus.¹⁷

3 Aggressivität als individuell erwerbbares Handlungsmuster

Programme zur faktorenanalytisch arbeitenden empirischen Forschung in der Psychologie verzichteten dagegen von vornherein auf die Annahme eines fixen A.triebes beim Menschen. Sie konzentrierten sich statt dessen auf das Problem, unter welchen Bedingungen reaktive Aggressivität gelernt werden

kann bzw. welche Faktoren als A.verstärker in Frage kommen.

Die ersten empirischen Studien zum Erwerb von A.potenzialen gingen fast ausschließlich behavioristisch vor (↑Lernen): So wurden z. B. in Versuchen Bedrohungen und manifeste Schädigungen als Indikatoren für Frustration eingesetzt, um destruktive Handlungen als Belege für reaktive Aggressivität nachweisen zu können (Frustrations-Aggressions-Hypothese).¹⁸ Eine große Zahl von Folgeversuchen ergab dann aber, dass «Frustration» etwa gleich häufig aggressionsfördernd, aggressionsmindernd oder gar verhaltensneutral wirkt. Erst spätere Untersuchungen ergaben, dass nicht die Stärke zugefügter Reize, sondern die Intensität der subjektiven Wahrnehmung der feindlichen Absicht eines provozierenden Gegenparts bei Versuchspersonen aggressive Reaktionen beeinflusst.

Wiederum andere Versuche legten nahe, dass aggressives Verhalten dann begünstigt wird, wenn es in Versuchssituationen als modellhaft vorgestellt wird (Lernen am Modell).¹⁹ Doch in daran anschließenden Versuchsserien wurde darüber hinaus festgestellt, dass es die von Versuchspersonen wahrgenommenen sozialen Beziehungen zwischen Angreifenden und Opfern sind, die dann als Resultate diffuser Machtverhältnisse gedeutet werden. Dies deckt eher die Motive dafür auf, dass sich Akteure leichter zu normverletzenden Attacken hinreißen lassen, erklärt aber weder die Anlässe noch die Ursachen für die Entstehung von Aggressivität.

Versuche, das Erlernen von Verhaltensweisen nicht nur aus den sozial vermittelten Modellen, sondern an der Eigenerfahrung der Akteure zu orientieren (Lernen am Erfolg), klären nicht die Entstehung von A. auf, sondern nur die Verstärkung einer aggressiven Handlungsweise und die Ausprägung von Aggressivität zu einem festen ↑Habitus (↑Lernen).

4 Aggression als (a-)soziales Verhalten und als politisches Deutungsmuster

Das Merkmal A. verlor in späteren Untersuchungen damit seine Bedeutung als eindeutig beobachtbares Verhaltensmuster. Was als empirischer Beleg für A. gelten kann, hängt zumindestens bei natürlichen Personen auch davon ab, wie weit Ärger und Wut als aggressive Handlungen rechtfertigend erlebt werden. Für die Begriffsbestimmung von A. hatte dies den Vorteil, dass man in neueren Forschungen auf ein Vorverständnis von externen Auslösefaktoren für Aggressivität als Erklärungsgründe weitgehend verzichten konnte. Seit dieser Zeit neigt man in der empirischen Forschung stärker dazu, die Be-

urteilerposition als Erklärungsfaktor für Modelle aggressiven Verhaltens zu berücksichtigen.

A. ist danach nicht mehr nur die direkt verletzend wirkende Attacke, sondern die mit dem Gefühl von Feindseligkeit verbundene, eindeutig intendierte Schädigungshandlung gegen Andere. Dieses Begriffsverständnis setzt sich v. a. in Analysen der menschlichen Destruktivität durch.²⁰

Doch blieb diese Perspektive nur in der sozialpsychologischen Forschung konsensfähig. Die juristische und politische Definition von A. als unerlaubte Zerstörungshandlung folgt anderen Bewertungskriterien. Das Handeln juristischer Personen, z. B. von Regierungen expansiver Staaten, kann nur in sehr begrenztem Maße von psychischen Einstellungen ihrer Rollenträger her erklärt werden. Hier wird in der Regel zwischen der völkerrechtlichen Verurteilung aggressiv-militanten Verhaltens zwischen ↑Nationen und den psychischen Motiven ihrer Repräsentanten für aggressive Bedrohungsgesten unterschieden.

Adler, A., 1908, Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose. In: Fortschr. i. d. Medizin 26. – Adler, A., 1972 Über den nervösen Charakter, Fft./M. – Aristoteles, 1959, Über die Seele. In: WW (Akademicausg.) Bd. 13, Übers. v. W. Theiler, Berlin. – Aristoteles, 1972, Die Nikomachische Ethik (= EN), übers. v. O. Gigon, München. – Aristoteles, 1999, Rhetorik, übers. v. G. Krapinger, Stuttgart. – Bandura, A., 1973, Aggression: A Social Learning Analysis, Englewood Cliffs, N. J. – Descartes, R., 1986 (1649), Les passions de l'âme, In: Oeuvres, ed. Adam/Tannéry, T. II, Paris. – Dollard, J. et al., 1939, Frustration and Aggression, New Haven. – Freud, S., 1982 (1920), Jenseits des Lustprinzips, Stud.Ausg. Bd. III, hg. v. A. Mitscherlich et al., Fft./M. – Fromm, E., 1986, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek. – Hacker, E., 1973, Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt, Reinbek. – Hobbes, Th., o. J. (1655), Grundzüge der Philosophie, 1. Teil: Lehre vom Körper, Leipzig. – Hume, D., 1978 (1739/40), A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge/P.H. Nidditch, Oxford. – Kant, I., 1917 (1798), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst (= Anthr.). In: AA Bd. 7, Berlin. – Locke, J., 1975 (1689), An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. H. Nidditch, Oxford. – Lorenz, K., 1963, Das sogenannte Böse, Wien. – Mummendey, A. 1983, Aggression. In: Frey, D./Greif, S. (Hg.), Sozialpsychologie. Ein Hb. in Schlüsselbegriffen, München et. al. – Nietzsche, F., 1959 (nach ²1906), Der Wille zur Macht, ausgew. v. P. Gast et al., Stuttgart. – Schmidbauer, W., 1972, Die sogenannte Aggression. Die kulturelle Evolution u. d. Böse, Hamburg. – Schmidt-Mummendey, A./Schmidt, H. D. (Hg.) 1975, Aggressives Verhalten, München. – Schopenhauer, 1966 (1844), Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd. In: SW Bd. 3, hg. v. A. Hübscher, Wiesbaden. – Spinoza, B. de, 1972 (1677), Ethik (= Eth.), hg. H. Seidel, Fft./M.

¹ Vgl. Mummendey 1983, 105 f. – ² Adler 1908; vgl. ders. 1972. – ³ Aristoteles 1959, Buch I,1., 403a/b. – ⁴ Aristoteles 1999, Buch II,2., 1378a. – ⁵ Aristoteles, EN, Buch IV,5., 1125b–1126a. – ⁶ Descartes 1986, III, art. 199. – ⁷ Spinoza, Eth. III, prop. 40, cor. 2, schol. – ⁸ Z. B. in Kant, Anthr. § 76. – ⁹ Hobbes, o. J. (1655), IV, 15; vgl. Locke 1975 (1689), II, § 12. –

¹⁰ Hume 1778 (1739/40), III, 3. – ¹¹ Schopenhauer 1966, 2. Bd. (SW Bd. 3), 253. – ¹² Nietzsche, Nachgel. Schr. XIV, Frühjahr 1888, (KGW III. 3.) Fragm. 24 Pkt. 3. – ¹³ Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, (KGW V. 2.), Abschn. 370. – ¹⁴ Nietzsche 1959, 46 (Abschn. 55); textgleich m. KGW VIII, I. 1974: Textfragm. «Der europäische Nihilismus» 10. 6. 1888, Aphor.-Nr. II. – ¹⁵ Vgl. Freud 1982, GW 13. – ¹⁶ Lorenz 1963. – ¹⁷ Zur Kritik an d. Triebgebundenheit von A. bei Lorenz: Schmidtbauer 1972. – ¹⁸ Zuerst in: Dollard et. al. 1939. – ¹⁹ Vgl. Bandura 1973. – ²⁰ Vgl. Fromm 1986; Hacker 1973.

Arnim Regenbogen

Agnostizismus ⇒ Skepsis/Skeptizismus

Akt/Potenz–I *Zu den Begriffen.* «Akt» (A.) und «Potenz» (P.) werden in der Alltagssprache, Kunst, Mathematik und Philosophie mit unterschiedlicher Bedeutung verwendet. Alltagssprachlich wird «A.» zu meist auf Vollzüge oder ↑Handlungen (häufiger: «aktiv», «Aktivität»), «P.» hingegen auf ↑Vermögen, Kräfte und ↑Fähigkeiten bezogen; in der bildenden Kunst bezeichnet «A.» die Darstellung des menschlichen Körpers, in der Literatur eine in sich geschlossene Handlungseinheit des Dramas; die Mathematik bezeichnet mit «P.» das Produkt gleicher Faktoren. Ihre philosophische Bedeutung haben A. und P. in der Scholastik erhalten, in der sie als «Aufbauprinzipien der endlich Seienden»¹ angesehen wurden. Der A. (lat. *actus*, Antrieb) galt als das Seins-, Wirk- und Formprinzip, dem die P. (lat. *potenzia*, Vermögen) als bloß wesenhafte Seinsmöglichkeit gegenübersteht.

2 *Zur Begriffsgeschichte*

Die A.-P.-Lehre stützt sich auf die mittelalterliche Interpretation der aristotelischen Philosophie. In Auseinandersetzung mit Heraklit hatte Aristoteles zu zeigen versucht, dass die ↑Materie ihre Veränderung nicht selbst bewirken könne², sondern «dass alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt werde» (↑Bewegung).³ So habe der Marmorblock zwar in sich die Möglichkeit (*dynamis*), zu einer Statue zu werden, aber ebenso sehr auch, es nicht zu werden. Da in ihm also beides enthalten sei, das Seinkönnen und das Nicht-Seinkönnen⁴, könne er nicht durch sich selbst zur Statue werden; hierzu bedürfe es des Künstlers, dessen Tätigkeit (*energeia*) sowohl die Ursache der Verwandlung sei, als auch deren Ziel, die Statue, enthalte, «weil alles, was entsteht, auf ein Prinzip und ein Ziel hingeht; [denn] um des Zieles willen ist das Werden.»⁵

Auf Grundlage dieser beiden Prinzipien, der materiellen *dynamis* und der tätigen *energeia*, entwickelte Aristoteles seine teleologische Seinslehre (↑Sein/Seiendes). Veränderungen im Materiellen geschehen

nicht bloß zufällig, sondern eines Zieles (*telos*) wegen, das zugleich die Natur der Dinge sei. So falle der Stein, weil er seinem natürlichen Ort, dem Erdmittelpunkt, zustrebe; verändere sich und wachse der Fötus, weil seine Natur das Mensch-Sein sei; und strebe der Mensch zur Gemeinschaft, da er seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen sei.

Hinsichtlich der Frage, ob die *energeia* sich der Materie von außen mitteile und damit eine letztlich eigene, immaterielle, Existenzweise besitze, oder ob sie im Materiellen selbst enthalten sei, blieb Aristoteles mehrdeutig. So nahm er einmal an, dass *dynamis* und *energeia* eine verschiedene Seinsweise besitzen. Da die Materie als Stoff (*hyle*) bloß die Möglichkeit zu ihrer Veränderung besitze, komme der *energeia* als dem tätigen Prinzip gegenüber der *dynamis* das zeitliche und wesensmäßige Prior zu.⁶ Aristoteles schließt daraus, dass es eine erste ↑Ursache geben müsse, die nichts als *energeia* sei: ein erster, selbst unbewegter, Bewegter. Diese immaterielle «Tätigkeit an sich»⁷ sei «der Gott», dessen «ewiges, unbewegtes, von dem Sinnlichen getrennt existierendes»⁸ Leben die Ursache und der ↑Zweck sei, desentwegen die Veränderungen im für sich passiven Stoff geschehen.

Im Unterschied dazu betrachtete Aristoteles die *energeia* auch als inhärentes Prinzip des Seienden. Zwar bekomme der Stoff seine jeweilige Form von außen mitgeteilt; aber dieses Wirkende existiere nicht an sich, sondern in einem anderen Ding. «Denn was in Wirklichkeit ist, wird jedesmal aus dem dem Vermögen nach Seienden durch etwas, das in Wirklichkeit ist.»⁹ So würden Menschen durch Menschen gezeugt, und Schüler durch Lehrer ausgebildet. In dieser Hinsicht existiert die formgebende *energeia* für Aristoteles zwar außerhalb der aufnehmenden *dynamis*, jedoch nicht als immaterielle Tätigkeit, sondern in einem anderen Seienden.

Schließlich nahm Aristoteles an, dass das Prinzip der Veränderung im Einzelnen selbst vorhanden sei, und definierte in dieser Hinsicht die *dynamis* als «Prinzip der Veränderung oder Bewegung in einem anderen.»¹⁰ Hier hat «*dynamis*» nicht die Bedeutung des nur passiven Stoffs, sondern meint «die Kraft» (*virtus*) oder das «Vermögen», «mit anderen Worten de[n] Wirkgrund im Tätigen selbst».¹¹ So habe etwa der Same das Vermögen, aus sich selbst ein Wesen zu schaffen¹²; komme die Fähigkeit, Flöte zu spielen, nicht von außen, sondern sei eine durch die Tätigkeit des Flötespielens erworbene Fähigkeit¹³; und falle die Kunst, glücklich zu leben, mit dem Vollzug des glücklichen Lebens zusammen.¹⁴ In solchen Beispielen betrachtet Aristoteles das tätige Prinzip als eine den Dingen inhärente Fähigkeit.

Diese Mehrdeutigkeit des Verhältnisses von *dynamis* und *energeia*, die von der idealistischen Theorie eines immateriellen ersten Bewegers bis zur materialistischen Annahme einer dem Seienden immanenten Wirkkraft reicht, bedingte im Altertum und frühen Mittelalter unterschiedliche Aristoteles-Deutungen (u. a. Alexander v. Aphrodisias, Themistios, Al-Farabi, Avicenna, Maimonides) und erschwerte zunächst die Integration in die christliche Scholastik des Mittelalters. Vor allem die weitgehend materialistische Interpretation des arabischen Aristotelikers Averroës¹⁵ regte die intensive Auseinandersetzung der Scholastik (u. a. Wilhelm von Auvergne, Siger von Brabant) mit der aristotelischen Philosophie an. Erst mit ihrer Eingliederung in das christlich-theologische Lehrgebäude durch Thomas von Aquin wurde die A.-P.-Lehre zur Grundlage der scholastischen ↑Metaphysik.

Im Zentrum des mittelalterlichen Denkens stand nicht mehr das antike Problem der Veränderung des Seienden, sondern das Verhältnis des Seienden zum Sein, der geschaffenen Dinge zu Gott. Für Thomas von Aquin galten daher *dynamis* und *energeia* nicht mehr nur als Prinzipien des veränderlich Seienden, sondern waren zugleich Bestimmungen des ↑Absoluten. Gott komme als unendlichem Vermögen zugleich höchste Wirklichkeit zu; in ihm als dem selbständigen Sein (*esse subsistens*) fielen A. und P. zusammen: «die Wirkkraft Gottes ist von seinem Vermögen nicht unterschieden (actio dei non est aliud ab eius potentia)»¹⁶, da bei ihm zwischen Sein (*esse*) und Tun (*agere*) kein Unterschied bestehe.¹⁷

Ihre Ausformung erhielt die thomistische A.-P.-Lehre in der Anwendung auf das Verhältnis des Seienden zum Sein. Zwar seien P. und A. die «ersten Unterschiede der Seienden (de primis differentiis entis)»¹⁸ – *in potentia* seien die Dinge Wesenheiten (*essenziae*) «im Geiste des Schöpfers (in intellectu creantis)»¹⁹ und *in actu* wirklich Seiende (*entes*) –, ihr Sein (*esse*) aber verdanken sie allein dem göttlichen A. Damit Seiendes entstehe, d. h. von der P. in den A. übergeführt werde, bedürfe es der göttlichen Wirkung, die seine wesenhafte P. aktualisiere und durch die es am göttlichen Geschehen teilnehme. Auch die Materie, als Substrat der Dinge, besaß für Thomas – im Unterschied zu Aristoteles – keine eigene Existenzweise, sondern sei durch «die erste Ursache, d. h. Gott»²⁰, erschaffen worden.

Zwar hat nach Thomas jedes Seiende den Unterschied von A. und P. an sich, jedoch in verschiedenem Maße. Je weniger Potenzialität einem Seienden zukomme, je mehr es an aktuellem Sein aufgenommen habe, desto wirklicher und vollkommener sei es, und desto höher stehe es in der Hierarchie des

Seienden: «Es bestehen also unter jenen [Geistern] Unterschiede nach dem Grad der ↑Möglichkeit und ↑Wirklichkeit derart, dass ein Geist höheren Ranges, welcher dem Ersten näher steht, mehr an Wirklichkeit und weniger an Möglichkeit an sich hat; und so ordnen sich alle (Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis)».²¹ So sei etwa das Kind unvollkommener als der Erwachsene, weil bei jenem nur als P. und Anlage vorhanden sei, was bei diesem verwirklicht ist. Die «erste Materie» (*materia prima*) als bloße Potenzialität, das Anorganische und Organische, das Seelische und Intelligible bilden Stufen einer Hinordnung des Seienden zu Gott, der als ihr Urgrund (*principium*) und Ziel (*fnis*) das vollkommene Sein ist.²²

Mit der Integration von A. und P. in die Scholastik schuf Thomas von Aquin ein Lehrsystem, das zwar dem pantheistischen Gedanken einer Weltimmanenz Gottes widerstand, indem er klar zwischen Schöpfer und Geschöpf unterschied, das aber auch die fröhscholastische Verachtung des Materiellen überwinden konnte, weil er auch die Materie als von Gott bewirkt verstand («Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus ut causans esse omnium»²³). Diese Hinwendung zum Materiellen wurde in der Spätscholastik durch Francisco Suárez noch verstärkt, der die A.-P.-Lehre weiterentwickelte und, dabei nominalistisches Gedankengut (↑Nominalismus) aufnehmend, das Einzelne aufwertete. Der Unterschied von Essenz und Sein sei keine Differenz im Seienden selbst, wie Thomas angenommen hatte, sondern eine nur begriffliche Unterscheidung am real einzelnen Ding: «die Zusammensetzung aus Sein und Essenz wird nur der Analogie nach als Zusammensetzung bezeichnet [...], weil sie nicht eine reale, sondern eine begriffliche Zusammensetzung ist (compositio ex esse et essentia analogice dicitur compositio [...], quia non est compositio realis, sed rationis)»²⁴; das Einzelne bestehe daher durch sich selbst. Dementsprechend erfuhr auch der Materiebegriff bei Suárez eine Aufwertung: als Substrat der Formen stehe sie zwar im Verhältnis zur göttlichen Wirkursache, habe aber an und in sich eine «Wirkkraft zur eigenen Existenz (*actum existenziae proprium*)».²⁵

3 Strömungen im 20. Jahrhundert

Wegen ihres teleologischen und spekulativen Charakters wurde die A.-P.-Lehre seit der ↑Renaissance und zur Zeit der – antischolastischen – ↑Aufklärung als unfruchtbar und überholt angesehen. Erst Ende des 19. Jh. wurde sie durch die Neuscholastik (D.

Mercier, J. Kleutgen, C. Baumker) erneuert, und der Thomismus durch die Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) Leos XIII. in den Rang einer kirchenoffiziellen Philosophie erhoben.

Seither hat sie im Neuthomismus unterschiedliche Deutungen erfahren: So hebt eine, v. a. an der scholastischen Tradition orientierte, Richtung die Kontinuität des Thomismus mit der aristotelischen Metaphysik hervor (G. Manser, M. Grabmann, J. Bochenski) und sieht in «der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt [...] das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus».²⁶ Andere Vertreter, wie C. Fabro, L. de Raeymaker, G. Sieverth oder F. van Steenberghen, sehen den Begriff des «vollkommenen Seins» im Zentrum der thomistischen ↑Ontologie und ordnen A. und P. der neuplatonischen Seins- und Partizipationslehre unter. Da der aristotelische Begriff des «ersten Bewegers» nicht mit der thomistischen Gottesidee des einen, vollkommenen Seins zusammenfallen müssten, A. und P. – als Kategorien des Werdens – auf das Fundament des subsistierenden Seins gegründet, und der A. von daher gedeutet werden: «ohne begrenzende Potenz, ohne Wesen, grenzenlose Vollkommenheit, *esse subsistens*».²⁷ Thomas' Leistung bestehe in der vor und nach ihm immer erstrebten, aber nie erreichten Konvergenz der platonischen Form und des aristotelischen Akts.²⁸

Eine dritte Richtung schließlich hebt, in Anlehnung an Kierkegaard, den Begriff der ↑Existenz als Wesensmerkmal des Thomismus hervor (J. Maritain, E. Gilson, K. Rahner). Der A. dürfe weder nur als Bewegungsursache noch als grenzenlose Vollkommenheit verstanden werden, sondern als der «unbegreifliche Existenzakt, der durch sich selbst besteht.»²⁹ Thomas' Ontologie ziele nicht auf die Erkenntnis von Wesenheiten ab, wie alle andere Philosophie, sondern wesentlich auf den A., durch den die Dinge überhaupt existieren.

Neben diesen ontologischen Rekonstruktionen des Neuthomismus sind v. a. die anthropologischen Deutungsversuche von A. und P. wirksam geworden. An das Verständnis des A. als Existenz anknüpfend, wird die menschliche Seinsweise im freien Handeln gesehen, durch das der ↑Mensch «ganz er selbst ist oder erst eigentlich sich als er selbst verwirklicht».³⁰ Einseitigen Bezugnahmen auf den A. wird allerdings traditionellerseits die P. entgegengehalten: das freie Wirken des Menschen sei immer gebunden an die Potenzialität seiner Natur. «Genauer gesprochen, bestimmt seine Wesensnatur, was er ist, seine eigene Tat aber bildet heraus, wer er ist. Damit umschreiben wir die Eigenart des personalen Seins.»³¹

In der materialistischen Philosophie sind die Kategorien A. und P. v. a. durch Ernst Bloch wiederbelebt worden. Er knüpft zunächst an die materialistischen Aristoteles-Interpretationen an. Aristoteles habe die Materie neben der *prote hyle*, dem formlosen Stoff, auch als *dynamei on*, als «In-Möglichkeit-Sein» und «gärendes Möglichkeitssubstrat», bestimmt, das als solches in sich den Trieb (*orme*) habe, geformt zu werden. Hier trete der A. nicht als das allein formgebende Prinzip auf, sondern sei gleichsam der «Geburtshelfer», der das als reale Möglichkeit in der Materie Angelegte verwirklicht.³²

Bloch geht allerdings weiter, indem er die Materie nicht mit dem die Form nur begehrenden *dynamei on* identifiziert, sondern sie als die sich selbst bestimmende Totalität auffasst. In ihrer Wirklichkeit sei die Materie die Einheit von A. und P., die die konkreten Formen als die in ihr angelegten Seinsprädikate selbst hervorbringt³³; in ihrer Potenzialität sei sie der «Weltgrund in Latenz»³⁴, der sowohl den Boden des real möglichen Noch-Nicht-Seins als auch den Horizont real möglicher Antizipationen bildet. Als unerschöpfliche «Schatzkammer der Möglichkeiten»³⁵ enthalte die Materie mehr als das je Wirkliche und konkret Mögliche, bilde aber als Inbegriff des objektiv-real Möglichen zugleich den «Keim, worin das Kommende angelegt ist».³⁶ A. und P., Wirken und Vermögen, werden von Bloch dialektisch-materialistisch verschränkt: «Materie ist [...] das In-Möglichkeit-Seiende, also der bei Aristoteles noch passive Schoß der Fruchtbarkeit, dem auf unerschöpfte Weise alle Weltgestalten entsteigen.»³⁷

In neuerer Zeit hat die A.-P.-Lehre in der praktischen Philosophie eine Renaissance erfahren. Gegen die liberalen ↑Gerechtigkeitstheorien (Rawls, Dworkin) hat Martha C. Nussbaum eingewandt, dass es im Politischen eines allgemeinen und positiven Begriffs vom «guten Leben» bedürfe, und im Rückgriff auf Aristoteles' Ethik den Begriff der menschlichen Fähigkeiten (*capabilities*) ins Zentrum der praktischen Philosophie gestellt. Diese seien Vermögen, «die nach einer bestimmten Tätigkeit streben und sich durch diese verwirklichen wollen.»³⁸ Als vorhandene Potenziale begründen die fundamentalen menschlichen Fähigkeiten zugleich den moralischen Anspruch auf ihre tätige Verwirklichung. Aus diesem Streben der Fähigkeiten nach ↑Tätigkeit schließt Nussbaum auf die Verpflichtung des staatlichen Gesetzgebers, die Bedingungen zu schaffen, um sie verwirklichen zu können.

Aristoteles, 1989/91, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, hg. v. H. Seidl, 2 Bde., Hamburg. – Aristoteles, 1987/88, *Physik*, übers. und hg. v. H. G. Zekl, 2 Bde., Hamburg. – Behler, E. 1965,

Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtl. Unters. z. d. Kontroversen um Weltanfang u. Weltunendlichkeit im Mittelalter. München. – Bloch, E., 1959, Das Prinzip Hoffnung I. In: GA, Bd. 5/1, Fft./M. – Bloch, E., 1970, Tübinger Einleitung in die Philosophie. In: GA, Bd. 13. Fft./M. – Bloch, E., 1972, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. In: GA, Bd. 7, Fft./M. – Fabro, C., 1959, La problematica dell'«esse» tomistico. In: Aquinas 2, Roma. – Holz, H. H., 1975, Logos spermatikos. E. Blochs Philosophie der unfertigen Welt, Darmstadt/Neuwied. – Lotz, J. B., 1957, Akt. In: LThK, Bd. 1, Freiburg. – Manser, G., 1949, Das Wesen des Thomismus, Freiburg. – Maritain, J., 1945, Von Bergson zu Thomas v. Aquin. Acht Abh. über Metaphysik und Moral, Cambridge. – Nussbaum, M. C., 1999, Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates. In: dies., Gerechtigkeit oder das gute Leben, Fft./M. – Schlüter, D., 1971, Akt/Potenz. In: HWbPh, Bd. 1, Basel. – Schwemmer, O., 1967, Akt und Potenz. In: Sacramentum Mundi, Bd. 1, Freiburg. – Seidel, H., 1984, Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorl. z. Gesch. d. Philos., Berlin. – Steenberghen, F. van, 1953, Ontologie, Einsiedeln. – Suárez, F., 1861, Disputationes Metaphysicae. In: Opera Omnia, Paris. – Thomas v. Aquin, 1980, Opera omnia, hg. v. R. Busa, 7 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt.

¹ Schwemmer 1967, 90. – ² Met 984a, 22. – ³ Phys 241b, 24. – ⁴ Met 1050b, 12. – ⁵ Met 1050a, 7 ff. – ⁶ Met 1050b, 2 ff. – ⁷ Met 1072b, 27. – ⁸ Met 1073a, 4 f. – ⁹ Met 1049b, 24 f. – ¹⁰ Met 1019a, 19 f. – ¹¹ Schlüter 1971, 136. – ¹² Met 1034a, 34 f. – ¹³ Met 1047b, 31–34. – ¹⁴ Met 1048b, 26. – ¹⁵ Behler 1965, 80–205. – ¹⁶ Thomas von Aquin 1980, 2, ST, I, 25,1 ad 2. – ¹⁷ Ebd., ST I, 54,1. – ¹⁸ Thomas von Aquin 1980, 4, Libri Physicorum III, 2a. – ¹⁹ Thomas von Aquin 1980, 3, De Potentia, 3,5 ad 2. – ²⁰ Thomas von Aquin, 1980, 3, De Ente et Essentia, Cap. 5, 587. – ²¹ Ebd., 586. – ²² Thomas von Aquin 1980, 2, ST III, 6,1 ad 1. – ²³ Thomas von Aquin 1980, 2, ST I, 8,1 ad 1. – ²⁴ Suárez, F., 1861, Met. Disp. XXXI, sect. XIII, Nr. 7. – ²⁵ Met. Disp. XIII, sect. V, Nr. 9. – ²⁶ Manser 1949, 100. – ²⁷ Steenberghen 1953, 389. – ²⁸ Fabro 1959, 217. – ²⁹ Maritain 1945, 177. – ³⁰ Lotz 1957, 250. – ³¹ Ebd. – ³² Bloch 1972, 141–144; vgl. auch Seidel 1984, 41–44. – ³³ Siehe Holz 1975, 143. – ³⁴ Bloch 1970, 234. – ³⁵ Holz 1975, 140. – ³⁶ Bloch 1959, 274. – ³⁷ Ebd., 238. – ³⁸ Nussbaum 1999, 112.

Alexander von Pechmann

Akzidenz ⇒ Substanz/Akzidenz

Algorithmus – 1 *Zum Begriff.* Der Terminus *Algorithmus* (A.) entwickelte sich zunächst zu einem grundlegenden Begriff der Mathematik, später der formalen ↑Logik und der Informationswissenschaft/Informatik. Inzwischen durchdringt er weite Bereiche der wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Sprachen. Intuitiv versteht man unter einem A. ein allgemeines Verfahren zur Lösung einer Klasse von Problemen bzw. der schrittweisen Erreichung eines vorgegebenen Zielzustandes. Ein A. wird häufig durch eine endliche Menge von Regeln charakterisiert, die in einer vorgegebenen Weise nach- und auch aufeinander angewendet

werden. Dabei sind unmittelbare Anwendungen auf sich selbst (Iterationen) als auch verschachtelte Wiederverwendungen (Rekursion) unter bestimmten Bedingungen zulässig. Ein klassisches Beispiel ist der Euklidische A. zur Berechnung des größten gemeinsamen Teilers zweier natürlicher Zahlen. Alltägliche Verfahren wie Rezepturen und andere Handlungsanleitungen können als A. aufgefasst werden. Im 20. Jh. haben sich verschiedene Schulen der *algorithmischen Kunst/Musik* herausgebildet, die sich vor allem rekursiver Kompositionstechniken bedienen.¹

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Aus dem Namen Muhammed Ibn Musa al-Hwarizmi, dessen Rechenbuch² (Anf. des 9. Jh.) im Abendland durch Übersetzungen verbreitet wurde, entstand der pseudogriech. Terminus *algorithmos* möglicherweise in Anlehnung an das griechische Wort *arithmos* (↑Zahl). Er nahm in den lat. Übersetzungen des Buches die Form *Algorit(h)mi* an. Man verstand unter A. zunächst ein Rechenbuch oder die Rechenkunst selbst.³

Im 12. Jh. bildete sich eine Schule der *Algorithmiker*, die den Sieg über die Schule der *Abacisten* (*abacus* = Rechenbrett) davontrug.⁴ Im 14. Jh. führte N. Oresme in *Algorismus proportionum* die Rechnung mit Bruchpotenzen ein.⁵

Leibniz' programmatische Überlegungen zur Rolle von Zeichensystemen (↑Zeichen) und A. bilden eine wichtige Quelle für die Entwicklung der modernen Logik. Ein paradigmatisches Beispiel ist sein Bestreben um 1679, einen A. zu finden, der den Übergang von den Elementen eines Begriffssystems zu den entsprechenden charakteristischen Zahlen erlaubt.⁶ Mit der Entstehung der modernen Psychologie wurden der A. z. B. durch W. Wundt mit «allgemeinen Gesetzen des Denkens» assoziiert.⁷

Im Zuge der Herausbildung der modernen Logik im 19. Jh. durch Boole, Frege, Jevons, Venn, McColl, De Morgan, Peirce, Peano u. a. entwickelte sich ein formaler Begriffsapparat, der es erlaubte, die Analyse des Begriffs «A.» neu anzugehen. Die Forschungssituation wurde im 20. Jh. durch die Diskussion des von Hilbert initiierten *Entscheidungsproblems* und die Arbeiten von Gödel und Church zur *Unentscheidbarkeit* bzw. *Unvollständigkeit* zunehmend komplexer. Schließlich eröffneten das Modell der *Turing-Maschine* und die Herausbildung der modernen Informationswissenschaften/Informatik neue Möglichkeiten zu einer präziseren Fassung des Begriffs.

3 Wissenschaftliche und philosophische Problemfelder, Stand der Forschung

3.1 Das Definitionsproblem. Eine mögliche intuitive Definition

Es existiert keine allgemein anerkannte Definition des Begriffs $\langle A \rangle$. Häufig wird dieser Terminus nur mit einer vagen Beschreibung ausgestattet bzw. synonym mit anderen Begriffen wie z. B. *Prozedur* oder *Implementierung* verwendet. Die folgende intuitive Definition benutzt eine ganz Reihe nicht unumstrittener einschränkender Bedingungen:

P sei irgendeine Problemklasse. D sei die Menge derjenigen Daten, die die Probleme eindeutig charakterisieren. Dann verstehen wir unter einem A , zu der Klasse P , d. h. A_P , ein allgemeines, determiniertes Verfahren, das für jedes Problem p aus der Problemklasse P auf die richtigen Anfangsdaten d aus D angewendet nach endlich vielen Schritten hält und die Lösung l aus der Lösungsmenge L des Problems liefert. Jedes A_P lässt sich somit als eine \uparrow Funktion auffassen, die zu jeder anfänglichen Problembezeichnung d aus D (den Eingabedaten) für p aus P eine Lösung l aus L (die Ausgabedaten) findet. Beliebige Funktionen heißen berechenbar, wenn es für sie einen A . (einen speziellen Funktionstyp) gibt. Allerdings existiert nicht zu jeder Funktion auch ein A .

Eine Menge heiße *abzählbar*, wenn sie sich bijektiv auf die Menge der natürlichen Zahlen abbilden lässt. Andernfalls heißt sie *überabzählbar*. Jede endliche Menge ist abzählbar. Jeder A . ist nun ein Text endlicher Länge. Diese Texte kann man lexikographisch anordnen und bijektiv auf die Menge der natürlichen Zahlen abbilden. Folglich gibt es nur abzählbar viele Algorithmen. Es sei A ein beliebiges Alphabet von Zeichen. Dann gibt es überabzählbar viele Funktionen Zeichenketten auf Zeichenketten abzubilden, von denen nur abzählbar viele berechenbar sind. Wir haben somit einerseits überabzählbar viele Funktionen, aber nur abzählbar viele A .

Ein A . kann ein *Entscheidungsverfahren* im Sinne einer Ja-Nein-Antwort bzw. ein *Aufzählverfahren* hinsichtlich der Lösungen liefern. Eine Menge heißt entscheidbar, wenn es einen A . gibt mit dessen Hilfe man für jedes Element der Menge feststellen kann, ob es zu dieser Menge gehört. Entscheidungsverfahren repräsentieren berechenbare Funktionen. Eine Funktion, die ein Entscheidungsverfahren liefert, wird *charakteristische Funktion* genannt.

3.2 Die Church-Turing-These

A. M. Turing entwickelte 1936 ein Modell für berechenbare Funktionen, die nach ihm benannte Tu-

ring-Maschine. Diese kann man sich als einen Apparat vorstellen, der zunächst aus einer *Kontrolleinheit*, einem *Schreib/Lesekopf* und einem unbegrenzten *Band* besteht. Die Kontrolleinheit kann endlich viele *interne Zustände* annehmen. Das Band ist in einzelne *Felder* unterteilt, die genau ein Zeichen aufnehmen können. Der Schreib/Lesekopf kann zu jedem Zeitpunkt genau ein Feld lesen oder verändern. Außerdem kann der Kopf (bzw. das Band) schrittweise nach links oder rechts bewegt werden. Das *Eingabealphabet* besteht aus Symbolen, die bereits auf dem Band verzeichnet sind. Das *Bandalphabet* besteht aus allen Zeichen, die die Turing-Maschine verarbeiten kann. Das sind zumindest die Zeichen des Eingabealphabets und ein spezielles Symbol, das anzeigt, dass ein Feld leer bzw. undefiniert ist.

Die Funktionsweise einer Turing-Maschine ist durch die folgende *Überföhrungsfunktion* festgelegt: Wenn die Turing-Maschine im Zustand s das Zeichen b liest, wechselt sie in den Zustand s' und ersetzt b durch b' . Danach bewegt sich der Kopf entweder um einen Schritt nach links oder nach rechts oder bleibt unverändert.

Jede *berechenbare Funktion* kann nun durch eine Turing-Maschine realisiert werden. Und umgekehrt stellt jede Turing-Maschine eine berechenbare Funktion dar. Die Turing-Maschine erlaubt nun scheinbar eine exaktere Fassung des A .begriffs: Es lässt sich beweisen, dass jede Turing-Maschine einen A . implementiert bzw. dass jede Turing-berechenbare Funktion eine intuitiv berechenbare Funktion darstellt. Für den Beweis der Umkehrung benötigen wir eine exakte Definition des Begriffs $\langle A \rangle$ bzw. des Begriffs \langle intuitiv berechenbare Funktion \rangle . Beide Behauptungen zusammengefasst ergeben die *Church-Turing-These*: Die Klasse der (Turing-)berechenbaren Funktionen ist genau die Klasse der intuitiv berechenbaren (algorithmischen) Funktionen. Die Begriffe lauten bei Turing *computable function* und *effectively calculable*: \langle We shall use the expression \langle computable function \rangle to mean a function calculable by a machine, and we let \langle effectively calculable \rangle refer to the intuitive idea without particular identification with any one of these definitions. \rangle ⁸ Church definiert den Begriff *effective calculability* unter Verwendung von A .⁹

Diese These hat einen epistemologisch eigenwilligen Status, da sie den nicht exakt definierten Begriff \langle intuitiv berechenbare Funktion \rangle bzw. $\langle A \rangle$ voraussetzt und in dieser Form nicht bewiesen werden kann. Andererseits ist auch keine Widerlegung gelungen in der Form, dass eine intuitiv berechenbare Funktion angegeben worden wäre, die nicht (Turing-)berechenbar ist.

3.3 Philosophische Debatten

Die Church-Turing-These setzt auf eine interessante Art das intuitive und das exakte Verständnis von berechenbarer Funktion und A. in eine spannungsgeladene Beziehung. Wir werden an die Einsicht des späten Wittgenstein erinnert, dass die exakteren Begriffe nicht notwendigerweise die besseren Begriffe sind.¹⁰

Philosophie des Geistes und der Evolution: Einerseits existieren eine ganze Reihe von Vorschlägen, sowohl die geistigen als auch die evolutionären Funktionen und Prozesse als A. zu interpretieren. Diese Diskussionen beziehen sich z. B. auf die konsequent algorithmische Perspektive von D. C. Dennett.¹¹ Andererseits wird diese Sichtweise vehement kritisiert.¹²

3.4 Philosophie der Mathematik und Informatik

Die aktuelle Begründungsdebatte ist geprägt durch die folgenden Richtungen:

A. sollen allgemein als rekursive Funktionen verstanden werden, die mengentheoretisch definiert werden können. A. sind primär semantisch bzw. *realistisch* zu verstehen. Implementationen bilden dann nur spezielle Realisierungsformen von A.¹³

Im Rahmen reduktionistischer Programme werden A. letztlich mit Implementationen (Informatik) oder konstruktiven \uparrow Beweisen (Logik) identifiziert. Dies erlaubt ein rein syntaktisches und *nominalistisches* Verständnis.

A. wird als *axiomatisch* charakterisierter Grundbegriff expliziert.

Interessanterweise hat diese Diskussion einen unmittelbaren Bezug zur aktuellen Vergabepaxis von Patenten auf innovative Software. Die Rechtsprechung hat zu klären, ob A. patentiert werden können.¹⁴

al-Hwarizmi, Muhammad Ibn-Musa al [Alchwarizmi], 1997, *De numero Indorum per novem literas* (lat.)/Die älteste lat. Schrift über d. indische Rechnen; Edition, Übers. u. Kommentar v.M. Folkerts et al., München. – Cantor, M., 1880, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 1, Leipzig. – Church, A., 1936/1965, An Unsolv-able Problem of Elementary Number Theory. In: *The American J. of Mathematics* 58; ND. in Davis 1965. – Dennett, D. C., 1989, *The Intentional Stance*. Cambridge. – Dennett, D. C., 1996, *Darwin's Dangerous Idea*. Evolution and the Meaning of Life, NY. – Davis, M. 1965, *The Undecidable: Basic Papers On Undecidable Propositions, Unsolv-able Problems and Computable Functions*, NY. – Eisler, R., 21904, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin. – Engel, A.K./P. König, 1998, *Das neurobiologische Wahrnehmungsparadigma*. In: P. Gold/A.K. Engel, *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*, Fft./M. – Glashoff, K., 2004, *Über Leibniz' charakteristische Zahlen*. http://www.glashoff.net/Texte/on_leibniz_final_corr.pdf – Kirchner, F., 51907, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig. – Köhler, W.R., 2003, *Die Unberechenbarkeit des Menschen*. In: ders./H.D. Mutschler (Hg.), *Ist*

der Geist berechenbar? Philos. Reflexionen, Darmstadt. – Leibniz, G. W., 1999, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6 ‚Philos. Schriften‘, Bd. 4, 1677- Juni 1690, Tl. A, Berlin. – Löffler, W., 2001, *Algorithmus, Evolution und das Selbst*. Zu Dennetts Theorie d. Bewußtseins. In: G. Krieger/H.-L. Ollig (Hg.), *Fluchtpunkt Subjekt*. Facetten u. Chancen d. Subjektgedankens. Paderborn. – Moschovakis, Y. N., 1998, *On founding the theory of algorithms*. In: H. G. Dales/G. Oliver (eds.), *Truth in Mathematics*. Oxford. – Moschovakis, Y. N., 2001, *What is an algorithm?* In B. Engquist/W. Schmid (eds.), *Mathematics Unlimited - 2001 and beyond*, Berlin/Heidelberg/NY. – Nake, F./D. Stoller (Hg.), 1993, *Algorithmus und Kunst*. ‚Die präzisen Vergnügen‘, Hamburg. – Oresme, N., 1868, *Algorismus proportionum*, Berlin. http://gdz.sub.uni-goettingen.de/no_cache/dms/load/img/?IDDOC=159078. – Turing, A. M., 1936/37, *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*. In: *Proc. of the London Mathem. Soc.*, Vol. 42. – Turing, A. M., 1939/1965, *Systems of Logic Based on Ordinals*. In: *Proc. of the London Mathem. Soc.*, series 2, Vol. 45. ND in Davis 1965. – Winischhofer, T. 2000, *Computersoftware und Patentrecht*. PhD thesis, Linz. <http://interactive.wiwi.uni-frankfurt.de/ldb/literature/SoftwarePatents/ComputersoftwareundPatentrecht.pdf> – Wittgenstein, L., 1984, *Tractatus logico-philosophicus*. *Tagebücher 1914–1916*. Philosophische Untersuchungen, Fft./M. – Wundt, W. 1880–83, *Logik*, 3 Bde., Stuttgart.

¹ Vgl. Nake/Stoller 1993. – ² al-Hwarizmi 1997. – ³ Vgl. Algorithmus. In: Kirchner 1904. – ⁴ Vgl. ebd., u. Cantor 1892, 824 ff. – ⁵ Vgl. Algorithmus. In: Eisler 1904. – ⁶ Vgl. Leibniz 1999; Stücke N.1, N. 56 bis N. 64 u. N. 72; Glashoff 2004. – ⁷ Wundt 1880–83, I, 218; vgl. auch Algorithmus. In: Eisler 1904. – ⁸ Turing 1965, 160. – ⁹ Church 1965, 100. – ¹⁰ Vgl. Wittgenstein 1984, PU 71, 88. – ¹¹ Dennett 1989, 1996. – ¹² Vgl. z. B. Löffler 2001. – ¹³ Vgl. Moschovakis 1998, 2001. ¹⁴ Vgl. Winischhofer, T. 2000.

Ingolf Max

Allaussage \Rightarrow Aussage/Satz/Proposition

Allegorie \Rightarrow Symbol

Allgemeinbegriff \Rightarrow Begriff

Allgemeines/Besonderes/Einzernes – *1* *Zu den Begriffen*. Mit ‚das Allgemeine‘ (A.) ist bei Hegel wie bei Aristoteles ein *Aussagemodus* überschrieben, der nicht zu verwechseln ist mit der Allquantifikation. In der Allquantifikation wird eine Eigenschaft jedem Einzelwesen entweder eines ganzen Gegenstandsbereiches *G* (*genos*) oder einer in *G* (‚sortal‘) ausgesonderten Teilklasse oder Teilmenge *M* (*horos, meros, extensio*) universell generalisierend bzw. generell zugesprochen. Man denke z. B. an einen arithmetischen Satz wie: ‚jede Wurzel einer nicht quadratischen natürlichen Zahl ist irrational‘. Das Titelwort des A. steht vielmehr für den Aussagemodus des *generischen* \uparrow *Urteils* über ein *allgemeines Ganzes* (*katholou*) wie etwa in ‚Der Mensch kann spre-

chen». Zum Aussagemodus des ‚Einzelnen‘ (E.) gehören entsprechend nicht bloß Einzelaussagen über Einzeldinge oder singuläre Gegenstände der Form «N hat die Eigenschaft E», also etwa: «Kaspar Hauser konnte nicht sprechen», sondern auch Aussagen über jeden einzelnen Gegenstand einer Klasse (*kath'ekaston*), etwa «jeder einzelne Mensch ist sterblich». Im Aussagemodus des Besonderen (B.) artikulieren wir das relevante A. eines Einzelfalles, besonders im Fall einer expliziten Abwehr von zunächst (inferenziell) nahe liegenden Erwartungen.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Ein generisches Urteil im Aussagemodus des A. sagt im Blick auf das ‚große Ganze‘ einer Gattung (*genos*) oder Art (*eidōs, species*) von den Gegenständen, was im A., also normalerweise, für sie als *typische Exemplare der Art*, nicht als einzelne *Elemente* der betreffenden *Klasse* gilt bzw. gelten sollte oder zu erwarten ist. Es charakterisiert damit das allgemeine ↑Wesen (*ousia*) der Gattung oder Art (partiell). Eine Aussage im Modus des A., angewendet auf ein E., sagt also immer bloß erst, was der Art *eigentümlich*, in diesem Sinn *von selbst* verständlich oder *natürlich* ist. Die mit dem A. oder Generischen eng verknüpfte Rede von der ‚Natur‘ (*physis*) eines Wesens weist dabei auf etwas hin, was (normalerweise) *von selbst* geschieht, etwa ohne unser handelndes Zutun. ↑Wissen von der Natur ist im Kern Wissen im Modus des A. Es ist als theoretisches immer generisches Wissen. Im Unterschied dazu steht ein ‚Wissen‘ im Modus des E., dargestellt in narrativen Berichten oder Erzählungen (↑Narration). Ein solches ‚Wissen‘ ist bloße Kenntnis von E. und steht traditionell unter dem Titel einer bloßen *historia*.¹

In der üblichen Lesart der ↑Logik des Aristoteles wurde nun aber eine schließende ↑Folgerung als deduktive Anwendung allgemeiner Eigenschaften auf E. durch die Vermittlung des B. eines so genannten Mittelbegriffs wie folgt aufgefasst: Da der Fuchs (E.) ein Säugetier (B.) ist und das Säugetier ein Wirbeltier (A.), ist der Fuchs ein Wirbeltier. In den *Analytica priora* befasst sich Aristoteles bloß mit so genannten Allgemeinbegriffen, die im dreigliedrigen Schluss (↑Syllogismus) der Form «A kommt B (teilweise oder) ganz (nicht) zu», «B kommt C (teilweise oder) ganz (nicht) zu», vorne, in der Mitte, oder hinten platziert sein können.² Allerdings ist dabei der *Mittelbegriff* gerade *nicht* mit dem Aussagemodus des B. zu verwechseln. Die deduktiven Schlüsse der aristotelischen Syllogistik passen zwar besonders zu den terminologischen Taxonomien oder ‚enkaptischen Systemen‘, wie sie in der Zoologie definiert sind, nämlich als vollständige und möglichst

disjunkte Einteilungen von Gattungen bzw. Arten in Unterarten. Der Sinn solcher mereologischen ↑Taxonomien (nach *meros*: Teil, auch Teilklasse, und *taxis*: Ordnung) und der zugehörigen terminologischen Bäume (wie sie aus der Schulbiologie bekannt sind) besteht seit Aristoteles aber bekanntlich darin, dass sie ein komplexes Wissen über die typische Lebensform der Einzellebewesen nach Gattung und Arten hierarchisch gliedern. Die Benennungen der Baumknoten, die Terme, sind dabei nicht bloß Benennungen von Gattungen und Arten, sondern zugleich Überschriften über ganze Texte. In diesen Texten repräsentieren wir unser ‚naturhistorisches‘ Wissen über die Entwicklungs- und Lebensform der Gattung oder Art (*Ethologie*), samt der Teile und Gesamtgestalt der Einzelwesen. Wir artikulieren ein solches generisches Wissen oft *prototypisch* am konkreten aber typisch gewählten *Einzelexemplar*, *stereotypisch*, wie im Fall tradierter oder sonst wie üblichen *Redensarten*, dann auch *ideal* wie im Fall der Formen der Geometrie oder *idealtypisch* (Max Weber) anhand eigener *Modellkonstruktionen* wie etwa im Fall von Goethes Urpflanze oder wie im Fall von Ferdinand Tönnies (partiell stereotyper, partiell idealisierender) Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Dabei kann es immer geschehen, dass nicht alles, was für einen prototypischen, beispielhaften, Normalfall oder auch für einen sprachlich konstituierten Idealtypus im Aussagemodus des A. richtigerweise *generisch* gesagt werden kann (wie etwa: «Vögel haben Flügel zum Fliegen») im Aussagemodus des E. *universell* für *jedes* Einzelwesen oder auch nur *jede* Art gilt: Pinguine sind Vögel, gebrauchen die Flügel aber zum Schwimmen.

Die rechte Anwendung des Aussagemodus des A. bedarf eben daher der Vermittlung durch den Aussagemodus des B. Dieser vermittelt eine Art Logik des ‚Aber‘, die bei Frege deswegen nicht auftritt, weil er meint, das «aber» bedeute dasselbe wie «und»; man drücke mit ihm nur eine Art subjektive Überraschung aus. Dem ist aber keineswegs so. Vielmehr schränkt das B. eines Einzelfalles eine allgemeine ‚Normalerwartung‘ allgemein ein. Während daher ein Satz wie «Antilopen fressen Gras, Katzen nicht» ein paradigmatisches Beispiel für Aussagen im Modus des A. sein könnte, wäre der Satz: «Aber zur Verdauung fressen Katzen manchmal auch Gras» ein Beispiel für den Aussagemodus des B. Hier wird eine *besondere Ausnahme* von einer allgemeinen (generischen, auch idealisierenden) Inferenz-Regel artikuliert. Entsprechend ist ein Sprecher oft sogar verpflichtet, eine Normalerwartung im Modus des B. gemäß der Logik des ‚Aber‘ explizit zu machen, etwa wenn er weiß, dass das Wesen, von dem die Rede

ist, krank oder gar tot ist, so dass normale Reaktionen von ihm nicht zu erwarten sind. Ganz generell gilt also nicht alles, was *im A.* für einen typischen Fall gilt, etwa für die ideale geometrische Form der Geraden, automatisch auch für das je konkrete Einzelne, etwa eine empirische Linie. Es ist sogar eine logische Selbstverständlichkeit, dass es keine «vollständig» geraden empirischen Linien gibt. Dies liegt an der Logik des A., B., E., und R., der *Logik des Aber:* Es bedarf hier immer einer Art von *Relevanzfilter* R., in welchem das B. des E., also die Besonderheit der einzelnen empirische Realisierung des A. berücksichtigt bzw. partiell artikuliert wird. Wer daher die idealen Aussagen und deduktiven Schlussformen, die in der mathematischen Geometrie formal in Geltung gesetzt sind, gedankenlos für Empirisches verwendet, argumentiert gerade nicht exakt oder wissenschaftlich, sondern bloß sophistisch, und zwar gerade weil er die Bedeutung der Redemodi des A., B., und E. verkennt.

Es ergibt sich außerdem, dass wir die *transitive* oder *monotone* deduktive Logik der («extensionalen») Subsumtion von Unterarten, Arten und Gattungen als bloße Logik mereologischer Teilmengenbeziehungen von der («intensionalen», inhaltlichen) Zuordnung generischer Aussagen über Gattungen bzw. Arten auf Unterarten und Einzelwesen dringend unterscheiden müssen (↑Extension/Intension): Die intensionale Logik des A., B. und E. ist eine *nicht-monotone* Logik. Sie folgt einer weitgehend nicht-schematischen und daher bestenfalls in groben Zügen oder für sehr spezielle Anwendungsfälle formalisierbaren «Relevanz- oder «Wesenslogik». Ihr zufolge ist das B. des E. als das relevante A. in einer Art Zusammenwirken von reflektierender und bestimmender ↑Urteilkraft und praktischer ↑Erfahrung immer erst konkret herauszufinden. Heute nennt man das A. auch den *Defaultfall* oder *Normalfall* und spricht von Defaultschlüssen oder Normalfallinferenzen bzw. von Inferenznormen des Normalfalls oder Idealfalls.

2.2 Ähnlich wie schon bei den «Sophisten» vor Platon wird im ↑Nominalismus (s. u.) bzw. ↑Empirismus (von Ockham bis in den Logischen Positivismus und die heutige ↑Analytische Philosophie) in aller Regel die Rede über das ↑Wesen eines Dinges für unverständliche ↑Metaphysik gehalten, und zwar weil das *wirkliche Wesen* einfach mit dem empirischen *Einzelwesen* identifiziert wird.³ Mit Platon erkennt dagegen schon Aristoteles, dass jedes brauchbare Wissen in gewissem Sinne situationsinvariant sein muss. Nur eine sich im A. reproduzierende oder reproduzierbare Form oder ↑Struktur (*eidōs*) ist Ge-

genstand generischen Wissens. Das gilt auch noch für die Anwendung dieses Wissens auf Einzelercheinungen. Dies geschieht durch deren Subsumtion unter ↑Begriffe. ↑Aussagen über die von Aristoteles so genannte zweite *ousia*, die Wesensform oder das *eidōs* des Einzelnen, gehören dabei dem Aussagemodus des A. an. Empirisch gehaltvolle Aussagen über E. haben dagegen (in der Regel) die folgende Form: «der Einzelgegenstand *g* aus der Gattung *G* hat als besondere Aktualisierung des allgemeinen Wesens *X* der *G*-Gegenstände bzw. der Art *Y* die Eigenschaft *Z*». ⁴ So ist z. B. der Satz «diese Katze hat vier Beine» keine sehr informative Aussage, gerade weil sie eine Wesensaussage über Katzen angewandt auf eine Einzelkatze ist: Der Aussagemodus des E. ist hier unangebracht. Die Aussage, «unsere Katze hat vier Junge» artikuliert dagegen schon eine kontingente Eigenschaft (*symbebekos*).⁵ Ohne Kenntnis des Gattungsbzw. Art-Wesens, also des A., bleibt in kontingenten, empirischen Einzelaussagen der Weltbezug (fast immer) opak. So ist die ↑Referenz eines «*tode ti*» oder «das da» sogar in einer gemeinsamen Anschauungssituation unklar, wenn man sein *genus* und *eidōs*, also die Gattung und Art, nicht als bekannt oder eruierbar unterstellt, so dass etwa auch ein Satz der Art «das da hat vier Beine» in seiner Referenz und ↑Geltung unklar bleibt: Bezieht man ihn etwa auf einen Floh im Fell der Katze?⁶ Jeder sinnvolle Bezug auf E. ist daher durch eine Angabe des relevanten A. je auf besondere Weise vermittelt. D. h., jedes E. ist ein A. und jedes E. ist ein B.: Wir können über ein E. immer nur als ein besonderes Exemplar oder als besondere Aktualisierung eines allgemeinen Falles sprechen.

Aristoteles unterstellt gelegentlich, dass bei Platon, oder wenigstens bei einigen Anhängern einer gewissen Spielart der Ideenlehre, das A. als ↑Idee oder ↑Form (*eidōs*) von den Einzeldingen *abgetrennt* würde, als wäre das A. selbst ein konkret existierendes E. Damit rückte dieses in eine Art transzendente Hinterwelt, jenseits aller empirischen Einzel-Erfahrungen.⁷ Dabei geht es dem späteren Platon wohl bloß darum, zwischen der Verwendung des Aussagemodus des A. in besonderen Aussagen über E. (etwa über das, was ich gerade sehe, *als rund* oder *als Hasenkopf*) von (reflektierenden) Aussagen über das Runde oder über Hasenköpfe an sich (*kath'auto*), also über die allgemeine Form des Runden bzw. des Hasenkopfes zu unterscheiden.⁸ Es geht also weniger darum, *ob* wir sagen können, dass das A. als *eidōs* (Art, Form, Gattung) unabhängig vom E. existiert, als vielmehr darum, *wie* diese (Rede über die) *relative* Unabhängigkeit des A. vom E. und die Abhängigkeit des E. vom A. konkret zu begreifen ist.

Es geht damit zugleich um die Differenz zwischen Dingen in der Welt und Gegenständen der ↑Reflexion. Das wiederum heißt, es geht um die Unterscheidung zwischen Dingbenennungen und Benennungen abstrakter, in diesem Sinn bloß intelligibler, Gegenstände des ↑Denkens und der Rede. Letztere konstituieren wir sprachlich insbes. durch Gebrauch von Nominalisierungen (wie in: «das Gute», «die Schönheit», aber auch in: «der Löwe», «die Deutschen» etc.). Aristoteles unterscheidet eben dazu zwischen zwei Gebrauchsweisen des Wortes «Wesen» (*ousia*).⁹ Nach der ersten verweist das Wort auf empirisch konkrete einzelne Gegenstände (vorzugsweise dingliche Einzelwesen, *erste ousia*). Hier sind die ↑Prädikationen im Aussagemodus des E. zu verstehen. Nach der zweiten verweist «ousia» auf ein generisches Wesen (*zweite ousia*). Die Aussagen artikulieren dann «materialbegriffliche» ↑Normen des generischen Normalfalls bzw. zugehörige Default-Inferenzen oder Schlussregeln für Normalerwartungen im Aussagemodus des A. In solchen Aussagen werden *wesentliche*, d. h. *gegenstands(art)bestimmende*, ↑Eigenschaften eines *eidos*, qua Seinsform (Art, Gattung), im Modus des A. artikuliert. Ein wichtiges, schon metastufiges, Beispiel ist das folgende: «Reine Formen und Zahlen sind abstrakte Gegenstände, die man nicht einfach als Klassen von E. auffassen kann. Die ↑Repräsentationen des A. sind hier keine einzelne Prototypen, sondern Beschreibungen (*logoi*) von Idealtypen (reinen Ideen, *eide*).» Die Ausdrucksweisen des Aristoteles sind hier schwierig, vielleicht auch nicht ganz einheitlich. Dass er den ↑Zahlen, wie allen rein abstrakten Gegenständen, jede eigene Existenzweise abzusprechen scheint, indem er ihnen keine eigene *ousia* zuschreibt, liegt aber einfach daran, dass es für reine Abstrakta anders als für Menschen und Löwen keine unmittelbar zugehörige *erste ousia* gibt: Die Anwendung von Aussagen über reine Abstrakta auf die Welt der real existierenden Dinge hat eine besondere Form. Sie ist sozusagen über Kommentierungen zum Inhalt von Verbalphrasen vermittelt. Aussagen über die «Gerechtigkeit» kommentieren daher den Gebrauch von «ist gerecht» im zugehörigen Kontext. Aussagen über die die Zahl 5 hängen entsprechend mit Aussagen über 5 Finger oder 5 Zahlen zusammen.

Mit der Unterscheidung zwischen erster und zweiter *ousia* bzw. Konkretem und Abstraktem (↑abstrakt/konkret) eng zusammen hängt die oft fehlverstandene Unterscheidung zwischen ↑*Ontologie*, ↑*Logik* und ↑Erkenntnistheorie. Die *Ontologie* fragt nach der *Bezugsart* bzw. Referenz unserer Redeformen auf die Erfahrungswelt. Diese ist bei abstrakten Gegenständen der Rede gewissermaßen durch Eigen-

schaften vermittelt, bei Zahlen über die Numeralia, bei Formen über Gestalten von Figuren. Bei generischen Aussagen über Arten läuft die Vermittlung zumeist über proto- oder stereotypische Sätze. Mit den «ontologischen» Prinzipien des Bezugs auf das, was es wirklich gibt, befassen sich die später unter dem Titel *Metaphysik* zusammengefassten Bücher der ↑Ersten Philosophie des Aristoteles. Die *Logik* untersucht formale Definitionen (Terminologien) und die zugehörigen formal-analytisch gültigen Sätze und Schlussformen (↑*Syllogismus*). Aussagen im Aussagemodus des A. über allgemeine *Formen* (etwa über das Runde, den Kreis, das Gute, oder den Berglöwen) sind dagegen, obwohl sie syntaktisch so aussehen, semantisch nicht eigentlich als Aussagen über etwas E., sondern über etwas A. zu deuten.¹⁰ In unserem Wissen gelten die Aussagen über eine Gattung oder Art, die im Modus des A. artikuliert sind, entsprechend immer nur *cum grano salis*, also bloß grob, für «alle» Arten oder Individuen der Gattung. Das wiederum heißt: *Besondere Ausnahmen bestätigen die Regel* bzw. steuern die konkrete Anwendung von generischen Defaultfällen. So legen z. B. Säugetiere keine Eier – aber das Schnabeltier ist eine Ausnahme. Die formalen (situationsinvarianten bzw. ewigen) Inklusions- und Exklusionsbeziehungen in terminologischen Bäumen stellen also nur die *formallogischen* (genauer: mereologischen) Beziehungen zwischen Gattungs- und Artbenennungen und keineswegs alle (material-)begrifflichen Verhältnisse zwischen Aussagen über Gattungen und Arten dar.¹¹ Die Beziehung zwischen dem A., B. und E. ist also keineswegs (bloß) als Beziehung von Teilmenge und Oberklasse (bzw. dann auch Element und Menge) zu verstehen. Arten und Typen sind nicht einfach, wie der empiristische ↑Nominalismus glaubt, Mengen von Einzelgegenständen. Die «ewigen» Sätze der Mathematik etwa über geometrische Formen stehen dabei nicht etwa in Analogie zu den formalanalytischen Regeln einer taxonomischen Terminologie, sondern zu generischen bzw. begrifflichen Aussagen im Modus des A. Sie lassen sich daher immer nur durch die Vermittlung des Urteilsmodus des B. und damit unter strenger Berücksichtigung von Relevanz- und Angemessenheitskriterien auf einzelne Fälle projizieren. Umgekehrt bestimmen wir die Einträge in unserem System kanonisierten generischen Wissens nicht so, wie der ↑Empirismus in der Nachfolge David Humes bis heute meint. Man will insbes. im so genannten Bayesianismus (nach T. Bayes) oder auch Probabilismus (nach de Finetti) das so genannte Induktionsproblem (↑Induktion, ↑Wissenschaftsphilosophie) des Empirismus durch eine induktive Logik lösen, die uns aus der Statistik direkt zu wahrschein-

lichkeitstheoretischen Aussagen führen soll. Häufigkeitsaussagen gehören aber zum Aussagemodus des E. Wahrscheinlichkeitsaussagen (↑Wahrscheinlichkeit) sind dagegen immer schon generische Aussagen im Modus des A. Einen unmittelbaren Übergang von einer beobachteten Häufigkeit zu Allsätzen oder Wahrscheinlichkeitsaussagen gibt es nicht, der *per se* als gültig anerkennbar wäre. Denn er bliebe immer noch allzu subjektiv, willkürlich, und einer viel zu engen Datenbasis verhaftet. Das gilt selbst dann noch, wenn gewisse Inkohärenzen ausgeschlossen werden. Die Beobachtung von E., gerade auch in statistischen Häufigkeiten von Einzelfällen, dient im A. bloß der kritischen Korrektur, nicht der unmittelbaren ↑Begründung generischer Sätze. In generischen Aussagen tradieren wir kollektive Normalerfahrungen. Diese sind nicht einfach Hochrechnungen aus besonderen Einzelfällen. Allerdings können sich eben daher in generischem ↑Wissen immer auch mögliche Vor-Urteile fortpflanzen. Andererseits machen wir insgesamt gute Erfahrungen mit unserem Wissen, zumal dieses das begriffliche Normalverständnis unserer Wörter bestimmt. Wie im Fall eines konstruktiven Misstrauensvotums widerlegt daher ein einzelner Fall oder ein einzelne Statistik eine Theorie bzw. ein systematisch dargestelltes allgemeines Wissen erst dann, wenn es eine bessere Gesamtheorie gibt, in welcher der sperrige Fall als besonderer und damit allgemeiner Fall integriert ist. Ansonsten klammern wir widersprechende Fälle zunächst auch immer bloß lokal aus dem Anwendungsbereich generischen Wissens aus. In diesem Punkt stimmen Hegel und Wittgenstein auf interessante Weise überein und stellen sich gegen den empiristischen Trend eines Zeitalters, das die Logik des A., B. und E. nicht mehr begreift.

In seiner *Logik* (des ↑Satzes oder ↑Urteils) erklärt Aristoteles dann noch, dass «das, was individuell ist, niemals von etwas Zugrundeliegendem ausgesagt werden kann»¹², dass also *Einzelnamen* (diese Übersetzung für *singular term* wäre besser als der eingeführte Ausdruck *Eigennamen*) nie an prädikativer Stelle vorkommen dürfen, so dass etwa ein Satz der Form «Tullius ist Cicero» nicht als *Prädikation*, sondern als *Gleichung* zu lesen ist. Während es in der Ontologie und Logik um die Artikulationsformen weltbezogenen Wissens und die Definition der ↑Wahrheit oder Geltung der Sätze (bzw. die Festlegung der Bedingungen ihrer Wahrheit) geht, geht es in der Erkenntnistheorie darum, wie wir zu Wissen kommen und wie Wissensansprüche kontrolliert werden können. Sowohl in seiner *Physik* als auch in der *Zweiten Analytik* geht es daher darum, wie wir im Erkenntnisprozess zu den generischen Aussagen oder

materialbegrifflichen Defaultschlüssen im Aussagemodus des A. oder zu ihrer Verbesserung gelangen – und wie wir dieses generische A. im besonderen Einzelfall sinnvoll und relevant, mit ↑Urteilkraft, anwenden.¹³ Wie schon Platon rät auch Aristoteles dazu, davon auszugehen, was uns zunächst als bekannt gilt, nicht bloß aufgrund einer präsentischen, durch die Sinne vermittelten, ↑Anschauung, sondern aufgrund von eigener und erlernter Erfahrung, auch wenn diese durch sprachliche Vermittlung erworben ist. Zunächst ist das Wissen also aus der Tradition, nicht aus der subjektiven Sinnesempfindung (↑Sinnesdaten) her gegeben. Es ist ggf. im kritischen Dialog, also dialektisch, daraufhin zu prüfen, ob es die beste verfügbare allgemeine ↑Orientierung liefert.¹⁴ Die Erkenntnislehre des Aristoteles interessiert sich daher nicht, wie die Philosophie der Neuzeit mit ihrer einseitigen Fixierung auf eine subjektive Erkenntnistheorie, in erster Linie dafür, ob bzw. wie ich, *als Einzelner*, einzelne Erkenntnisse mit mehr oder minder großer ↑*Gewissheit* erreichen kann. Gewissheit ist eine rein subjektive Angelegenheit, im Unterschied zur Öffentlichkeit des generischen Wissens. Ein Satz der Art «im Kühlschrank ist Milch» (gegebenenfalls zusammen mit der emphatischen Versicherung «ich weiß es») artikuliert z. B. bloß eine solche Gewissheit, bestenfalls eine Art Einzelwissen (vom Wissenstyp der *historia*, des reinen *Berichts*). Seine notorische Fallibilität (es könnte die Flüssigkeit bloß wie Kuhmilch aussehen, aber etwa Sojamilch sein) ist offenbar von anderem Typ als die unseres je besten gemeinsamen generischen Wissens, zumal die mit der Aussage verbundenen inferenziellen Normalerwartungen den Begriff der (Kuh-)Milch und über diesen die Wahrheitsbedingung der (empirischen) Einzelaussage material allererst bestimmen.

2.3 Die offenbar nicht einfach zu verstehenden generischen Aussagen im Aussagemodus des A. führten im Mittelalter zum sog. ↑Universalienstreit zwischen den zwei (extremen) Positionen des (platonistischen) (Begriffs-)↑*Realismus* und des von Johannes Roscellinus (um 1050–1120) begründeten ↑*Nominalismus*. Allerdings ist die berühmte Formel der (Realisten) «*universalia sunt realia ante rem*» zweideutig. In folgender Lesart wird in ihr die eben entwickelte Einsicht ausgedrückt: Das Generische geht als Bestimmung des Wirklichen dem bloß empirisch erfahrenen Einzelding materialbegrifflich voraus. Denn jede artikuliert Aussage über das E. setzt ein generisches Wissen im Aussagemodus des A. transzendental bzw. *präsuppositionslogisch* (↑Präsupposition) voraus. Dieses generische Wissen wird als *wirkliches Wissen* bzw. als *objektives Wirklichkeitswis-*

sen schon im Begriffs- bzw. Sprachverstehen unterstellt. Das gilt selbst dann, wenn manche Einzelerfahrungen nicht unmittelbar zu den Aussagen im Modus des A. zu passen scheinen, diesen also ohne angemessene Urteile im Modus des B. widersprechen würden. Daneben gibt es allerdings auch eine platonistische Mystifizierung der platonischen ↑Ideen und damit des A., etwa wenn man sie als an und für sich in einer transzendenten Welt jenseits der erfahrbaren Einzeldinge existierend ansieht (↑Transzendenz). Der Nominalismus überzieht aber seine Kritik am Platonismus, etwa wenn empiristische ›Sophisten‹ wie schon Protagoras und alle so genannten Skeptiker (↑Skepsis/Skeptizismus) nur das wahrnehmbare E. für wirklich halten. Das A. existiere nicht objektiv, es sei denn in der Form von Allsätzen über E. oder in der Form von abstrakten Mengen von Einzeldingen, gemäß der Formel «*universalia sunt nomina post rem*»: Das generisch A. ›gibt es zwar in einem gewissen Sinne bloß vermöge unserer Wörter und Ausdrücke, also über die Allgemeinbegriffe. Dem generischen Löwen oder Kreis kommt demnach in der Tat nur nominale Existenz zu, so wie z. B. auch den abstrakten Zahlen. Dagegen hatte aber Aristoteles schon betont, dass es eine *ousia* oder Seinsform wie zum Beispiel die des Löwen oder der Sterne und Planeten bzw. der Atome etc. längst schon gibt, bevor wir sie in generische Worte gefasst haben. Daher ist auch der bloß abstrakte Gegenstand reflektierender Rede, wie etwa die Löwenartigkeit, von dem in der Welt realen *eidos*, der Art und Lebensform des Löwen, dringend zu unterscheiden. Letztere ist *nicht bloß* durch die Konventionen unseres Redens konstituiert, so wenig wie die Pflanzen und Tiere, auch die geometrischen Formen. In unserem Wissen *spiegelt sich die reale Welt* (↑Realität/Wirklichkeit), freilich nicht als unmittelbare Abbildung (↑Abbild), sondern so, wie sie mit Hilfe unseres generischen Wissens als begrifflich gegliedert erfahrbar wird. Dieses Wissen ist auch alles andere als eine willkürliche ↑Konstruktion von Satzsystemen. Es ist keine ›bloße Theorie‹.

Dasselbe wie für das Wahre gilt für das Gute und Schöne: Auch hier gibt es eine Differenz zwischen dem A., B. und E. und zwischen einem bloß subjektiven Präferieren und einem erfahrenen Urteilen darüber, was gut oder schön ist und nicht bloß subjektiv so scheint. Davon nicht berührt ist die Tatsache, dass jede *Aussage* eine performative Stellungnahme eines Sprechers ist. Ob sie richtig oder falsch ist, liegt aber keineswegs bloß an ihm, so dass es eine klare Differenz gibt zwischen dem, was ich als Einzeler für gut oder schön halte, und dem, was gut

oder schön ist, was *wir* also (möglichst gemeinsam) als gut und schön bewerten (sollten).

Mit der lat. Übersetzung des griech. Wortes *ousia* durch ›*substantia*‹ entsteht nun eine zusätzliche Verwirrung, die bis heute eng mit einer Entgegensetzung von ↑Materialismus und Mentalismus bzw. einem ↑Monismus und Dualismus von Körperlichem und Geistigem verbunden ist (↑Leib-Seele-Problem). Sie wird besonders klar an der Ambivalenz der These des bedeutendsten und wohl auch folgenreichsten Denkers des Nominalismus, William von Ockham, «dass kein ↑Universale eine extramentale Substanz ist». ¹⁵ In der Tat ist die zweite *ousia* keine ↑Substanz im Sinne einer *immateriellen* Existenz. Sie ist auch nichts Intramentales, sondern eine den generischen Aussagen korrespondierende allgemeine Wirklichkeit der Allgemeinerfahrung. Die generischen Aussagen über das Wesen einer Sache gelten nämlich unabhängig davon, wie man sich *als Einzeler* die Welt vorstellt. Jede *psychologistische* Deutung von *eidos* und *idea* im Sinne einer *bloßen* ↑Vorstellung, wie sie den subjektivistischen Empirismus und damit besonders die angelsächsische Philosophie bis heute prägt, führt daher in die Irre. Ockhams Kritik an einer platonischen Tradition erweist sich damit als überschwänglich. Außerhalb der ↑Seele bzw. des ↑Subjekts gibt es nämlich für Ockham nur noch Einzeldinge mit je einzelnen Qualitäten; im Subjekt gibt es angeblich intentionale Vorstellungen (Begriffe oder Ideen, die späteren *ideas* John Lockes ¹⁶), die als Vertreter (*repraesentationes*) oder ↑Zeichen für Dinge fungieren. ¹⁷ Der aristotelischen Unterscheidung zwischen erster und zweiter *ousia*, also zwischen Einzelwesen und generischem Wesen, entspricht bei Ockham zwar die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Intention. Vorstellungen erster Intention stehen für (›supponieren‹, d. h. repräsentieren) reale Dinge. Entsprechend stehen Einzelnamen für E. Vorstellungen zweiter Intention stehen dann aber für Termini (Vorstellungen, Begriffe, Wörter) erster Intention. Das heißt, Wörter wie ›Gattung‹ und ›Art‹ repräsentieren Klassifikationen von Säugetieren und nicht diese selbst. ¹⁸ Sprechen wir also etwa auch über Eigenschaften, so beziehen wir uns in der zweiten Intention auf das, was Eigenschaftsworte ausdrücken. Ein A. (*universale*) ist demnach eine einzelne Intention der Seele, die von mehreren ausgesagt werden kann. Jeder Begriff ist folglich nach Ockham ein Universale. ¹⁹ Ein E. (*singulare*) ist, wie schon bei Platon im Dialog *Parmenides*, «das, was eines ist und nicht vieles». ²⁰ Ungeklärt ist damit, wie diese Einheit und Einzelheit (im Unterschied zum Vielen) zu verstehen ist (↑Einheit/Vielheit). Denn die bloß syntaktische Form des Einzel-

namens reicht dazu nicht aus. Auch eine Menge oder der generische Löwe haben ja, formal gesehen, einen Einzelnamen. Und es lässt sich E. immer auch irgendwie teilen, wenigstens im Hinblick auf die Zeit – jeder Rede von einem ‚Individuum‘ oder ‚Unteilbaren‘ zum Trotz. So ‚fortschrittlich‘ daher Ockhams Kritik an einem transzendenten Platonismus ist und so bedeutsam seine Aufdeckung der Rolle performativer ↑Subjektivität, so problematisch wird sein psychologischer Subjektivismus – gerade weil sein Begriff des E. unklar bleibt. Diese Unklarheit teilt mit ihm jeder Nominalismus, bis herunter zu W. V. O. Quine.²¹

2.4 Die nominalistische Theorie des E. und A. wird bei Thomas Hobbes materialistisch²², bei George Berkeley und David Hume konsequent sensualistisch²³ gedeutet. Locke schwankt notorisch, was schon Berkeley (zumeist ohne Namensnennung) bemerkt²⁴: Einerseits sollen wir die Begriffe aus Sinnesempfindungen auf der Grundlage von Ähnlichkeitserinnerungen bilden – eine Vorstellung, die bis zu Carnaps *Logischem Aufbau der Welt* führt –, andererseits will man sich auf eine substantielle Materie beziehen. Diese ist dann aber in ihrer ‚atomaren Struktur‘ kaum mehr von einem Reich bloß theoretischer Entitäten unterscheidbar, zumal das Verhältnis zwischen physischem Ding und physikalischen Gegenständen unklar bleibt. Für Hobbes und Hume existiert, wie schon für Ockham, A. nur vermöge der Allgemeinamen, die sich auf viele (irgendwie ‚ähnliche‘) Dinge beziehen.²⁵ Dieser Angriff auf ‚die Metaphysik‘ erkennt diese nicht als Reflexion über das Wesen oder *ousia* der *physis* und bringt bis heute die Wörter ‚Ontologie‘ und ‚Metaphysik‘ auf eine Weise in Verruf, dass kaum einer mehr versteht, worum es eigentlich geht. Die These, auf die sich der Angriff stützt, bedeutet dabei aber im Effekt nur, dass man auf eine logische Analyse unserer referenziellen Beziehungen auf Dinge und Ereignisse, Eigenschaften und Prozesse in der Welt verzichtet und sich damit zufrieden gibt, dass dieser Bezug irgendwie durch ↑Wahrnehmung vermittelt sei. Während Berkeley dabei immerhin die Probleme einer simplen Hypostasierung einer (physikalischen) Dingwelt in der Nachfolge von Hobbes klar sieht²⁶, erkennt schon Leibniz in seiner ↑Monadologie, als logisch versierter Leser der Tradition und des Descartes, dass ein objektiver Bezug auf die Welt eine Art Perspektiven-Transformation der Subjekte voraussetzt (↑Perspektivität, epistemische). Damit überwindet er zumindest gedanklich-strukturell die zweite, solipsistische Strömung des ↑Empirismus, unter Einschluss des Mythos des unmittelbar gegebenen E. im Sensualis-

mus, wie er bei Humes Nachfolgern bis heute ubiquitär ist.²⁷ Der Idee einer ↑Monade korrespondiert dabei so etwas wie die Gesamtheit subjektiver Reaktionsvollzüge auf die Welt.²⁸ Bedeutsam an diesem ↑Modell ist, erstens, dass die Vollzugsperspektive von jedem Bezug kategorial zu unterscheiden ist, dass man, zweitens, etwas immer nur in einem *ganzen Relationsgefüge* als E. begreifen kann. Der zweite Punkt passt zur Einsicht Freges und Wittgensteins, wie sie unter vielen Anderen auch von Quine, Davidson oder Brandom übernommen wird, dass nur im *kontextuellen Gesamtzusammenhang aller relevanten Sätze bzw. Aussagen eine Einzelbenennung (ein Name) eine (hinreichend) eindeutige Bedeutung hat*. Damit artikuliert schon Leibniz modellartig eine gewisse holistische (↑Holismus) Abhängigkeit des E. vom A., allerdings ohne eine Analyse des Generischen im A. und der Rolle des im Aussagemodus des B. in der projektiven Anwendung allgemeinen Wissens auf empirisch E. anzubieten.

2.5 Der sinnkritischen Philosophie Kants geht es dann konkret um die Explikation des logischen Status und der funktionalen Rolle eines nicht bloß empirisch, d. h. durch bloße Einzelbeobachtungen eines Einzelmenschen, gerechtfertigten relativ apriorischen Wissens. Ein Allgemeinwissen ist synthetisch, wenn es nicht bloß analytische Folge rein terminologischer Normierungen bzw. formalanalytisches Wissen über reine Sprachregeln ist. Die Rolle synthetischer Urteile ↑a priori besteht dabei darin, inferenzielle Präsuppositionen im Verstehen empirischer Begriffe bzw. von Aussagen mit hinreichend klar bestimmten Wahrheitsbedingungen bzw. definitivem Realitäts- und Geltungsanspruch explizit zumachen. Der ihnen eigentümliche Geltungsgrund bzw. Status ist bei Kant noch unklar. Kant sieht aber immerhin schon, dass die Bezugnahme auf die wirklichen Dinge in der Welt immer schon vermittelt ist durch eine präsentische ↑Anschauung von Einzeldingen in einer perspektivisch auf einen wirklichen bzw. dann auch gedachten Betrachter bezogenen raumzeitlichen Ordnung einerseits, durch eine begriffliche Bestimmung dieser Dinge andererseits. Letztere findet statt in einem transsituativen und transsubjektiven Denken bzw. Reden, das seinerseits auf der Möglichkeit spontaner Re-Präsentationen von Wirklichem und Möglichem beruht.²⁹ Im erkennenden Dingbezug wird eine Anschauung unter Begriffe subsumiert, wobei wir kategorial zwischen (dinglichem) ↑Gegenstand und ↑Eigenschaften unterscheiden. Dies geschieht über ein so genanntes «transzendente ↑Schema» in einer Art Logik der ↑Zeitlichkeit.³⁰ Das zur ↑Kategorie der ‚Sub-

stanz» (oder dinglichen Gegenständlichkeit) gehörige Schema ist entsprechend die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Kants Kategorien ergeben sich dabei aus den allgemeinlogischen Funktionen des Urteils. Zu disambiguieren ist dabei zunächst die Nominalphrase: Ein Ausdruck wie «der Löwe» kann im Aussagemodus des A. auf den generischen Löwen verweisen oder auf einen einzelnen Löwen oder für alle Löwen stehen, wobei die letzten zwei Fälle beide dem Rede-Modus des E. zugehören. Hinzu kommt die ↑Semantik der positiven und negativen ↑Prädikate (wie im Beispielfall: endlich/nicht endlich/unendlich), der logischen Relationen zwischen Urteilen (wie Inferenz, Disjunktion, Konjunktion) und der Modalitäten (der notwendigen Geltung, sinnvollen ↑Möglichkeit und der Kontingenz). Aussagen über Einzeldinge sind dabei immer vermittelt durch Urteilkraft, das «Vermögen, das E. als B. des A. zu denken». ³¹

Während es in der Anwendung theoretischen Wissens darum geht, ein E. angemessen unter einen Begriff und damit ein A. zu subsumieren, lautet die Leitfrage der bestimmenden Urteilkraft in ↑Handlungen, wie die ↑Prinzipien, die sagen, was ich im A. tun soll (wobei man sich dieses A. gerade auch mit Hilfe von Konsistenzüberlegungen nach Art des kategorischen ↑Imperativs vergegenwärtigen kann) im E. bzw. B. handelnd umzusetzen sind. Der reflektierenden Urteilkraft, wie sie in Kants *Kritik der Urteilkraft* thematisch wird, geht es dann darum, im Ausgang von einem E. ein A. zu finden, und zwar so, dass man das E. als einen besonderen Fall des A. auffassen kann. Paradigmatisch ist (gerade auch für Hegel) das ästhetische Geschmacksurteil (↑Ästhetik), in dem wir durch einen Einzelfall hindurch (etwa einer mehr oder minder mediokren Aufführung eines Theaterstückes oder gar einer schlechten Skizze) die schöne Idee oder Idealform erkennen. Hypothetische Vorschläge neuen generischen Wissen in ↑Theorien und Entwicklungen von Theorien, welche partiell veraltetes Wissen aufheben sollen, sind, wie Hegel erkennt, von eben dieser Art. Damit kommen wir der Analyse des logischen Status materialbegrifflicher Präsuppositionen empirischer Einzelurteile um den zentralen Schritt näher. Hegel ersetzt entsprechend Kants Rede vom synthetischen Apriori durch die gemeinsame Arbeit am Begriff, und das heißt am geschichtlich tradierbaren Wissen. Die dialogische Struktur von performativem Vorschlag und (gemeinsamer) Anerkennung, wie sie die reflektierende Urteilkraft auszeichnet, macht jetzt auch das Verhältnis der konkreten, immer auch in manchem Respekt (noch) defizitären, Realisierung einer Handlungs- oder Praxisform zu ihrer (guten)

Idee verständlich. Die Idee verweist auf die vollkommene Form des Guten, des guten Lebens. In der teleologischen Urteilkraft wird das Sein bzw. Verhalten von Lebewesen und dann auch das zielgerichtete Handeln der Menschen entsprechend unter die regulative Idee dieses Guten gebracht. ³²

2.6 Fichte betont gegen Kants Grundorientierung an *Aussagen über (Einzel-)Dinge* in einer *Bezugswelt* das Primat des spontanen *Handelns* bzw. des *aktiven* (ggf. willentlich-freien) *Vollzugs des Lebens*. ³³ Schelling folgt ihm in der Gegenüberstellung des *Seins der gesamten Natur* als *Prozess* und einer Darstellung dieses Seins in einer allgemeinen *Naturlehre des Geistes*. ³⁴ Damit lässt sich Kants (im Grunde immer noch cartesianischer) Restdualismus zwischen einer (kausal determinierten) Welt der Objekt-Erfahrungen und einem bloß intelligiblen Subjekt (samt seinem freien ↑Willen und seinen freien Handlungen) wenigstens im Ansatz auflösen. Hegels Logik bedeutet einen weiteren Schritt in der Aufhebung des überkommenen ↑Dualismus zwischen einem nominalistischen Empirismus (von Ockham bis Hume) und einer Reflexionsphilosophie, welche das Begriffliche entweder auf transzendente Weise hypostasiert, wie im Platonismus, oder psychologisiert, wie in einer bis heute wirksamen Lesart Kants. Hegels Kerneinsicht betrifft die *dialektischen* Verhältnisse zwischen dem A., B. und E. Dazu ist erstens die bloß formale Entgegensetzung des A. *qua* bloß gedachtem Begriff (oder gesprochenen Wort) und dem E. (in der realen Erscheinung der Anschauung) und damit der Rest-Nominalismus und Rest-Empirismus im kantischen Denken zu überwinden. Dabei ist die *gefrorene Erfahrung* «im Begriff» oder im A. und damit zugleich die Geschichtlichkeit der Begriffsentwicklung zu beachten (↑Begriffslöge/Begriffsgeschichte), die als solche, wie Hegel sieht, Entwicklung allgemeinen (generischen) Wissens ist, wie sie unter anderem die Form der Entwicklung von Theorien, individueller Handlungskompetenz und kooperativer Praxisformen oder Institutionen (als Teile einer ↑Staat genannten Ordnung aller solcher ↑Institutionen) ist. In Theorien artikulieren wir generisches Wissen im Modus des A. Die Entwicklung dieses Wissens bzw. des Begriffs ist dialektisch insofern, als es um die je beste Lösung der Probleme unserer begrifflichen Artikulation von Wissen geht. Dazu gehört unter anderem Einfachheit und schnelle, sichere, übersichtliche Lehrbarkeit. Die Probleme der Projektion des A. auf das E. werden dabei immer zum Teil auch aus dem schriftlichen Kanon des Wissens über das A. ausgelagert. Das B. wird damit der personalen ↑Bildung und Urteilkraft der je Einzelnen überlassen –

womit die Bedeutsamkeit dieser praktischen Art der Bildung urteilskompetenter Personen allererst klar wird.

Häufig meint dann unsere Rede von einer ↑Erklärung des E. durch das A. dann auch nur, dass wir dem E., qua realer ↑Erscheinung, das zu ihm passende A. zuordnen und als ‚Wirklichkeit‘ ansprechen. Wenn dabei nicht jedes E. unter das A. fällt, ist das in einem komplexen Sinne schlimm für die Wirklichkeit: Es kann das bloß reale E. im Blick auf den idealen Normfall defekt sein kann, so wie eine verletzte Katze etwa nur noch drei Beine haben kann. Das Problem liegt dann an der Zufälligkeit (↑Zufall) des bloß empirischen E. Mit dieser Kontingenz haben wir, allgemein gesprochen, zwar im Prinzip oder grundsätzlich immer zu rechnen. Aber in einer guten generischen Orientierung unserer konkreten Entscheidungen rechnen wir mit extremen Ausnahmen bestenfalls so wie mit einem Lotto-Gewinn, und das mit zumeist mit sehr gutem Grund. Da andererseits ein reales B. wie das menschliche Handeln im Unterschied zu dem, was von selbst geschieht, durch die Theorien der Physik nicht voll begreifbar ist, erweist sich der Anspruch der ↑Naturwissenschaften, alle Phänomene der Welt ‚kausal‘ erklären zu können (↑Kausalität), als überschwänglich und sollte aufgegeben werden. Unsere Erklärungen von realem Geschehen beruhen ohnehin immer nur auf guten allgemeinen Erfahrungen, also weder bloß auf hochgerechneten statistischen Häufigkeiten wie in Humes Empirismus, noch auf einem vermeintlichen Wissen über in der Natur universal wirkende Kräfte an sich, wie in einem (physikalistischen) ↑Materialismus oder ↑Naturalismus. Hinter die Form des ↑Idealismus, der zufolge jede Rede von einer Wahrheit oder Wirklichkeit über einen angemessenen Begriff des Erfahrungswissens zu erklären ist, wird keine über sich selbst aufgeklärte ↑Wissenschaft zurückfallen können. Das A. ist dabei ein ↑System materialbegrifflichen Normalfall- bzw. Idealfallwissens, welches immer ergänzt wird durch das B. als System von ↑Normen für angemessene projektive Anwendungen auf die Realität des E. In diesem Sinn ist das A. das Wesen oder «die Seele des Konkreten»³⁵, «die Totalität des Begriffes»³⁶ des jeweils E. Das B. ist das A., welches die Substanz, das bleibende Wesen des E. ausmacht.³⁷ Das E. ist das konkret bestimmte A., «die sich auf sich beziehende Bestimmtheit».³⁸ Damit erkennen wir das A., B. und E. als die logischen Momente des Begriffs bzw. der begrifflichen Bestimmung, die im Urteil in verschiedener Weise auf einander bezogen werden (↑Begriffslogik)³⁹: Während im Satz «die Rose ist eine Pflanze» das A. der Gattung bloß ana-

lytisch expliziert wird, wird in einem wahren Satz der Art «diese Pflanze ist eine Rose» das durch das A. bestimmte E. als etwas B., nämlich als Rose, erkannt. Gerade weil in die materialbegrifflichen Inferenzen, was alles für Rosen gilt, dann nicht bloß die formalanalytischen ↑Regeln einer sprachkonventionellen terminologischen Ordnung (in einer Taxonomie) mit ihren formallogische Definitionen eingehen, sondern generische Wesensaussagen der Kategorie des A., z. B. auch in konkreter Anwendung auf diese Rose, ist ‚der Begriff‘ verstanden als System begrifflicher Urteils- und Schlussformen, keineswegs bloße Vorstellung (*idea* im Sinne des engl. Wortes) oder konventionell gesetzte Darstellungsform, sondern *allgemeines Wissen*. In genau diesem Sinn korrespondiert der *Begriff* dem Wesen bzw. der *Wirklichkeit*, also dem A., welche das einzelne Reale der Erscheinungen *erklärt*. «Die *Idee*» ist bei Hegel dann noch Titel für die allgemeine *Vollzugsform* unseres begrifflich durch unser allgemeines Wissen geformten Lebens. Im Guten der Orientierung im Leben und nur hier ist die Wahrheit einer Theorie und ihrer Sätze erfahrungsmäßig fundiert. Der Ausdruck ‚die Idee‘ steht damit immer auch für das B. der Lebensform des ↑Menschen, im Unterschied zum Leben von Tieren und Pflanzen und zur Seinsweise von anderen Dingen. Das besagen so kryptische Sätze wie «Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste»⁴⁰: Der Wesensinhalt unseres Naturwissens ist die begrifflich dargestellte Wirklichkeit. Sie enthält das A. der Naturwissenschaften. Der ↑Geist ist Titel für die aktive Vollzugsform, in der das Wesen des Menschen, seine besondere ‚zweite Natur‘, qua Teilnahme an einer Wissensgemeinschaft manifest wird. Die Untersuchung dieses Wesens oder dieser Natur ist ‚spekulative‘ Reflexion in der Redeform ‚wir über uns‘, im Unterschied zur cartesischen, empiristischen und transzendentalen Reflexionsform des ‚ich über mich‘. Das gattungsmäßige B. des Menschen ist damit Thema einer philosophisch begriffenen ↑Geistes- und ↑Sozialwissenschaft, in der zunächst die Entwicklung von menschlichem Wissen und Institutionen im Zentrum steht, wobei das Verhältnis zwischen einer bloß empirischen, auf das E. gerichteten, Human- und ↑Kulturwissenschaft und einem allgemeinen Strukturwissen über menschliche Praxisformen im A. bis heute nicht befriedigend geklärt ist. Dieses Problem zeigt sich besonders klar in den Gefahren, die entstehen, wenn man sich in seinem Handeln an einer bloß empirisch bzw. statistisch fundierten Wirtschafts- und Sozialwissenschaft orientiert, aber auch in den psychologischen ↑Kognitionswissenschaften, die von Einzelbeobachtungen weniger Korrelationen allzu schnell zu angeblich

allgemeinen kausalen Erklärungen springen und dabei das hochgradig Spekulative und den damit einhergehenden Mangel an erfahrener Urteilskraft in ihren theoretischen Modellierungen bloßer empirischer Einzeluntersuchungen oft genug übersehen.

3 Positionen der Gegenwartsphilosophie

3.1 In der weiteren Entwicklung der Philosophie im 19. und frühen 20. Jh. zeigen sich allerlei Rückfälle teils in eine platonistisch-metaphysische, teils in eine humanistisch-empiristische Lesart Kants (bei Schopenhauer⁴¹) oder in einen nominalistischen Empirismus, wie in der angelsächsischen Tradition von J. St. Mill⁴² bis B. Russell.⁴³ Auch im ↑Neukantianismus (von F. A. Lange bzw. O. Liebmann bis zu E. Cassirer)⁴⁴ bleibt der Status des A. und die Rolle des B. unklar, und zwar weil sich die ↑Logik seit F. A. Trendelenburg, B. Bolzano, G. Boole und G. Frege weitgehend auf die Untersuchung formaler, innerterminologischer und innermathematischer, ↑Deduktionen beschränkt⁴⁵.

3.2 Die philosophische ↑Phänomenologie in der Nachfolge E. Husserls zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass sie sich der Schwierigkeit, wie A. erkannt oder gewusst werden könne, bewusst ist. Es ist die Kombination eines «schauenden und ideierenden» (↑Ideation/Idealisierung), also konstruktiven, Verfahrens, durch welches nach Husserl das A. aus vielen Einzelanschauungen «herausgeschaut» wird.⁴⁶ Heidegger fügt dem eine vertiefte Einsicht in die «ontologische Differenz» zwischen Bezugswelt und Vollzugswelt hinzu, wie sie bei Leibniz, Schelling und Hegel schon rudimentär erkannt ist. Mit der aristotelischen Einsicht in das Primat einer impliziten gemeinsamen ↑Praxis überwindet Heidegger damit den Restcartesianismus und Restsubjektivismus in Husserls Reflexionsphilosophie.⁴⁷ Im Unterschied zu den systematisch durchaus schon weiterführenden logischen Überlegungen Hegels bleiben seine philosophischen Analysen am Ende aber so fragmentarisch und aphoristisch, wie schon bei den Romantikern (Schlegel, Novalis, Hölderlin) und dann wieder bei Wittgenstein⁴⁸ oder Adorno⁴⁹.

3.3 Die ↑Analytische Philosophie dagegen betrachtet den generische Gebrauch von Nominalphrasen und Sätzen überhaupt nicht. Als allgemeine Satzform gilt ihr die Form $N\varepsilon\lambda xA(x)$, lies: die Eigenschaft $\lambda xA(x)$ kommt dem Einzelgegenstand oder Individuum N zu. Das E. wird zum Wert von Individuenvariablen. Gegenstandsbereiche und damit Wahrheitsbedingungen für all- oder existenzquantifizierte Aussagen sind zwar in der Tat immer nur

so klar und deutlich bestimmt wie der jeweilige Bereich der zugehörigen (elementaren, d. h. logikfreien) möglichen Benennungen oder Variablen-Belegungen, die das *genus* oder den Gegenstandsbereich allererst bestimmen. Wir müssen dazu jeweils immer schon wissen, was alles als Zahlen, Dinge, Personen, Farben oder Gestalten angesprochen ist. Anders, als noch Frege meinte, gibt es aber kein Universum aller Gegenstände sinnvoller Bezüge, aus dem sich das je zugehörige *genus* prädikativ und sortal aussondern ließe. Gerade auch daher gibt es auch kein E., das nicht schon durch etwas A. bestimmt wäre.

Quines 'These' von der *inscrutability of reference*⁵⁰ ist hier als Eingeständnis dafür zu werten, dass der rein formallogische Zugang keine zureichende Antwort auf die Frage nach der ↑Konstitution des jeweils relevanten Gegenstands- bzw. Variablenbereichs liefern kann. Entsprechend korrespondiert Quines These von der *indeterminacy of translation and meaning*⁵¹ (↑Übersetzung), positiv gelesen, der Einsicht, dass jede Rede von der Bedeutung abhängt von einer *relevanten* Relation der Synonymie, so dass wir, wenn wir von der Bedeutung eines Ausdrucks sprechen, immer Modus des A. reden. Aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Redekontext und der Kommunikationssituation ist die relevante Relation der Bedeutungs-gleichheit immer im Modus des B. zu bestimmen. Im Modus des A. ist sie trivialerweise «vage», betrifft nie alle einzelnen Anwendungsfälle der Wörter und Sätze in Aussagen und ↑Sprechakten. Quines Rat, aufgrund dieser Vagheiten auf den Abstraktor «die Bedeutung von X» und damit auf generische Aussagen über ↑Bedeutungen als generische Gegenstände semantischer Reflexion einfach zu verzichten⁵², ist dennoch kein guter Rat. Ockhams 'Rasiermesser' schneidet hier offenbar (wieder) viel zu viel weg. Statt auf eine explizite Analyse unserer generischen Reden über Bedeutungen zu verzichten, sollten wir genauer begreifen, was wir in ihnen und mit ihnen tun.

3.4 Peter Strawson⁵³ – und mit ihm Ernst Tugendhat⁵⁴ – halten die Rede über konkrete physische Einzeldinge für so fundamental, dass man ihrer Meinung nach Quines Sorgen in Bezug auf die Determiniertheit des Dingbezugs als praktisch irrelevant vernachlässigen könne. In dieser Art *naiven physischen* ↑*Realismus* hält man aber auch Kants Analyse der Verfassung unserer Rede über Dinge im Grunde für überflüssig. Man übersieht dabei insbes., dass man die funktionale Kopula in Freges Satzform $N\varepsilon\lambda xA(x)$, deren Gebrauch durch die Regel $N\varepsilon\lambda xA(x) \equiv A(N)$ fixiert ist, nicht *zeitlich* deuten kann. Sie ist entworfen für die ewigen Sätze der Ma-

thematik. Da diese in einer generisch-*überzeitlichen* Weise zu lesen sind, unterscheiden sie sich wesentlich von allen weltbezogenen Sätzen. Diese operieren alle mit einer *zeitlichen* Kopula, in der das «es ist» *kontrastiv* zu einem «es war» und «es wird sein» und dann auch zu diversen Verlaufsform steht, etwa der Art: «er war gerade am Gehen». ⁵⁵ Dabei zeigen gerade perfektiv beschriebene Verläufe, ähnlich wie veridische Verben des Wissens ⁵⁶, dass wir sie ohne ein generisches Normalfallwissen gar nicht verstehen können. Wir müssen also wissen, was es heißt, dass ein Vogel gerade zu seinem Nest fliegt, selbst wenn er im Einzelfall nicht ankommt, weil ihn ein Greifvogel vorher fängt, und er es daher, im Rückblick gesprochen, nur «versuchte» oder «wollte».

3.5 Hegels Satz, das Wahre sei das ↑Ganze ⁵⁷, lässt sich nun auf ein Ganzes materialbegrifflichen Wissens, also das A. beziehen. Dieses A. lässt sich nicht durch empirische Einzelbeobachtungen rein induktiv begründen (Carnap ⁵⁸) oder widerlegen (Popper ⁵⁹), auch nicht im Verein mit formalen Konsistenzbetrachtungen. Denn das A. ist immer nur *in den allgemeinen guten Erfahrungen* gerechtfertigt, die wir mit ihm als System von Default-Inferenzformen unter Gebrauch besonderer *Anwendungsfilter* in einzelnen Situationen gemacht haben und machen. Dabei spielt das A. die zentrale Rolle der relativ *a priori* als gemeinsam bekannt vorausgesetzten Inhaltsbestimmung der Sätze, die wir bei der Vermittlung von Wissen über E. in kontingent-empirischen Aussagen gebrauchen. Es kann daher keine allgemeine Logik weltbezogenen Wissens und weltbezogener Wahrheit geben, in welcher nicht auch das *generische*, materialbegriffliche Schließen und dabei insbes. die Modi des A., B. und E. in ihren Beziehungen zu einander geklärt werden.

Adorno, Th. W., 1951, *Minima Moralia*. Reflexionen aus d. beschädigten Leben, Fft./M. – Aristoteles, 1998, *Kategorien*, Stuttgart. – Aristoteles, 2001, *Erste Analytik*, Hamburg. – Aristoteles, 2001, *Zweite Analytik*, Hamburg. – Aristoteles, 1987, *Physik*, Hamburg. – Aristoteles, 2004, *Metaphysik*, Hamburg. – Aristoteles, 2002, *On the Parts of Animals I–IV*, ed. J. Lennox, Oxford. – Bolzano, B., 1985–2000, *Wissenschaftslehre*, hg. v. J. Berg. In: *Bernard-Bolzano-GA*, hg. v. E. Winter, Reihe 1, Schriften, Bde. II.1–14.3, Stuttgart. – Brandom, R. B., 1994, *Making It Explicit*. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge/MA. – Carnap, R., 1998, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg. – Carnap, R., 1959, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien. – Cassirer, E., 1999/2000, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ECW Bd. II–V, Hamburg. – Detel, W., 2007, *Grundkurs Philosophie*, Bd. I: Logik, Bd. II: Metaphysik u. Naturphilosophie, Stuttgart. – Fichte, J. G., 1997, *Schriften zur Wissenschaftslehre*. In: GA I, hg. v. W. G. Jacobs, Fft./M. – Evans, G., 1992, *The Varieties of Reference*, Oxford. – Frege, G., 1964, *Begriffsschrift*. In: G. Frege,

Begriffsschrift u. andere Aufsätze, hg. v. I. Angelelli, Hildesheim. – Hegel, G. W. F., 1981, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Bd.: *Die subjektive Logik* (1816), hg. v. F. Hogemann/W. Jaeschke, GW Bd. 12, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1992, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. v. W. Bonsiepen/H.-C. Lucas, GW Bd. 20, Hamburg. – Hobbes, T., 1997, *Elemente der Philosophie*, Erste Abt.: *Der Körper/De Corpore* (1655), Hamburg. – Hume, D., 1978, *A Treatise of Human Nature* (1739/40), ed. by L. A. Selby-Bigge/P.H. Nidditch, Oxford. – Husserl, E., 1950, *Die Idee der Phänomenologie*, Den Haag. – Kant, I., 1998, *Kritik der reinen Vernunft* (1781) (KrV), hg. v. J. Timmermann, Hamburg. – Kant, I., 2003, *Kritik der praktischen Vernunft* (1781) (KpV), hg. v. H. F. Klemme, H. D. Brandt, Hamburg. – Kern, A., 2006, *Quellen des Wissens*, Fft./M. – Lange, F. A., 1974, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), Fft./M. – Leibniz, G. W., 1982, *Monadologie* (1714). In: ders., *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*. *Monadologie*, Hamburg. – Liebmann, O., 1991, *Kant und die Epigonen* (1865), Erlangen. – Locke, J., 1975, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), ed. by P. H. Nidditch, Oxford. – Mill, J. S., 1973, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. In: *Collected Works Vols. VII–VIII*, ed. by J. M. Robson, London. – Ockham, W., 1974, *Summa Logicae*. In: *Opera philosophica* vol. 1, ed. by P. Boehner, NY. – Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford. – Platon, 1987, *Parmenides*, Stuttgart. – Popper, K. R., 1989, *Logik der Forschung* (1935). Tübingen. – Quine, W. V. O., 1950, *Methods of Logic*, NY. – Quine, W. V. O., 1953, *From a Logical Point of View*, Cambridge/MA. – Quine, W. V. O., 1960, *Word and Object*, Cambridge/MA. – Quine, W. V., 1969, *Ontological Relativity*. In: ders., *Ontological Relativity and Other Essays*, NY. – Rödl, S., 2005, *Kategorien des Zeitlichen*, Fft./M. – Russell, B., 1914, *Our Knowledge of the External World*, London. – Russell, B., 1985, *The Philosophy of Logical Atomism* (1918). In: ders., *The Philosophy of Logical Atomism*, LaSalle/IL. – Russell, B., 1921, *The Analysis of Matter*, London. – Schopenhauer, A., 1979, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: SW Bd. 1–2, hg. v. W. v. Löhneysen, Leipzig. – Stecker-Weithofer, P., 1986, *Grundprobleme der Logik*, Berlin. – Strawson, P. F., 1950, *On Referring*. In: *Mind* 59. – Strawson, P. F., 1959, *Individuals*. An Essay in Descriptive Metaphysics, London. – Strawson, P. F., 1966, *The Bounds of Sense*. An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*, London. – Thompson, M., 1995, *The Representation of Life*. In: R. Hursthouse et al. (eds.), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford. – Tugendhat, E., 1976, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Fft./M. – Tugendhat, E./U. Wolf, 1983, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart. – Wittgenstein, L., 1984, *Philosophische Untersuchungen* (1953). In: ders., *WA*, Bd. 1, Fft./M.

¹ Thompson 1995. – ² Aristoteles, *Erste Analytik*. – ³ Tugendhat/Wolf, 1983, 146 ff.; vgl. Detel, 2007, Bd. 1, 24 ff., Bd. 2, 20 ff. – ⁴ Aristoteles, *Metaphysik* VIII.1 (1042a13 ff.) und XII.1 (1069a26 ff.) – ⁵ Ebd., V.30 (1025a14 ff.) – ⁶ Brandom 1994, 461. Die Gegenposition vertritt Evans 1992, 178. – ⁷ Aristoteles, *Metaphysik* VII.15 (1040a8 ff.); ders.: *Physik* II.2 (193b35 ff.) – ⁸ Platon, *Parmenides*, 129a ff. – ⁹ Aristoteles, *Kategorien* 5 (2a11 ff.). – ¹⁰ Aristoteles, *Physik* II.5 (196b10 ff.) – ¹¹ Aristoteles, *Teile der Tiere* I.4 (644a24). – ¹² Aristoteles, *Kategorien* 2 (1b6–7). – ¹³ Aristoteles, *Zweite Analytik*. – ¹⁴ Vgl. Aristoteles, *Physik* I.1 bzw. 184a10 ff. – ¹⁵ Ockham, *Summa Logicae* (SL), Pars I, Cap. 15 (50 ff.) – ¹⁶ Locke 1975. –

¹⁷ Ockham, *SL Pars I, Cap. 1* (S. 7 ff.) – ¹⁸ Ebd., *Cap. 12* (S. 41 ff.) – ¹⁹ Ebd., *Cap. 14* (S. 47 ff.) – ²⁰ Ebd., 48; Platon, *Parmenides*, 128a,b. – ²¹ Quine 1953, *Essays I u. VII.* – ²² Hobbes, *De Corpore*, *Cap. 2.* – ²³ Hume 1978, *Book I.* – ²⁴ Berkeley, *Über d. Prinzipien d. menschl. Erkenntnis*, §§ 4,7. – ²⁵ Hobbes, *De Corpore*, *Cap. 2*, §§ 9–11; Hume 1978, *Book I, Section VII.* – ²⁶ Berkeley, *Über d. Prinzipien d. menschl. Erkenntnis*, §§ 9,19,20. – ²⁷ Hume 1978, *Book I, Section I.* – ²⁸ Leibniz, *Monadologie.* – ²⁹ Kant, *I., KrV, AA III*, 27,185 f. – ³⁰ Ebd., 133ff; vgl. Rödl 2005. – ³¹ Kant, *KU B XXV.* – ³² Ebd., *Zweiter Teil.* – ³³ Fichte 1997. – ³⁴ Schelling, *SW II*, 39; *AA I.5*, 93. – ³⁵ Hegel 1981, 34. – ³⁶ Ebd., 35. – ³⁷ Ebd., 37. – ³⁸ Ebd., 49. – ³⁹ Ebd., 50. – ⁴⁰ Hegel 1992, § 575 (570). – ⁴¹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung.* – ⁴² Mill 1973. – ⁴³ Z. B. Russell 1914. – ⁴⁴ Lange 1974; Liebmann 1991; Cassirer 1999/2000. – ⁴⁵ Bolzano 1985–2000; Frege 1964. – ⁴⁶ Husserl 1950, 31 u. 50 ff. – ⁴⁷ Heidegger, *Sein u. Zeit* (1927). – ⁴⁸ Wittgenstein 1984. – ⁴⁹ Adorno 1951. – ⁵⁰ Quine 1969. – ⁵¹ Quine 1960, 53 f. u. 71 ff. – ⁵² Ebd., *Cap. II u. VI.* – ⁵³ Strawson 1959, 26 ff. u. 195 ff. – ⁵⁴ Tugendhat 1976, 380. – ⁵⁵ Rödl 2005, *Kap. V.* – ⁵⁶ Kern 2006. – ⁵⁷ Hegel, *Phänomenol. d. Geistes*, *HW 3*, 24. – ⁵⁸ Carnap 1959. – ⁵⁹ Popper 1989.

Pirmin Stekeler-Weithofer

Allgemeingültigkeit ⇒ Geltung/Gültigkeit

Allquantor ⇒ Logik

Alltagspsychologie ⇒ Philosophie des Geistes

Alterität ⇒ Andere/Andersheit/Anderssein

Altruismus/Egoismus – 1 *Zu den Begriffen.* In der Alltagssprache ist der Ausdruck «egoistisch» (lat. *ego*, «ich») gebräuchlich als Tadel. «Du denkst nur an dich. Du bist egoistisch!» gilt als Ermahnung, man möge seine moralische Einstellung überdenken und neben den eigenen Interessen und Bedürfnissen das Wohl anderer Menschen mitberücksichtigen. Auch der Ausdruck «altruistisch» (lat. *alter*, franz. *l'autre*, «der andere») wird gelegentlich im alltäglichen Gespräch verwendet. Er meint dort die (meist lobend erwähnte) moralische ↑Einstellung einer Person, die ihre eigenen ↑Interessen hinter das Wohl anderer Menschen stellt, im Extremfall unter Aufopferung des eigenen Lebens. Vorwiegend sind die Termini jedoch in der Philosophie gebräuchlich und dort Gegenstand differenzierterer moral- und sozialphilosophischer Betrachtungen. Es geht dabei im Allgemeinen um die Frage, ob und inwieweit eine ↑Person in ihrem Handeln die Interessen und das Wohlergehen anderer, betroffener Personen berücksichtigt.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Die «Altruismus» (A.) und «Egoismus» (E.) sind neuen Datums. Zwar kennt und reflektiert auch die

Antike der *Sache* nach die Frage der Berücksichtigung anderer im Handeln. Sie findet aber, zumindest in den einflussreichen ↑Tugendethiken der großen Autoren, Platon und Aristoteles, vermittelnde Lösungen, die für die späteren polarisierenden Debatten systematisch kaum Raum bieten. In den heute geläufigen Termini werden diese Debatten erst in der Neuzeit, seit dem 18. (E.) bzw. 19. Jh. (A.), geführt.

2.1 *Egoismus*

(i) In der Antike lässt sich aus den o. g. Gründen kaum eine ethische Theorie ausmachen, die in dem uns heute vertrauten Sinne als Theorie des E. anzusehen wäre. Eine solche etabliert sich in der Neuzeit, bevor der Terminus «E.» eingeführt wird. Nach Th. Hobbes ist der Mensch von Natur aus Egoist, denn aufgrund seiner natürlichen Verfasstheit als Lebewesen ist er fundamental durch den in allen biologischen Wesen wirksamen Selbsterhaltungstrieb bestimmt. Solange er ohne politisch-rechtlich verfasste ↑Institutionen (↑Naturzustand) sein Leben gestalten muss, hat jeder ein natürliches Recht auf alles, und das Dasein ist ein Präventiv-Krieg aller gegen alle um die Sicherung der für das Überleben notwendigen Mittel.¹ Erst unter den Bedingungen einer politischen ↑Herrschaft, die für die Durchsetzung von positiven Rechten sorgt, die für alle gleichermaßen gelten, ist es vernünftig, den feindseligen E. zugunsten friedlicher Kooperationen aufzugeben. Deren Realisierbarkeit bleibt jedoch an die Bedingung gebunden, dass sie dem natürlichen und daher unausweichlichen E. nicht zuwiderlaufen.² Auch nach B. de Mandeville³ haben die Menschen einen egoistischen Naturtrieb. Wahre ↑Tugend ist daher unmöglich. Bedingt durch Wohlstand und ↑Macht sei in der ↑bürgerlichen Gesellschaft das moralische Handeln lediglich sublimierter E. (gegen A. A. C. Shaftesbury⁴). Im 18. Jh. setzen sich mehr und mehr Bedenken gegen die Adäquatheit und die Konsistenz der E.these durch. An Shaftesbury anschließend wenden sich F. Hutcheson⁵, J. Butler⁶, D. Hume⁷ und A. Smith⁸ gegen die These vom natürlichen E. als einzigem oder ausschlaggebendem menschlichen Verhaltensmotiv. Bei J.-J. Rousseau ist die Selbstliebe oder Selbstachtung (*amour de soi*) eine produktive, menschliche Naturanlage, die erst durch eine gesellschaftlich bedingte, die Natur des Menschen verzerrende Konkurrenzorientierung zur destruktiven Selbstsucht (*amour propre*) wird.⁹

(ii) Der Terminus «E.» taucht zu Beginn des 18. Jh. auf. Als «Egoisten» bezeichnet Chr. Wolff seit 1720 eine von ihm sog. idealistische «Sekte», die, im Un-

terschied zu den «Pluralisten», «von allen Dingen gezeugnet, dass sie sind, doch das: †Ich bin, zugegeben».¹⁰ †E. ist bei Wolff demnach die erkenntnistheoretisch-metaphysische Position, die heute †Solipsismus genannt wird. Die Bezeichnung war offenbar polemisch gegen eine (sachlich entstellende) Rezeption Descartes' und Malebranches gerichtet.¹¹ Seit der Mitte des 18. Jh. wird der Ausdruck †E. überwiegend in der heute üblichen moral(philosoph)ischen Bedeutung verwendet. Ein begriffsgeschichtlich wichtiger Beleg hierfür ist der Eintrag des Terminus †E. in der *Encyclopédie* von 1777. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. wird von †E. ausschließlich in dieser letzteren Bedeutung gesprochen.

Rousseaus Begriff des *amour propre* ist ein wichtiger Vorläufer für die terminologische Einführung des Ausdrucks †E. im moralischen Sinne in I. Kants Anthropologie-Vorlesungen. Kant unterscheidet zwischen dem «logischen», «ästhetischen» und «moralischen» Egoisten, die jeweils für eine von «dreierlei Anmaßungen» stehen. Der «logische Egoist» entzieht sein (Erkenntnis-)Urteil dem «Verstande Anderer» und maßt sich damit an, eines «äußeren Probierteins der Wahrheit» nicht zu bedürfen. Dem «ästhetischen Egoisten» genügt «sein eigener Geschmack», er klatscht sich selbst Beifall. Ein *moralischer Egoist* ist derjenige, «welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl, als Eudämonist, bloß im Nutzen und der eigenen †Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines †Willens setzt».¹² In dieser Bedeutung, als Bezeichnung für eine moralische Einstellung, die (a) die Interessen und das Wohlergehen anderer nicht oder nur zweitrangig berücksichtigt und/oder (b) seinen †Nutzen statt der Pflicht zum Maßstab des Handelns macht, ist der Ausdruck †E. bis heute gängig.

Nach A. Schopenhauer ist der E. die natürliche «Haupt- und Grundtriebfeder» von Lebewesen, sowohl von Tieren als auch von Menschen. Er besteht in dem Streben nach der Abwesenheit von Schmerz, Mangel und Entbehrung, und nach der «größtmöglichen Summe von Wohlsein». «Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: †Alles für mich, und nichts für die Andern», ist sein Wahlspruch.»¹³ Neben der biologisch-psychologischen Erklärung durch den Selbsterhaltungstrieb gibt Schopenhauer auch eine erkenntnistheoretische Erklärung für den E. Er «beruht zuletzt darauf, dass Jeder sich selber *unmittelbar* gegeben ist, die Andern aber ihm nur *mittelbar*, durch die Vorstellung von ihnen in

seinem Kopfe.» Den (un)moralisch-praktischen E. erklärt Schopenhauer mit dem von Chr. Wolff in erkenntnistheoretischem Kontext so genannten †E. (eigentlich Solipsismus), wenn er schreibt: «in Folge der jedem Bewusstsein wesentlichen †Subjektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existiert nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; so dass stets Alles am †Selbstbewusstsein hängt.»¹⁴ Kriterium für den moralischen Wert einer †Handlung ist nach Schopenhauer dagegen die «Abwesenheit aller egoistischen Motivation».¹⁵ E. und Moralität schließen «einander schlechthin aus».¹⁶

Im Zuge einer differenzierten begründungs- und methodentheoretischen Weiterentwicklung des †Utilitarismus kommt H. Sidgwick zu einer anderen Beurteilung des E. und seines Verhältnisses zum †Universalismus und zur Moralität. Die Maximierung des eigenen Glücks ist nach Sidgwick für jedes Individuum in jedem Fall ein rationales Handlungsziel. Kann ein Individuum unter mehreren Handlungsoptionen wählen, deren positive und negative Konsequenzen es erkennen und gegen einander abwägen kann, so wird es diejenige Handlung vorziehen, bei der die realisierbaren positiven Konsequenzen die vermeidbaren negativen am stärksten überwiegen. In dieser Allgemeinheit verstanden ist das Prinzip des egoistischen Hedonismus für jeden de facto ein *prima facie* vernünftiges Prinzip. Es schließt nach Sidgwick aber keineswegs die gleichzeitige Anerkennung des Prinzips des rationalen Wohlwollens aus, solange dieses nicht verlangt, das eigene Glück vollständig aufzugeben. Nur letzteres wäre (für den *Common Sense* und nach der Auffassung Sidgwicks) in der Tat irrational. Eine vollständig rationale †Moral bestünde, so Sidgwick, gerade in einer Harmonisierung beider.¹⁷ Einflussreiche modernere Angriffe auf den E. stammen von G. E. Moore¹⁸ und Th. Nagel¹⁹ (s. u. 3).

(iii) Aus der Sicht der empirischen Psychologie der Moralentwicklung ist der *Egozentrismus* die erste Stufe der Moralentwicklung jedes Menschen. Dies hat, anknüpfend an Untersuchungen von J. Piaget²⁰, L. Kohlberg nachzuweisen versucht. Schrittweise werden erst in späteren Stadien der kindlichen Entwicklung soziale Nahbeziehungen in ansatzweise altruistischen Beurteilungen wirksam. Beide Haltungen werden schließlich durch die Orientierung an allgemeinen, höherstufigen Prinzipien (†Gerechtigkeit) überwunden.²¹

2.2 Altruismus

(i) Den Begriff des A. im Sinne des Wohlwollens kennt schon die Antike. Nach der klassischen Definition des Aristoteles ist Wohlwollen als sittliche

Haltung (↑Tugend) eine Einstellung gegenüber den Mitmenschen, in der wir das ↑Gute für den anderen um des Guten willen anstreben. Insbes. die Tugenden der Gerechtigkeit und der Freundschaft, sowohl bei Platon²² als auch bei Aristoteles²³, sind in diesem Zusammenhang zu verstehen. Auch in der jüngeren Stoa (Annahme der natürlichen Sorge für den Nachwuchs und die Verwandten²⁴) und in der jüdisch-christlichen Tradition (Nächstenliebe) finden sich Ansätze zu einer altruistischen Ethik. Vorbereitet wird die spätere Theorie des A. durch die britischen Moralphilosophen des 18. Jh.: A. A. C. Shaftesbury²⁵, F. Hutcheson²⁶, J. Butler²⁷, D. Hume²⁸ und A. Smith²⁹. Diese Autoren teilen die Überzeugung, dass E. oder Selbstliebe nicht die einzige oder ausschlaggebende Motivation menschlichen Handelns ist. Sie nehmen die Existenz eines *moral sense* oder *moral sentiment* an, aufgrund dessen Menschen imstande sind, bei der Handlungsbewertung und -motivierung von subjektiven Präferenzen abzusehen. Sie können sich aufgrund einer natürlichen Anlage zur ‚Sympathie‘, zum Mitfühlen, gefühlsmäßig und/oder gedanklich in die Lage anderer hineinversetzen. So kann neben die deskriptiv keineswegs geleugnete Selbstliebe das Motiv des Wohlwollens treten. Nach Butler (später auch Sidgwick³⁰ und Nagel³¹) können sich beide auch wechselseitig begünstigen.³² Historisch und systematisch wiederum bedeutsam ist Rousseaus explizit gegen Mandeville gerichtete These, dass die *pitié*, das ↑Mitleid, eine natürliche Tugend ist. Sie ist gleichursprünglich mit der Selbstliebe (*amour de soi*), denn diese bezieht sich auf den Menschen als Individuum und als Gattungswesen.³³ Zentrale moralphilosophische Kategorie ist das *Mitleid* auch bei A. Schopenhauer. Der E. ist zwar die bei Tieren und Menschen *natürlich* wirksame «Haupt- und Grundtriebfeder». Der Mensch kennt aber auch eine *moralische* Triebfeder: das Wohl und Wehe des anderen. Dies kann und soll ich mir zu meinem Motiv machen nach dem Grundsatz: Schade niemandem; vielmehr hilf allen, so viel du kannst (*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*). Dies ist laut Schopenhauer der oberste Grundsatz der Ethik. Aus ihm lassen sich die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe ableiten.³⁴

(ii) Der *Terminus* ‚A.‘ in dem heute geläufigen, spezifisch modernen Sinn wird, als Gegenbegriff zu ‚E.‘, erst im 19. Jh. von A. Comte im Rahmen einer teils empirischen, teils spekulativen Natur- und Sozialgeschichte des Menschen eingeführt.³⁵ Comte geht von der Annahme aus, es sei unplausibel, dass die Natur dem Menschen ein dem Gattungsinteresse entgegengesetztes individuelles Interesse eingepflanzt hätte. Von Natur aus sind individuell selbsterhaltender

und gattungserhaltender Instinkt eine ursprüngliche Einheit. Ebenso wenig wie bei den Tieren, bei denen bereits ↑Sympathie, Soziabilität und A. festzustellen seien, widersprechen sich beim Menschen soziale und selbstbezogene Neigungen. Sie sind gleichursprünglich und gleichermaßen natürlich. Im Unterschied zum natürlich-instinktiven A., zu dem auch der biologisch konstante Familien-A. gehört, ist der A. in der ↑Zivilisation Resultat eines Prozesses. Die Entwicklung des menschlichen Geistes führt zunächst zu einer «fatalen Trennung» von Herz und Verstand und zur Dominanz des E. Die ursprüngliche Einheit des Menschen wird zerstört. Durch Vergesellschaftung und Zivilisation nimmt der E. jedoch zugunsten des A. kontinuierlich ab. Die in der positiven Ordnung eingerichteten Institutionen, die das Gattungsinteresse sichern, bringen A. und E. ins Gleichgewicht. Dieser neue A. wird seinerseits zu einer natürlichen Anlage. Es entsteht eine neue, aber stabilere Einheit von Gefühl und Verstand in einem umfassend integrativen gesellschaftlichen Zusammenhang.

Mit der Herausbildung der liberalen Wirtschaftsgesellschaft und des Individualismus gewinnt in der Ethik der ‚rationale E.‘ zunehmend an Bedeutung. Der einzelne Wirtschaftende zielt auf Gewinn ab. Nutzenmaximierung, d. h. die größtmögliche positive Differenz zwischen Kosten und Einnahmen, ist das oberste Ziel. Da das Wirtschaften Warentausch und zahlreiche Verkehrsformen und Kooperationen erforderlich macht, ist die Verfolgung von individuellen Interessen vielfältig an soziale Bedingungen geknüpft. Der rationale E. wird diese in seinem eigenen Interesse mit in sein Kalkül einbeziehen. Dadurch können Konstellationen gegeben sein, in denen die Kooperation mit anderen und dementsprechend die Berücksichtigung von deren Interessen sowohl zur allgemeinen Nutzensteigerung als auch zur Steigerung des individuellen Nutzens führen. Allerdings ist dieser Gedanke im 18. Jh. nicht mehr neu. Schon Aristoteles beobachtete die menschliche Neigung zur «Nutzenpartnerschaft».³⁶

Die Formel des klassischen neuzeitlichen ↑Utilitarismus, wie sie J. Bentham³⁷ und J. St. Mill³⁸ vertreten, fordert: «Realisiere das größte Glück der größten Zahl!» Mit anderen Worten: Maximiere den Nutzen für ein Maximum von Nutznießern! Diese Formel fordert die Berücksichtigung nicht nur des eigenen Nutzens, sondern auch des Nutzens aller anderen. Der individuelle ↑Nutzen wird eingebunden in ein Kalkül des allgemeinen Nutzens. Die allgemeine Befolgung der utilitaristischen Maxime befördert den individuellen Nutzen für jeden einzelnen auf eine im Ganzen gesehen optimale Weise und ist da-

her gut mit einem rationalen E. vereinbar. Durch die Einsicht in das gemeinschaftliche übergreifende Interesse aller an der Sicherheit des Daseins werden, so Mill, die egoistischen Gefühle der Akteure mit den altruistischen Gefühlen (den *social feelings*) vermittelt. In Benthams und Mills Selbstverständnis ist der Utilitarismus eine ideale Vermittlung von A. und E.

Im Rahmen einer Theorie der ↑Evolution von der Schutz- zur Nutzgesellschaft und anknüpfend auch an A. Smith und seine Theorie der «unsichtbaren Hand» bezieht H. Spencer die utilitaristische Ethik auf die Dynamik der Marktgesellschaft. Er übernimmt den Ausdruck «A.» explizit von Comte.³⁹ Dabei gibt Spencer die von Bentham und Mill intendierte ursprüngliche Verschränkung von A. und E. zugunsten eines Vorrangs des E. auf, der automatisch zu allgemein wünschenswerten Ergebnissen führen soll. Der utilitaristische A. ist nach Spencer ein «im richtigen Maße eingeschränkter E.»⁴⁰. Als Wirtschaftender verfolgt jeder zunächst seinen individuellen Nutzen. Je rationaler er dabei als E. vorgeht, so lautet die These, desto mehr handelt er auch im Sinne der Beförderung des Gesamtnutzens der Gemeinschaft. Jeder dient allen anderen am meisten, wenn er im Rahmen der Marktgesetze seine eigenen Bedürfnisse und Interessen befriedigt. Jeder handelt für andere, indem er für sich handelt. Evolutionsgeschichtlich sagt Spencer einen gesellschaftlichen Zustand voraus, in dem dieses Prinzip so weit perfektioniert ist, dass A. und E., dank eines rationalen E., vollständig harmonisiert sind.

Genetische Theorien wie die Comtes und Spencers, sofern sie aus ihren evolutionären Hypothesen normative Direktiven ableiten wollen, haben den Einwand von G. E. Moore auf sich gezogen, einen ↑*naturalistischen Fehlschluss* zu begehen.⁴¹

Aus der Perspektive von F. Nietzsches *Genealogie der Moral* ist der A. nur eine verschleierte, verlogene Form des E. Moralevolutionshistoriker im Fahrwasser Spencers karikiert Nietzsche mit der Bemerkung, in deren Hypothesen reichten sich, «auf eine Weise, die zum Mindesten unterhaltend ist, die Darwinsche Bestie und der allermodernste bescheidene Moral-Zärtling, der «nicht mehr beisst», artig die Hand».⁴² Die Ambivalenz des vermeintlichen A. ist für Nietzsche ein Merkmal der jüdisch-christlichen Weltanschauung. Gegen Nivellierung und Vermittlung vertritt Nietzsche individuelle Vervollkommnung (Immoralismus). Der E. gehört nach Nietzsche «zum Wesen der vornehmen Seele»; er ist der «unverrückbare Glauben, dass einem Wesen, wie «wir sind», andre Wesen von Natur untertan sein müssen und sich ihm zu opfern haben». Dies ist

«Etwas, das im Urgesetz der Dinge begründet sein mag».⁴³

E. Fromm sieht das «ethische Problem der Gegenwart» in dem Umstand, dass Nächstenliebe und Selbstliebe, A. und E., nur noch in ihrer degenerierten Gestalt, als Selbstverleugnung und Selbstsucht, und somit als widersprüchliche Prinzipien erlebt werden. Die Ursache dafür ist die allgemein gewordene «Marketing-Orientierung», die zu einer «Gleichgültigkeit des Menschen sich selbst gegenüber» geführt hat. Nur durch deren Überwindung kann der Mensch zu einem unverzerrten Selbstinteresse finden, das ihn sowohl zu wahrer Selbstliebe als auch zur Liebe zu den Mitmenschen sowie zur Anerkennung von Verpflichtungen ihnen gegenüber befähigt. Unter dieser Voraussetzung widersprechen sich A. und E. nicht länger, sondern sind zwei Aspekte einer adäquaten Lebensführung.⁴⁴

In der neueren Diskussion ist die Bedeutung des Terminus «A.» stark verallgemeinert worden. A. ist nach Nagel allgemeine Bedingung von Moral. Er ist kein Gefühl, sondern zunächst nur die ↑Anerkennung der Existenz anderer Personen und die Fähigkeit, sich selbst als lediglich ein Individuum unter vielen zu betrachten⁴⁵. Die These des A. lautet, man habe «direkten Grund, die Interessen anderer zu befördern». Dadurch wird der Begriff des Eigeninteresses nicht ausgeschaltet, sondern altruistische Gründe setzen selbstinteressierte Standpunkte gerade voraus, denn diese sind es, die allgemeine Berücksichtigung finden sollen.⁴⁶ Nagel verteidigt einen «rationalen A.», der auf einer Theorie «objektiver Gründe» beruht. Objektiv ist ein Grund nach Nagel dann, wenn er aufgrund der impersonalen Beurteilung einer betreffenden Situation von jedem akzeptiert wird, der sich in dieser Situation befindet. Die angemessene Berücksichtigung der Bedürfnisse, Wünsche und Interessen eines jeden Individuums erfordert einen interpersonalen Gewichtungssatz, der voraussetzt, dass das urteilende Individuum sich in alle betroffenen Lebensschicksale hineinversetzt.⁴⁷

(iii) Zentralen Stellenwert hat die Diskussion um A. und E. in der Evolutionären Ethik im Anschluss an Ch. Darwin und H. Spencer sowie in der modernen Soziobiologie (R. D. Alexander, R. Dawkins, E. O. Wilson u. a.). Diese beansprucht eine Erklärung des A. als biologisch möglich und nötig. Da sie A. mit Moral identifiziert, versteht sie sich als eine Theorie der naturwissenschaftlichen Grundlagen von Moral. Aus ihrer Sicht scheint sich der Dualismus von A. und E. zu relativieren. Der *phänotypische A.* im Verhalten eines individuellen Organismus zum Nutzen eines anderen (z. B. das riskante Warnruf-Verhalten)

lässt sich als *genotypischer E.* deuten, durch den die Gene in anderen Organismen derselben Art überleben.⁴⁸ Wir sind «selbstsüchtige Individualisten in dem Sinne und Maße, als es das Überleben unserer in unserem Körper befindlichen Gene durch Reproduktion maximiert; und Gruppen-Altruisten in dem Sinne und Maße, als es das Überleben unserer in den Körpern anderer befindlicher Gene durch Reproduktion maximiert – das heißt in den Körpern unserer genetischen Verwandten, ob sie von uns abstammen oder nicht.»⁴⁹

3 Differenzierungen

Ein Merkmal der neueren Debatte über «A. vs. E.» ist das Bemühen um begriffliche Differenzierung und Präzisierung. Schon der Umstand, dass einige Autoren A. und E. stark gegeneinander polarisieren, während andere sie harmonisieren, muss den Verdacht erregen, dass die Debatte an Unschärfen leiden könnte.

3.1 Egoismen

Egoistisch ist eine Einstellung, die den eigenen Nutzen oder Schaden stärker gewichtet als den Nutzen oder Schaden anderer. Festzuhalten ist, dass mit dem Terminus «E.» sowohl diese Einstellung als auch die Theorie, die diese beschreibt oder/und empfiehlt, bezeichnet wird.

(i) Auf der Ebene der Theorien ist zu unterscheiden zwischen *deskriptivem* und *normativem* E. Die These des deskriptiven E. ist die empirische Hypothese, dass die Menschen faktisch egoistisch handeln. Die These des normativen E. ist die Empfehlung oder das Gebot, man solle egoistisch handeln, der E. sei die einzige gute, richtige Verhaltensorientierung. In utilitaristischen Termen: Der deskriptive E. stellt fest, dass alle oder die meisten Lebewesen faktisch so handeln, dass sie ihren eigenen Nutzen maximieren. Der normative E. gebietet, man solle seinen eigenen Nutzen maximieren. Ein Schluss vom deskriptiven auf den normativen E. ist nicht möglich, obwohl er häufig (implizit oder explizit) gezogen wird (↑naturalistischer Fehlschluss). Die evolutionäre Ethik antwortet darauf mit dem Hinweis, dass umgekehrt normative Theorien, die nicht durch deskriptive Theorien von den naturwissenschaftlichen Grundlagen des Lebens gestützt sind, uns widernatürliche Forderungen auferlegen.

(ii) Der deskriptive E. kennt wiederum verschiedene Varianten. Der *biologische* E. behauptet, dass egoistisches Verhalten in der natürlichen Verfassung von Lebewesen begründet sei. Gegenwärtig findet die These vom «egoistischen Gen» (Dawkins) viel Beachtung, die besagt, E. sei in der Tendenz von Genen

verankert, sich selbst und ähnliche Gene zu erhalten, zu vermehren und sich mit ihnen zu umgeben. Der *psychologische* E. vertritt die These, die Menschen ließen sich aufgrund ihrer seelischen Grundstruktur und Bedürftigkeit von egoistischen Motiven leiten. Demzufolge sind wir in unseren Vorstellungen und Handlungsentwürfen von einer egoistischen Triebstruktur bestimmt. Für den *soziologischen* E. sind die Menschen nicht von Natur aus, sondern nur unter bestimmten, entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen Egoisten. Unter Bedingungen allseitiger Konkurrenz entstünden Abgrenzungszwänge und Gewinnsucht, wodurch die Menschen sich von ihren natürlichen psychischen Dispositionen entfremdeten.

(iii) Sodann ist, auf der Ebene der Einstellungen, zu unterscheiden zwischen einem *einfachen* oder *direkten* und einem *rationalen Egoisten*. Ersterer bevorzugt die ↑Präferenzen, die er gegenwärtig hat, gegenüber den Präferenzen, die er zukünftig haben wird (haben könnte). Er hat eine Präferenz für seine Gegenwartspräferenzen. Letzterer gewichtet die Gegenwartspräferenzen im Horizont einer das eigene Leben möglichst umfassenden, längerfristigen Optimierung. Der *rationale Kollektivist* dehnt die Ego-Präferenz auf diejenigen aus, mit denen ihn Gefühle, Gruppenbewusstsein (Freunde, Familie, Kollektiv) oder gemeinsame Interessen verbinden.

Der E. schließt Kooperationen nicht aus, bei denen auch andere ihre Interessen befördern. Da oft der beste Weg, den eigenen Nutzen zu befördern, gerade die Kooperation mit anderen ist, wird der Egoist auch selbst Kooperationen suchen, von denen sie eine für sie selbst positive Nutzenbilanz erwartet. Ausgeschlossen ist für den Egoisten lediglich, dass er um des Nutzens eines anderen willen die Kooperation eingeht. Letzter Zweck ist dem Egoisten immer das eigene Wohl. Daher ist die egoistisch motivierte Kooperation die einzige, in die der Egoist einwilligt.

3.2 Altruismen

Altruistisch ist eine Einstellung, die das Wohl anderer berücksichtigt und diesem mindestens dasselbe Gewicht einräumt wie dem eigenen Wohl.

(i) Wie beim E. ist auch hier zunächst, auf der Ebene der Theorie, entsprechend zu unterscheiden zwischen einem deskriptiven und einem normativen A., zwischen biologischem, psychologischem und soziologischem A.

(ii) Ebenso sind auf der Ebene der Einstellungen verschiedene Unterscheidungen vorzunehmen. Der *individualistische* A. orientiert sich am Wohl eines jeweils anderen Individuums. Der *kollektivistische* A. orientiert sich am Wohl der Allgemeinheit.

(iii) Der *starke A.* gibt stets und ausschließlich den Interessen und dem Wohl anderer den Vorzug. Er zweckt nicht auf sein eigenes Wohl ab. Auch geht es ihm bei der Beförderung des Wohls anderer nicht um eine Gratifikation. Er akzeptiert die Asymmetrie zwischen (erbrachtem) Opfer und (nicht erwarteter) Gratifikation. Er ist Uneigennützigkeit in dem strengen Sinne, in dem von den eigenen Interessen vollständig abgesehen und nur fremder Nutzen angestrebt wird. Auch der *schwache A.* zweckt auf den Nutzen anderer ab. Auch er wertet die eigenen Interessen nicht stärker als die anderer. Aber er gibt den Interessen anderer auch keinen absoluten Vorrang und sieht von den eigenen Interessen auch nicht vollständig, sondern nur partiell und bedingt ab. Er nimmt die Perspektive des unparteiischen Beobachters ein und berücksichtigt die Interessen *aller* Betroffenen gleichmäßig und bewertet sie gleichrangig. Es handelt sich daher beim A. um eine universalistische Einstellung.

(iv) In der Soziobiologie wird die Terminologie z. T. abweichend verwendet. Bei E. O. Wilson bezeichnet der Ausdruck «strenger A.» das definitive Vergeben von Vorteilen aus einem dem Handelnden verfügbaren Pool, wodurch dieser sich selbst schadet.⁵⁰ Unter «mildem» (Wilson) oder «reziprokem» A. (R. L. Trivers) wird das Erbringen von Vorleistungen im Blick auf in der Folge erwartete Vorteile verstanden. Dabei handelt es sich aus der Sicht der philosophischen Ethik überhaupt nicht um A., sondern um eigeninteressiertes Handeln, da das Abtreten von Vorteilen an andere nur auf das Eintreiben von eigenen Vorteilen abzielt.⁵¹

(v) Im Ergebnis können die Optionen eines rationalen E. und eines schwachen A. übereinstimmen. Entscheidend ist aber, dass der rationale E. ein Ergebnis nur dann akzeptiert, wenn es unter den verfügbaren Alternativen diejenige ist, die seinen eigenen Nutzen optimal befördert (auch «rationaler A.»⁵²), während der schwache A. diejenige Alternative wählt, bei der jeder in den Genuss desjenigen Nutzens gelangt, der sich aus der gleichmäßigen Berücksichtigung und prinzipiell gleichrangigen Bewertung der wohlverstandenen, legitimen Interessen aller ergibt.

3.3 Der Anwendungsbereich der Begriffe

«A.» und «E.» sind Bezeichnungen für moralische Einstellungen mit Bezug auf die Weise, wie sie ihre obersten handlungsleitenden Zwecke bestimmen. Sie betreffen die Bewertung, Berücksichtigung und Abwägung von Interessen bei der Wahl zwischen Handlungsalternativen. Dies setzt ↑ Vernunft im Sinne der Fähigkeit voraus, über Handlungsziele (↑ Zwecke) zu reflektieren, sie im Lichte höherrangiger Prin-

zipien zu prüfen und von einer solchen Prüfung die Entscheidung abhängig zu machen, welche Interessen in welcher Weise und in welchem Maße handlungswirksam werden sollen. Daher ist es problematisch, bei nichtmenschlichen Wesen, wie Tieren oder gar Genen, von «A.» und «E.» zu sprechen. Schon bei Tieren haben wir es nicht mehr mit reflektierter Zwecksetzung aufgrund von Abwägung und Bewertung, sondern mit Antrieben, Instinkten zu tun. Bei Genen ist auch dies nicht mehr gegeben. Gene sind Programme, die organische Prozesse steuern. Die Rede vom «egoistischen Gen» (Dawkins) oder gar von einer «Moral der Gene» (Wilson) ist daher ein irreführender Anthropomorphismus. Auch von «egoistischen Antrieben» sollte bestenfalls in einem metaphorischen Sinne gesprochen werden. Um die Frage beantworten zu können, ob und inwieweit Hypothesen der Soziobiologie über «natürlichen» A. und E. überhaupt etwas für die philosophische Ethik austragen, sind eine Reihe grundsätzlicher begrifflicher Voraussetzungen zu klären. In neueren Untersuchungen über «biologischen A.» wird dieser explizit gegen den alltagssprachlichen, ethischen A. abgegrenzt. Die evolutionstheoretisch basierte Rede vom biologischen A. macht nicht die Voraussetzung bewusster Absichten der Begünstigung Anderer, sondern bezieht sich auf die Folgen einer Handlung für die «*reproductive fitness*».⁵³

Alexander, R. D., 1979, Darwinism and Human Affairs, Seattle/London. – Aristoteles, Nikomachische Ethik, Hamburg 1972. – Baier, K., 1990, Egoism. In: A Companion to Ethics, ed. P. Singer. Oxford – Bayertz, K. (Hg.), 1993a, Evolution und Ethik, Stuttgart. – Bayertz, K., 1993b, Einführung. In: Bayertz 1993a. – Bentham, J., 1789, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, London. – Butler, J., 1726, Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, London. – Cicero, De officiis – Vom pflichtgemäßen Handeln, Stuttgart 1995. – Comte, A., 1844, Discours sur l'esprit positif, Paris. – Comte, A., 1851/54, Système de politique positive, Paris. – Dawkins, R., 1978, Das egoistische Gen, Berlin/Heidelberg/NY. – Engels, E.-M., 1993, Herbert Spencers Moralwissenschaft – Ethik oder Sozialtechnologie? In: Bayertz 1993a. – Fromm, E., 1989 (1947), Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. In: Ders., GA, hg. v. R. Funk, Bd. 2, München. – Halbfass, W., 1972, Egoismus II. In: HWbPh, Bd. 2, Basel/Stuttgart. – Hobbes, Th., 1651, Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill, London; dt. Fft./M. 1984. – Hospers, J., 1967, Ethical Egoism. In: An Introduction to Philosophical Analysis, London – Hume, D., 1751, An Inquiry Concerning the Principles of Morals, London; dt. Stuttgart 1984. – Hutcheson, F., 1725, An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, London. – Kant, I., 1798, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: AA VII. – Kohlberg, L., 1995, Die Psychologie der Moralentwicklung, Fft./M. – Lumer, Chr., 2000, Rationaler Altruismus. Eine prudenzielle Theorie d. Rationalität u. d. Altruismus, Osnabrück – Mandeville, B. de, 1714/1732, The Fable of the Bees

or, *Private Vices, Public Benefits*, London; dt. *Die Bienenfabel*, Fft./M. 1980. – Mill, J. St., 1863, *Utilitarianism*, London. – Moore, G. E., 1984 (1903), *Principia Ethica*, Stuttgart. – Nagel, Th., 1978 (1970), *The Possibility of Altruism*, Princeton. – Nietzsche, F., 1993a (1886), *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philos. d. Zukunft*. In: Ders., KSA, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 5, München/Berlin/NY. – Nietzsche, F., 1993b (1887), *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In: ebd. – Okasha, S., 2008, *Biological Altruism*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/altruism-biological/> – Piaget, J., 1983 (1932), *Das moralische Urteil beim Kinde*, Stuttgart. – Platon, *Der Staat*, Darmstadt 1990. – Rousseau, J.-J., 1990 (1755), *Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité*, hg. v. H. Meier, Paderborn et al. – Rousseau, J.-J., 1762, *Émile ou de l'éducation*, La Haye. – Schopenhauer, A., 1979 (1841), *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, hg. v. H. Ebeling, Hamburg. – Shaftesbury, A. A. C., 1711, *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, London. – Shaver, R. 1999, *Rational Egoism*, Cambridge UP – Sidgwick, H., 1874/1907, *Methods of Ethics*, London. – Siep, L., 1993, *Was ist Altruismus?* In: Bayertz 1993a. – Smith, A., 1759, *The Theory of Moral Sentiments*, London. – Spencer, H., 1862/92, *The Principles of Psychology*. In: Ders., *A System of Synthetic Philos.*, Vol. IV, V, London. – Spencer, H., 1879/1901, *Die Prinzipien der Ethik* (dt.), 2 Bde., Stuttgart o. J. – Wilson, E. O., 1993 (1978), *Altruismus*. In: Bayertz 1993a. – Wolff, Chr., 1983 (1720), *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Hildesheim/NY.

¹ Hobbes 1651, Kap. 6–16. – ² Hobbes 1651, Kap. 17–26. – ³ Mandeville 1714/1732. – ⁴ Shaftesbury 1711. – ⁵ Hutcheson 1725. – ⁶ Butler 1726, I–III, XII, insbes. XI. – ⁷ Hume 1751. – ⁸ Smith 1759. – ⁹ Rousseau 1755, 140 f. – ¹⁰ Wolff 1983, § 2. – ¹¹ Halbfass 1972, 313 f. – ¹² Kant 1798, 130 (§ 2). – ¹³ Schopenhauer 1841, 94 (§ 14). – ¹⁴ Ebd., 95. – ¹⁵ Ebd., 102 (§ 15). – ¹⁶ Ebd., 103 (§ 16). – ¹⁷ Sidgwick 1907, 95, 119 ff., 418 ff., 496 ff. – ¹⁸ Moore 1984, 147 ff. (§ 8). – ¹⁹ Nagel 1978. – ²⁰ Piaget 1983. – ²¹ Kohlberg 1995, 21 ff., 51 ff., 126 ff. – ²² Platon, *Staat*, Buch I, II. – ²³ Aristoteles, NE, VIII u. IX. – ²⁴ Cicero, *De officiis*, 1,4,11 f. – ²⁵ Shaftesbury 1711, 2. Tl. – ²⁶ Hutcheson 1725. – ²⁷ Butler 1726. – ²⁸ Hume 1751, sect. 5, 9. – ²⁹ Smith 1759. – ³⁰ Sidgwick 1907. – ³¹ Nagel 1978. – ³² Butler 1726, I–III, XII, insbes. XI. – ³³ Rousseau 1755, 56 f. (Préface), 140 ff.; vgl. Rousseau 1762, 4. Buch. – ³⁴ Schopenhauer 1841, 35 (§ 6), 109 (§ 16). – ³⁵ Comte 1851/54. – ³⁶ Aristoteles, NE 1156a1. – ³⁷ Bentham 1789. – ³⁸ Mill 1863. – ³⁹ Spencer 1862/92, ch. 8. – ⁴⁰ Spencer 1879/1901, 1, § 69 ff. – ⁴¹ Moore 1984, 74 ff.; dagegen Engels 1993, 268 ff. – ⁴² Nietzsche 1993b, 254 (Vorrede, 7). – ⁴³ Nietzsche 1993a, 219 (IX, 265). – ⁴⁴ Fromm 1947, Kap. 4 u. 5. – ⁴⁵ Nagel 1978, 3. – ⁴⁶ Ebd. 15 f. – ⁴⁷ Nagel 1978, 141. – ⁴⁸ Bayertz 1993b, 22. – ⁴⁹ Alexander 1979, xiif., zit. nach Bayertz 1993, 23. – ⁵⁰ Wilson 1980, 180 ff. – ⁵¹ Siep 1993. – ⁵² Lumer 2000. – ⁵³ Vgl. Okasha 2008.

Georg Mohr

Analogia entis – 1 *Zum Begriff.* Der Ausdruck «analogia entis» (A. e.) wurde erst in der Neuscholastik des 20. Jh. (v. a. durch Erich Przywara, 1932) systematisch ausgeführt und hat in der zweiten Hälfte dieses Jh. zu einer regen theologischen Diskussion geführt.¹ Die A. e. soll die Relation zwischen

dem göttlichen ↑Sein und den natürlichen ↑Seienden (den Geschöpfen Gottes) als ein analogisches Seinsverhältnis umschreiben. Der Sache nach geht die Frage mindestens bis auf spätmittelalterliche Debatten des 13. und 14. Jh. zurück, wobei zunächst v. a. Thomas von Aquin die ↑Analogie (A.) des Seins vertreten hatte, dem Duns Scotus dann die Lehre von der Univozität in der Prädikation des Seinsbegriffs entgegengesetzte.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Die A. e. ist einerseits ein Spezialfall von A. insofern sie das Verhältnis des göttlichen Seins zu den geschaffenen Seienden betrifft, andererseits ist sie aber als Bestimmung dieser spezifischen Relation nicht auf ihre Konzeptualisierung durch den Begriff des Seins eingeschränkt. Es kann an die Stelle des Seinsbegriffs z. B. auch der Substanzbegriff treten, wie später bei Descartes (s. u.).² Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so kann man ihn kurz an Thomas von Aquins unmittelbaren Vorgänger und Lehrer Albertus Magnus exemplifizieren, insofern dieser nicht diese spezifische, sondern andere analoge Relationen behandelt. So spricht Albertus im Anschluss an Aristoteles' Hylemorphismus über das Verhältnis der ↑Materie zur ↑Form als ein analoges: «Wir fügen hier jedoch hinzu, dass die Materie nur durch ihr Verhältnis zur Form den Untergrund des Entstehens oder den Ursprungsgrund des (körperlich) Seienden bilden kann. Zur Form aber steht die Materie nur dadurch in einer A. (*habet analogiam*), dass die Form in ihr schon in einem unentwickelten und unfertigen und verschwommenen Zustand vorhanden ist».³ Die Form gilt dabei nicht nur in ontologischer, sondern auch in epistemologischer Hinsicht als das grundlegendere Moment in dieser A.: «Für ein Etwas, das nicht gestaltende Form ist, keine Form hat und nicht irgendwie in einer A. zur Form steht, gibt es keine Namensbezeichnung, und davon gibt es überhaupt keine Kenntnis».⁴ Es handelt sich hierbei gemäß späterer Terminologie um eine sog. innere Attributions-A. (*analogia attributionis intrinsecae*), weil (i) die Materie ihren Status Ursprung des körperlichen Seienden zu sein, nur durch die in ihr anwesende Form erhält; (ii) weil das analoge Verhältnis zwischen Materie und Form hierbei nicht wie eine mathematische Proportion quantitativ bestimmbar ist.

Dies gilt *a fortiori* (so jedenfalls in der späteren Auslegung von Suárez)⁵, wenn Thomas den speziellen Fall des Verhältnisses zwischen Gott und seinen Geschöpfen als A. e. fasst. Eine *proportio* zwischen göttlichem Sein und geschaffenen Seienden kann diesenfalls schon deshalb nicht angegeben werden, weil es

sich um ein unendliches Sein im Gegensatz zu endlichen Seienden handelt, und es keine quantifizierbare *proportio* zwischen ↑Unendlichem und Endlichem gibt, wie schon das IV. Laterankonzil (1215) festgesetzt hatte. Die A. e. soll nun der Mittelweg zwischen der Prädikation völliger Verschiedenheit (Äquivozität) einerseits und Gleichheit (Univozität) andererseits sein, wodurch die verschiedenen Seinsebenen sowohl unterschieden als auch einander zugeordnet werden sollen. Als philosophische Autorität konnte hierfür Aristoteles herangezogen werden mit seiner Feststellung, dass «das Seiende, schlechthin ausgesprochen, in vielfachen Bedeutungen gebraucht wird», aber erstrangig in der Bedeutung, «in welcher man unter dem Seienden das Was versteht, welches die Wesenheit (*ousia*) bezeichnet». ⁶ Schon in seiner frühen Schrift *De ente et essentia* (um 1256) wendet Thomas diesen aristotelischen Grundgedanken in Angleichung an den Konzilsbeschluss an, wenn er Gott als das Sein selbst (*ipsam esse*) oder als nur (reines) Sein (*esse tantum*) bezeichnet und in seinem Bezug zu den geschaffenen Seienden in Abgrenzung gegenüber als häretisch geltenden Positionen zu fassen versucht. «Das Sein ist indes in den verschiedenen [Seienden] verschieden. Wenn wir sagen, Gott sei nur Sein, so dürfen wir nicht in den Irrtum jener verfallen, welche in Gott jenes allgemeine Sein sehen wollten, von dem her jedes Ding der Form nach sein Sein hätte. Das Sein nämlich, das Gott ist, hat die Grundeigentümlichkeit an sich, dass keinerlei Hinzufügung zu ihm je statthaben kann; daher ist es ein durch seine eigene Reinheit von jedem anderen Sein unterschiedenes Sein». ⁷ Diese Position wird in den späteren großen Werken, wie beispielsweise der *Summa contra gentiles* (1258–64), weiterentwickelt. Im ersten Buch dieser noch vor den großen Lehrstreitigkeiten in Paris begonnenen *Summa* (um 1258/59) ⁸ diskutiert Thomas zunächst ausführlich, was von Gott ausgesagt werden kann und was nicht, worunter u. a. fälschliche Auffassungen über den Status seines Seins abgewiesen werden, wie «Gott fällt nicht unter eine Gattung» oder «Gott ist nicht das Sein als Form aller Dinge». ⁹ Denn, was den ersten Punkt betrifft: «Die Washeit Gottes aber ist sein Sein. Auf Grund seines Seins aber hat nichts seinen Ort in einer Gattung. Denn dann wäre ja «das Seiende» die Gattung, die durch das Sein bezeichnet würde. Es bleibt also übrig, dass Gott nicht unter eine Gattung fällt». ¹⁰ Und, was den zweiten Punkt betrifft: «Das Sein Gottes aber tritt nicht zu einer anderen Natur hinzu, sondern ist die Natur [Gottes] selbst, wie schon dargelegt wurde. Wenn also das Sein Gottes das Sein als Form aller Dinge wäre, müsste alles schlechthin eins sein». ¹¹ Eine der

hieraus folgenden Konsequenzen ist, dass keine *univoken* Aussagen über Gott und die anderen (geschaffenen) Dinge gemacht werden können, d. h. im Falle der Seinsprädikation: «nichts ist in Gott, was nicht das Sein Gottes selbst wäre, wie aus dem schon Gesagten hervorgeht, und dies ist bei den anderen Dingen nicht der Fall. Es ist also unmöglich, dass etwas univok von Gott und den anderen Dingen ausgesagt wird». ¹² Damit ergibt sich jedoch nicht der Umkehrschluss, von Gott und den anderen Dingen könne alles nur *äquivok* ausgesagt werden, was jede (beweisende) Wissenschaft, die von letzteren zu Gott fortschreitet, unmöglich machen würde: «Sinnlos würde man also von Gott aussagen oder nachzuweisen versuchen, dass Gott seiend oder gut ist oder was es anderes dieser Art gibt». ¹³ Als Lösung des Problems bietet sich also nur die *analoge* Prädikationsweise an. Allgemein wird die analoge Aussageweise definiert als Prädikation «im Sinne der Hinordnung und der Beziehung auf eines». ¹⁴ Dies kann auf zweierlei Weise geschehen, entweder wenn vieles in Relation zu einem steht, oder aber wenn bei zweien eines von ihnen auf das andere bezogen wird. Als Beispiel dient die Prädikation von «seiend» bei dem Begriffspaar «Substanz und Akzidens». Die Seinsweise des Akzidens hat eine Beziehung auf die der ↑Substanz (nicht aber beide auf etwas Drittes). Diese zweite Art analoger Prädikation gilt nun für Thomas auch für das Verhältnis der anderen Dinge in ihrer Hinordnung auf Gott und damit auch für den Namen «seiend». Wie im Falle von Substanz und Akzidens wird «seiend» früher (im kausalen Sinne) von Gott als von den anderen Dingen ausgesagt, d. h. er ist der Sache nach (ontologisch) die Ursache ihres Seins, wengleich die Bedeutung des Namens (epistemologisch) das Spätere ist, da er «nach dem von ihm Verursachten benannt» wird (als «seiend», «gut», etc.). ¹⁵ Der Franziskaner Duns Scotus vertrat anders als der Dominikaner Thomas um die Wende zum 14. Jh. die Univozitätsauffassung, was den Beginn lang anhaltender Kontroversen zwischen Franziskanern und Dominikanern einleitete. ¹⁶ Der Begriff des Seins muss nach Scotus in derselben Bedeutung von Gott und seinen Geschöpfen prädiiziert werden können, denn er ist die Basis aller Prädikationen schlechthin, d. h. «der erste distinkt begreifbare Begriff (*primus conceptus distincte conceptibilis*)», der «in allen Begriffen enthalten ist (*in omni conceptu est ens*)». ¹⁷ Die univoke Prädikation von «seiend» bedeutet aber keineswegs die Nivellierung des unermesslichen Unterschieds zwischen dem Sein Gottes und den geschaffenen Seienden: «Gott hat unendlichen Abstand vom Geschöpf». ¹⁸ Die Differenz zwischen beiden wird für Scotus genugsam durch den absoluten Unter-

schied zwischen den Bestimmungen «endlich/unendlich» garantiert. Der angemessenste Gottesbegriff ist also der des «unendlich Seienden»¹⁹, da Gott «der Höchste von allem Seienden, ja allein unter den Seienden unendlich» ist.²⁰ Meister Eckhart vertrat in dieser Zeit eine dritte Position zwischen der A.-lehre des Aquinaten und Duns Scotus' Univozitätslehre.²¹

Der generelle Schulstreit zwischen Thomisten und Scotisten zog sich auch im Streitpunkt über A.- vs. Univozitätslehre bis gegen Ende des 16. Jh. hin. Aber schon die Interpretation der A.-lehre des Aquinaten selbst war keineswegs unumstritten, wie beispielsweise der Gegensatz zwischen Cajetan und Suárez bei der Frage nach einer durch Thomas favorisierten *analogia proportionalitatis* oder aber einer *analogia attributionis* deutlich wird.²² Noch im 17. Jh. kann man bei frühmodernen Philosophen wie Descartes und Spinoza einen Nachklang dieser Debatten vernehmen, auch wenn nun nicht mehr die analoge oder univoke Prädikation des Seinsbegriffs, sondern die des Substanzbegriffs zur Debatte steht. Descartes definiert ebenso wie später Spinoza das göttliche Wesen ganz klassisch als das durch sich selbst Bestehende, das zu seiner eigenen Existenz keines anderen bedarf.²³ Nur die göttliche Substanz kann im eigentlichen Sinne durch sich selbst bestehen. Aber Descartes nimmt neben der unendlichen göttlichen Substanz noch die endlichen denkenden Dinge und die endlichen körperlichen (ausgedehnten) Dinge an, denen er ebenfalls den Titel «Substanz» verleiht. Diese beiden Sorten von Dingen können sehr wohl unter einem gemeinsamen Begriff, nämlich dem endlicher Substanzen, also auf univoke Weise gefasst werden. «Die körperliche Substanz und der ↑Geist, d. h. die denkende Substanz, können als geschaffene jedoch unter diesem gemeinsamen Begriff gefasst werden, weil sie Dinge sind, die bloß des Eingriffs Gottes bedürfen, um zu existieren».²⁴ Das gilt aber nicht für das Verhältnis der göttlichen Substanz zu diesen geschaffenen Substanzen, und somit kann die Prädikation des Substanzbegriffs hier nicht mehr als eine univoke, sondern offensichtlich nur als analoge verstanden werden. «Und zwar kann allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden, die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf, nämlich Gott. Wir erfassen nämlich, dass alle anderen nicht anders als mit Hilfe des Eingriffs Gottes existieren können, und deshalb kommt die Bezeichnung der Substanz Gott und jenen nicht *univok*, wie man an den Universitäten sagt, zu».²⁵ In diesem Punkt weicht Spinoza von Descartes ab, insofern er daraus die radikale Schlussfolgerung zieht, dass die endlichen Dinge (körperliche und geisti-

ge Dinge) nicht mehr als Substanzen, sondern nur als Modi (oder Affektionen) der einen unendlichen göttlichen Substanz bezeichnet werden können. «Außer Gott gibt es keine Substanz und kann auch keine begriffen werden (nach Lehrsatz 14), d. h. nach (Definition 3) kein Ding, das in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird. Modi andererseits können (nach Definition 5) ohne eine Substanz weder sein noch begriffen werden; sie können deshalb nur in der göttlichen Natur sein und allein durch diese begriffen werden. Außer Substanzen und Modi gibt es aber nichts (nach Axiom 1). Also kann nichts ohne Gott sein oder begriffen werden. W. z. b. w.».²⁶ Damit ist sowohl der analogen als auch der univoken Prädikation des Substanzbegriffs der Boden entzogen, was sich aber nicht einfach auf den Seinsbegriff übertragen lässt. D. h. es stellt sich die Frage, ob dann, wenn Spinoza von Gott nicht als unendlicher Substanz, sondern als dem absolut unendlichen Seienden (*ens absolute infinitum*) spricht (was er nur ganz selten tut)²⁷, die scotistische univoke Prädikation des Seinsbegriffs (das unendliche Seiende – die endlichen Seienden) eine mögliche Option bleibt. Im 20. Jh. entwickelte sich im Anschluss an Erich Przywaras Buch *Analogia entis* (1932) eine vorwiegend von Theologen geführte Diskussion über die A. e. In der 1. Aufl. seines Buches hatte sich Przywara mit dem A.-begriff in der antiken und mittelalterlichen Philosophie, sowie ihrer Gestalt als A. e. bei Thomas befasst. Diese historisch wertvollen Untersuchungen waren aber von Beginn an mit eigenen Überlegungen zur ↑Metaphysik angereichert, die er später unter dem Stichwort «All-Rhythmus» weiter ausarbeitete.²⁸ Aber schon die Quintessenz seiner Reflexionen zur A. e. als Prinzip alles Seins im ersten Buch wies in diese Richtung: «Sie ist vielmehr wesentlich das Ur-Dynamische, darin sowohl das Inner-Geschöpfliche schwingt, wie das Zwischen-Gott-und-Geschöpfliche, wie das Inner-Göttliche, das im Theologumenon von den innergöttlichen «Beziehungen» (*relationes*), die Vater, Sohn und Geist sind, seinen hyper-transzendenten Ausdruck hat. Jenes «Sein», das alle Philosophen als Ur-Frage und Ur-Datum alles übrigen nehmen, «hat» nicht (nachfolgend) A. als ein Eigenschaftliches oder aus ihm Entfaltetes, sondern A. ist Sein, und hierin ist (noetisch) Denken A. A. ist als dieses Ur-Dynamische Rhythmus».²⁹ Die A. e. ist für Przywara vorrangig gegenüber der *analogia fidei*, die die einzelnen geoffenbarten Glaubenssätze strukturiert; wie z. B. den über die Inkarnation, welche Schöpfer und Geschöpf vereint und zugleich trennt. Przywaras A.-konzept führte zu lebhaften Diskussionen, an denen namhafte Theologen wie Karl Barth, Paul Til-

lich und Wolfhart Pannenberg teilnahmen.³⁰ Insbesondere hat Karl Barth Przywaras Position scharf angegriffen und sein Verständnis von *analogia fidei* der A. e. entgegengesetzt. Die Details dieser Kontroverse gehören aber in die Theologie und nicht mehr in die Philosophie.

Albertus Magnus, 1960/64, *Metaphysica*, Pars. I/II, ed. B. Geyer. In: Alberti Magni, Opera omnia, tom. XVI, Münster. – Aquin, Thomas von, 1965, Über das Sein und das Wesen, lat.-dt. v. R. Allers, Darmstadt. – Aquin, Thomas von, 1974, *Summa contra gentiles, liber primus*, lat.-dt. hg. v. K. Albert/P. Engelhardt, Darmstadt. – Aristoteles, 1966, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, Reinbeck. – Bredow, G. v., 1963, Zum Problem der Analogie bei Thomas von Aquin. In: *Franziskanische Studien* 45. – Coreth, E./E. Przywara, 1957, *Analogia entis* (Analogie). In: *LThK*, Bd. 1, Freiburg. – Descartes, R., 2005, *Principia philosophiae*, lat.-dt. hg. v. Chr. Wohlers, Hamburg. – Doig, J. C., 1972, *Aquinas on Metaphysics, The Hague*. – Duns Scotus, Johannes, 1950 ff., *Opera omnia*, ed. C. Balic et al., Rom. – Duns Scotus, Johannes, 1974, *Tractatus de primo principio*, lat.-dt. hg. v. W. Kluxen, Darmstadt. – Honnefelder, L. 1971, Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Bonn. – Klein, J., 1957, *Analogia entis*. In: *3RGG*, Bd. 1, Tübingen. – Kluxen, W., 1971, *Analogie*. In: *HWbPh*, Bd. 1. – Mojsisch, B., 1983, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität u. Einheit*, Hamburg. – Naab, E., 1987, *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung*, Regensburg. – Pannenberg, W., 1957, *Analogie*. In: *3RGG*, Bd. 1, Tübingen. – Platzeck, E. W., 1948, *De conceptu analogiae respectu univocationis*. In: *Antonianum* 23. – Przywara, E., ²1962 (1932), *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur u. All-Rhythmus*. In: E. Przywara, *Schriften*, Bd. III, Einsiedeln. – Sandkühler, H. J., 1999, *Analogie*. In: *EPh*, Bd. 1. – Scheltens, G., 1965, Die thomistische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus. In: *Franziskanische Studien* 47. – Spinoza, B. de, 1999, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, lat.-dt. hg. v. W. Bartuschat, Hamburg. – Steenberghen, F. van, 1977, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München/Paderborn/Wien. – Schwemmer, O., ²2005, *Analogia entis*. In: *EPhW*, Bd. 1. – Track, J., 1978, *Analogie*. In: *Theol. Realenzykl.*, Bd. II, Berlin/NY. – Vries, J. de, 1980, *Analogie*. In: J. de Vries, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt. – Weingartner, P./B. D. Marshall, 1998, *Analogie*. In: *4RGG*, Bd. 1, Tübingen.

¹ Vgl. Track 1978, 638 ff. – ² Vgl. Descartes 2005, 57. – ³ Albertus Magnus 1960/64, 147. – ⁴ Ebd., 291. – ⁵ Vgl. Weingartner/Marshall 1998, 448. – ⁶ Aristoteles 1966, 133; 138 (Met. 1026a 33; 1028a 14). – ⁷ Thomas von Aquin 1965, 53. – ⁸ Vgl. Van Steenberghen 1977, 300 ff. – ⁹ Vgl. Thomas von Aquin 1974, 105 ff.; 109 ff. – ¹⁰ Ebd., 107. – ¹¹ Ebd., 109 f. – ¹² Ebd., 133. – ¹³ Vgl. ebd., 139. – ¹⁴ Ebd. – ¹⁵ Vgl. ebd., 141. – ¹⁶ Vgl. v. Bredow 1963; Scheltens 1965. – ¹⁷ Duns Scotus 1950, III, 54f; 64. Vgl. Honnefelder 1971. – ¹⁸ Duns Scotus 1974, 115. – ¹⁹ Vgl. ebd., 87 ff. – ²⁰ Ebd., 125. – ²¹ Vgl. Mojsisch 1983. – ²² Vgl. Kluxen 1971, 224 f.; Track 1978, 636 f.; Schwemmer 2005, 116. – ²³ Vgl. Descartes 2005, 57; Spinoza 1999, 5. – ²⁴ Descartes 2005, 57. – ²⁵ Ebd., 57. – ²⁶ Spinoza 1999, 31 f. – ²⁷ Vgl. z. B. Spinoza 1999, 5. – ²⁸ Vgl. Przywara/Przywara ²1962, 23–210 (= 11932) + 213–522 (= ²1962). – ²⁹ Przywara/Przywara ²1962, 210. – ³⁰ Vgl. Track 1978, 638 ff.; Marshall 1998, 448 ff.

Detlev Pätzold

Analogie – 1 *Zum Begriff*. «Analogie» (A.) – von griech. *análogos* (mit dem Logos übereinstimmend, verhältnismäßig), lat. *proportio* – ist ein umgangssprachlich und in Philosophie und Einzelwissenschaften gebräuchlicher Begriff zur Bezeichnung eines Vergleichsverfahrens bzw. des Ergebnisses der Verknüpfung von Sachverhalten im Erkenntnisprozess (analoges Problemlösen¹) bzw. bei der Gewinnung von ↑Wissen.² A. ist eine Form der Ähnlichkeit, bei der eine Übereinstimmung von Gegenstandsmerkmalen vorliegt. A.n sind eine «durchgängige Struktur» der Sprache.³

Bei Erkenntnissen *per analogiam* erhält man «vergleichsweise Wahrheiten» (B. Brecht⁴). Im Unterschied zur Äquivalenz (Übereinstimmung in *einer* Hinsicht) und zur Gleichheit (Übereinstimmung in *allen* Hinsichten) ist eine A. das Ergebnis eines Vergleichs, aufgrund dessen zwischen Eigenschaften oder Zuständen von Gegenständen oder Systemen auf die *Relation* der Ähnlichkeit, eines «richtigen Verhältnisses» oder einer Entsprechung geschlossen wird. A. ist eine Ähnlichkeit unterschiedlichen Grades hinsichtlich bestimmter Aspekte und Eigenschaften zwischen unterschiedlichen Gegenständen oder Systemen, die im Grenzfall ↑Identität erreichen kann. «A.» bezeichnet einander *strukturell* oder *funktional* ähnliche Eigenschaften oder Zustände; z. B. kann das Verhältnis zwischen einem Gegenstand oder System und einem repräsentierenden ↑Modell als «A.» bezeichnet werden.

A.schlüsse sind Mittel der Erschließung von noch Unbekanntem aus Bekanntem: A hat die Merkmale a, b, c, x; B hat die Merkmale a, b, c; wahrscheinlich hat B auch das Merkmal x. Die Merkmale von B stimmen mit den ersten drei Merkmalen von A überein; aufgrund der Ähnlichkeit von A und B in drei Merkmalen wird auf die Möglichkeit geschlossen, dass B ebenfalls das vierte Merkmal x hat.⁵ Im Griech. ist *analogia* die Übereinstimmung verschiedener Größen- oder Funktionsverhältnisse *ana ton auton logon* (im gleichen *logos* oder «verhältnismäßig»), wie sie in arithmetischen bzw. geometrischen Proportionen (2 : 6 = 3 : 9, mit dem gleichen Verhältnis 1 : 3) vorliegt. Das lat. Synonym ist seit Cicero *proportio*.

In der neueren Diskussion wird zwischen *struktureller* und *funktionaler* A. unterschieden: «Unter struktureller A. versteht man völlige oder teilweise Übereinstimmung der Strukturen zweier Systeme, wobei von der konkreten stofflichen Realisierung der jeweiligen Systeme abstrahiert wird. Eine berühmte strukturelle A. ist die A. zwischen dem Bohrschen Atommodell und dem Sonnensystem. Die einfachste strukturelle A. besteht dann, wenn zwischen zwei

Gebilden die Beziehung der geometrischen Ähnlichkeit vorliegt. Die Relation «x ähnlich y» ist reflexiv, symmetrisch und transitiv. Sie konstituiert den Begriff der Gestalt.» Eine funktionale A. «liegt dann vor, wenn zwei Systeme, die sich sowohl nach der Art ihrer Elemente als auch in ihrem strukturellen Aufbau voneinander unterscheiden, im Hinblick auf die Funktionen, die sie erfüllen können, übereinstimmen.»⁶ Funktionale A. (wie Schiffssteuermann/Staatssteuermann) sind ungenauer als strukturelle und der ↑Metapher⁷, dem ↑Symbol und der Allegorie verwandt.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 In der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte⁸ begegnet das Verfahren und Problem der A. zunächst in der Mathematik der pythagoreischen Schule als arithmetische bzw. geometrische A. In der Philosophie Platons wird die A. zu einem kosmologischen Strukturprinzip, weil Gott die Dinge analog und ebenmäßig geordnet hat; in der Ethik ist das ↑Gute von analoger Bedeutung für die sinnliche und die Ideen-Welt; der Aufstieg zum Guten ist dem der Sonne analog. Aristoteles knüpft in seiner Naturforschung eher an die mathematische Auffassung der A. an, um unterschiedliche Lebewesen aufgrund analoger Funktionen klassifizieren zu können («Was für den Vogel der Flügel, ist für den Fisch die Flosse»). In seiner *Metaphysik*⁹ ist A. das prädikative Verfahren der Herstellung von Beziehungen zwischen nicht zusammengehörenden Sachverhalten: «Der Gattung nach sind alle Dinge eines, die es der Gestalt nach sind, – während nicht alle Dinge, die der Gattung nach eines sind, auch der Gestalt nach eines sind. Solche Dinge sind aber sämtlich der A. nach eines, während nicht alle Dinge, die der A. nach eines sind, dies auch der Gattung nach sind.» Die Stoa hat das v. a. im neuzeitlichen ↑Empirismus aufgenommene Verständnis der A.-bildung als induktives Verfahrens¹⁰ (↑Induktion) geprägt: A. führen von Bekanntem zu noch Unbekanntem aufgrund eines beiden gemeinsamen *logos*. In der christlichen Theologie fordert die *analogia fidei* (A. des Glaubens, Röm 12,6) die unbegrenzte Übereinstimmung der urchristlichen Prophetie mit den wesentlichen Inhalten der Verkündigung des Neuen Testaments (*Kerygma*). Die seit dem 13. Jh. entwickelte scholastische A.-lehre, in die sowohl metaphysische als auch logische, platonische wie aristotelische Bestimmungen der A. eingegangen sind, entfaltet das Problem der A. im Kontext ↑Substanz/Akzidens und setzt der univoken Entsprechung die *convenientia secundum analogiam* entgegen, der zufolge Substanz und Akzidens im Seienden (↑Sein/Sei-

endes) vereinigt sind; entsprechend verhalten sich Gott und Schöpfung zueinander.

Folgenreich wurde die – weniger durch Thomas von Aquin als durch den Thomismus und modernen Neothomismus geprägte – Kontroversen auslösende Problematik einer ↑*analogia entis* (Ähnlichkeit des Seienden): A. ist bei Thomas die Lösung des Problems, ob Prädikate wie «seiend» und «wahr» von allem, was ist, ausgesagt werden können (und zwar univok, in genau demselben Sinne) oder nur in verschiedenem Sinne (äquivok); die Univokation würde die Leugnung der Verschiedenheit der Dinge verlangen, während die Äquivokation die Unerkennbarkeit Gottes bedeuten müsste; die Lösung ist: A. ist proportionale Ähnlichkeit; allem, was ist, kommt «Seiendheit» etc. entsprechend seiner *essenzia* (Wesen) zu; die *analogia entis* gründet in der unterschiedlichen Teilhabe jedes Seienden am Sein Gottes. Seinsordnung und Begriffsordnung sind nicht identisch, stehen aber in einem notwendigen Verhältnis zueinander. Diese A. erlaubt aber hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf nur bildliche Aussagen, wie etwa, Gott verhalte sich zu seinem Sein wie die Geschöpfe zu dem ihren.¹¹

2.2 Die das mittelalterliche Philosophieren charakterisierende metaphysische A.-begründung ist in der neuzeitlichen empiristischen, dann aber auch transzendentalphilosophischen ↑Erkenntnistheorie aufgegeben worden. A. wird zu einem Methodenproblem, ausgelöst durch die Frage, wie Erfahrung zum Begriff der ↑Kausalität führen könne. Exemplarisch für diese Entwicklung sind D. Hume und I. Kant. Skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit, aus der Erfahrung singulärer ↑Wahrnehmungen von Wirkungen auf ↑Ursachen zu schließen, räumt Hume in *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1758) der A. nur noch eine heuristische Funktion ein: «Jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis. Sie kann daher nicht in der Ursache entdeckt werden [...] Hieraus erklärt sich auch der Grund, warum kein vernünftiger und bescheidener Philosoph je versucht hat, die letzte Ursache eines Naturvorganges anzugeben [...] Man gibt zu, dass das Äußerste, was menschliche Vernunft vermag, darin besteht, die Naturphänomene hervorbringenden Prinzipien zu größerer Einfachheit zu bringen und – mittels Analogieschließens, Erfahrung und Beobachtung – die vielen einzelnen Wirkungen auf einige wenige allgemeine Ursachen zurückzuführen.»¹² Die antimetaphysische Einschränkung der A. findet sich auch im franz. ↑Materialismus, so etwa bei Helvétius: «Wenn man, aufgeklärt durch Locke, weiß, dass

man den Sinnesorganen seine Ideen und folglich seinen Geist verdankt, wenn man die Unterschiede in den Organen und dem Geist der verschiedenen Menschen bemerkt, so muss man daraus gemeinhin folgern, dass die Ungleichheit der Geister die Wirkung der ungleichen Feinheit der Sinne ist. Eine Anschauung, die so wahrscheinlich und den Tatsachen so analog ist, muss um so eher allgemein angenommen werden, als sie die menschliche Trägheit begünstigt und ihr die Mühe unnützen Forschens erspart.» Zur Erläuterung von ‚analog‘ folgt die Anmerkung: «Durch das Mittel der A. gelangt man manchmal zu den größten Entdeckungen. In welchen Fällen aber soll man sich mit dem Beweis durch A. zufriedengeben? Wenn es unmöglich ist, andere zu liefern.»¹³ Kants *Kritik der reinen Vernunft* befasst sich mit dem Problem der A. zum einen im Rahmen der «Grundsätze des reinen Verstandes», zu denen neben ‚Axiomen der ↑Anschauung, ‚↑Antizipationen der Wahrnehmung‘ und ‚Postulaten des empirischen Denkens überhaupt‘ auch «Analogien der Erfahrung»¹⁴ gehören. Zum andern gehört das A.problem in den Rahmen seiner ‚Kritik aller spekulativen Theologie‘. Die A. der Erfahrung gehorchen dem Prinzip: «*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*»¹⁵ Die erste A. betrifft den ‚Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz‘: «*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.*»¹⁶ Die zweite A. betrifft den ‚Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der ↑Kausalität‘: «*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.*»¹⁷ Die dritte A. betrifft den ‚Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft‘: «*Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.*»¹⁸ Für Kant beruht der «allgemeine Grundsatz aller drei A. [...] auf der notwendigen Einheit der Apperzeption, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins, (der Wahrnehmung,) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnis in der Zeit.»¹⁹ Wesentlich für Kant ist die Einschränkung der A. auf eine Regel-Funktion: «Eine A. der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ gelten.»²⁰ *Kritisch* (↑Kritik) ist die Funktion, die Kant der A. in der Auseinandersetzung über die

Existenz Gottes zuschreibt: Sie ermöglicht es, «diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener systematischen Einheit, in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaft gebe, als den Verstandesbegriff im empirischen Gebrauche analogisch sind. Ich werde mir also nach der A. der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt».²¹ Eine «solche Erkenntnis ist die *nach der A.*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser A. bleibt doch ein *für uns* hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig».²² Den *heuristischen* Charakter der A. betont Kant schließlich in der *Kritik der Urteilskraft* (1793): «*Analogie* (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d. i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), stattfindet.»²³

G. W. F. Hegel kritisiert die A. als unvollständigen, nicht notwendigen Reflexionsschluss. Bereits in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) bemängelt er: «Allein die A. gibt nicht nur kein Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, dass, nach der A. selbst zu schließen, die A. vielmehr keinen Schluss zu machen erlaubt. Die *Wahrscheinlichkeit*, auf welche sich das Resultat derselben reduzieren würde, verliert gegen die *Wahrheit* allen Unterschied von geringerer und größerer Wahrscheinlichkeit».²⁴ In seiner *Wissenschaft der Logik* nennt Hegel die A. nicht nur «um so oberflächlicher», je subjektiver die Feststellung von Ähnlichkeit sei. Er macht v. a. auf ein die A. grundsätzlich belastendes Problem aufmerksam: Von zwei Einzelnen, deren Merkmale verglichen werden, wird «das eine Prädikat des anderen»; in jeder A. wird das mit etwas Vergleichene zu *dessen bestimmten Anderem*; es wird in seiner Eigengeartetheit verfehlt; die A. sollte «in der Logik gar nicht angeführt werden».²⁵ In Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* begegnet ‚A.‘ als Grundlage der ↑Induktion, die wiederum die Basis des ‚Reflexionsschlusses‘ «der *Allheit*» ist; das, was «man in der neueren Zeit Naturphilosophie genannt hat», ist das Musterbeispiel des «nichtigen Spiels mit leeren, äußerlichen A., welche gleich-

wohl als tiefe Resultate gelten sollen. Die philosophische Naturbetrachtung ist dadurch in verdienten Misskredit geraten.»²⁶ In seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* kritisiert Hegel an Epikur die A. als jenes «sogenannte Erklären», das er auch als «Manier der A.» in der zeitgenössischen Physik und Naturwissenschaft verwirft: «sinnlicher Bilder Anwendung, Übertragung auf etwas Ähnliches, und dies für Grund, Erkennen der Ursache gelten lassen, weil solche Anwendung sinnlicher Bilder auf solche Gegenstände nicht durch das Zeugnis bestätigt werden kann, wir nicht zur unmittelbaren Empfindung kommen können. Also bleibt es bei dem Gerede: es kann so oder anders sein.»²⁷

In diesem Sinne moniert auch Marx – ungeachtet der bei ihm häufigen A.bildungen (z. B. «Warenform als «Zelle») – in ideologiekritischer Absicht «belletristische Phrasen, die nach irgendeiner A. alles unter alles rangieren»²⁸; Engels' Kritik an E. Dührings «A.-schnurren»²⁹ und an Übertragungs-A., durch die der Sozialdarwinismus aus der darwinschen Evolutionstheorie Erkenntnisse über Gesellschaft abzuleiten versuche³⁰, sprechen die gleiche Sprache.

3 «Analogie» in Wissenschaften und wissenschaftstheoretische Kritik

Der A.begriff und das Verfahren des analogen Schließens sind neben der Philosophie auch in vielen Wissenschaften heimisch.³¹ So wird etwa in der Theologie von analoger Erkenntnis gesprochen; gemeint ist damit «eine Erkenntnis Gottes nach der A. der geschaffenen Dinge. So wie der Physiker sich nämlich jene prinzipiell niemals unmittelbar zu vergegenwärtigenden physikalischen Gegenstände (Atom, Ätherwelle) nach A. der unmittelbar zugänglichen Erscheinungen denkt, so muss sich die Theologie die unvorstellbaren Eigenschaften Gottes nach A. der Eigenschaften der geschaffenen Dinge veranschaulichen».³² Auf die große Bedeutung der A. in der Geschichtswissenschaft verweist L. Canfora in seiner Untersuchung v. a. zu Droysens *Historik*. «Das Instrument der Erkenntnis, vergleichbare Sachverhalte zu denken, ist die A., d. h. die Tendenz, vergleichbare Ereignisse einander anzunähern, um sie ganz zu begreifen: «Das einzige Mittel, so das einleuchtende Bild von Gomperz, «über das der Historiker verfügt, um vor sich selbst und anderen wiederentstehen zu lassen, was tot ist.»³³ A. und Metapher sind Gegenstände häufiger linguistischer Untersuchung³⁴, zunehmend aber auch von kognitionswissenschaftlichem Interesse im Zusammenhang der ↑Künstlichen Intelligenz.³⁵ A. wie die zwischen dem Blutkreislauf und anderen Regelsystemen, wie sie bereits in der physiokratischen ↑Ökonomie des 18. Jh.

(Blutkreislauf/Wirtschaftskreislauf) als Erklärungsmodelle bedeutsam waren, spielen zunehmend auch bei der analogen Modellierung technischer Systeme eine Rolle.³⁶

C. G. Hempel betont in *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung* unter dem Titel «Modelle und Analogien bei wissenschaftlicher Erklärung», bei A. sei nicht beabsichtigt, «das zu erklärende Phänomen mit dem ↑Modell zu identifizieren [...] Man behauptet nur, dass eine A. zwischen dem Modell und dem von ihm repräsentierten Phänomen besteht. Und die relevante A. besteht in einer formalen Ähnlichkeit zwischen gewissen Gesetzen für das mechanische System und entsprechenden Gesetzen für das im Modell erfasste Phänomen.» Besitzen zwei Gesetzmengen «die gleiche syntaktische Struktur» (die empirischen Terme stimmen überein), so nennt man sie «*syntaktisch isomorph*»; dem Isomorphismus sind zwar enge Grenzen gesetzt, doch ist er, wie Hempel mit Bezug auf P. Duhem betont, bei der Untersuchung «neuer» Forschungsgebiete nützlich, denn selbst bei Verzicht «auf sämtliche A. oder A.modelle» kann er «eine wesentliche Gedankenökonomie bieten».³⁷ Auf A. kann insofern verzichtet werden, als die Kenntnis einer Gesetzmenge G_1 die Gesetzmenge G_2 für einen neuen Gegenstandsbereich nicht präjudiziert; man muss vielmehr «in dem neuen Bereich [...] erst eine geeignete Menge entdecken. Sobald man diese Gesetze jedoch hat, kann man sie direkt für die Erklärung der «neuen» Phänomene verwenden, ohne auf die strukturelle Isomorphie mit den Gesetzen von G_1 Bezug zu nehmen. Für die systematische Aufgabe wissenschaftlicher Erklärung ist es also unwesentlich, ob man auf A. zurückgreift».³⁸ Indem sie es aber erlauben, Parallelen zu den Erklärungsprinzipien für ein bereits bekanntes Gebiet zu ziehen, «tragen A. zur pragmatischen Effizienz einer Erklärung bei».³⁹ Wenn auch A. bei der wissenschaftlichen Theoriebildung keine «*logisch-systematische Rolle* spielen» können, so passt doch die Forderung nach (strukturellen) A. «gut in den Bereich der *pragmatisch-psychologischen* Aspekte der ↑Erklärung».⁴⁰

In einer A. werden wir zwar «darauf aufmerksam, wie ein Modell (ein Gebilde) auf einen anderweitig gegebenen Bereich, etwa auf einen Bereich von empirischen Wahrnehmungen oder praktischen Erfahrungen projiziert wird, um diesem anderen Bereich, wie wir sagen, eine Struktur zu geben und ihn so, wie wir dann ebenfalls sagen, in seinen wesentlichen (idealtypischen) Formen artikulieren zu können».⁴¹ Aber A.n können «auch irreführen, etwa wenn man vergisst zu beurteilen, was sinnvollerweise als «im wesentlichen formgleich» zu bewerten ist [...]. Irrefüh-

rungen dieser Art sind deswegen oft schwer aufzudecken, da das Analogische der Sprache zumeist zu den Präsuppositionen des Begriffs der Bedeutung und der Wahrheit gehört.»⁴²

K. Knorr-Cetina hat in *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft* (1984) die Funktion von A. einer kritischen Prüfung unterzogen: «Die Metapher-Theorie der Innovation besagt, dass figurative Vergleiche [...] die eigentliche Quelle konzeptueller Innovationen darstellen [...] Das A.-Räsonnieren basiert auf einer Ähnlichkeitslogik, in der der Begriff der Ähnlichkeit sowohl ein primitiver als auch ein logisch grundlegender ist: primitiv in dem Sinn, dass er nicht mehr weiter reduziert oder erklärt werden kann, und grundlegend in dem Sinne, dass er vom Beginn des Spracherwerbs her vorausgesetzt werden muss.»⁴³ In naturwissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung spielen zwar die figurative A. (Metapher) keine große Rolle, wohl aber die A. – die Übertragung konzeptueller Objekte auf Ereignisse jenseits ihres ursprünglichen Anwendungsbereichs – als Mittel der Innovation, v. a. aber als Mittel der Konsensbildung.⁴⁴ Das A.-Räsonnieren sei Ausdruck einer «opportunistischen Logik der Forschung»⁴⁵ und der «Konservativität» der Theoriebildung: «Analogieausgelöste Innovationen sind [...] konservativ, und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens beginnt man mit einer nichtrealisierten Lösung anstatt mit einem offenen Problem; und zweitens überlässt man sich derjenigen Idee, die die größte Aussicht auf Erfolg hat. Anders gesagt, das Interesse an einer innovativen Idee besteht nicht darin, dass sie neu ist, sondern dass sie *alt* ist – sie mobilisiert vorhandenes, womöglich etabliertes Wissen. A.übertragungen lassen frühere Selektionen zirkulieren [...] daher sind analogieerzeugte Entdeckungen – sofern es sich dabei um eine Expansion früherer Selektionen in neue Territorien handelt – gleichzeitig Teil des Prozesses der Konsensbildung.»⁴⁶

In der (kontinentalen) juristischen Methodenlehre⁴⁷ bezeichnet <A.> die entsprechende Anwendung der Norm auf einen Fall, auf den sie unmittelbar nicht anwendbar ist, d. h. die Übertragung der für einen Tatbestand im Gesetz vorgesehenen Norm auf einen anderen, aber normähnlichen Tatbestand. Im Bereich des materiellen Strafrechts gilt ein A.verbot, um zu verhindern, dass eine nicht strafbare Handlung geahndet wird. Das Verbot analoger Rechtsanwendung gilt v. a., wenn aufgrund des Fehlens einer Rechtsnorm eine Strafbarkeitslücke vorliegt. Im angelsächsischen *common law* sind Präzedenzfälle die vorrangige Rechtsquelle (<*case law*>); unter der Voraussetzung hinreichender Ähnlichkeit zwischen ei-

nem bestimmten früheren und einem zu verhandelnden Fall sind Richter legitimiert, das im Präzedenzfall gesetzte Rechts anzuwenden.⁴⁸

Aubenque, P., 1986, The Origin of the Doctrine of the Analogy of Being. In: Graduate Faculty Philos. J. 11, NY. – Brecht, B., 1967, GW, Fft./M. – Breidbach, O., 1987, Der Analogieschluss in den Naturwissenschaften, Fft./M. – Canfora, L., 1983, Analogie et Histoire. In: History and Theory. Stud. in the Philos. of Hist., 22. – Chalmers, D. J./R.M. French/D.R. Hofstadter, 1992, High-level perception, representation, and analogy: a critique of artificial intelligence methodology. In: Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence, Vol. 4, Issue 3. – Deten, L./K. Göldner, 1977, Hydraulik und Blutkreislauf. Analogien bei Druckregelsystemen aus belebter Natur u. Technik. In: Wissenschaft u. Fortschritt 27, H. 7. – Farrar, J. H., 1997, Reasoning by Analogy in the Law. In: Bond Law Review, Vol. 9, Issue 2. – Gay, W., 1980, Analogy and Metaphor: Two Models of Linguistic Creativity. In: Philos. and Social Criticism. 7. – Hedwig, K., 1982, Husserl und die Analogie. In: Zschr. f. philos. Forsch., 36. – Hegel, G. W. F., 1970, WW in 20 Bde., Fft./M. – Helman, D. H. (ed.), 1988, Analogical Reasoning, Perspectives of Artificial Intelligence, Cognitive Science, and Philosophy, Dordrecht/Boston/London. – Helvetius, C.-A., 1976, Vom Menschen, Berlin/Weimar. – Hempel, C. G., 1977, Aspekte wissenschaftlicher Erklärung, Berlin/New York. – Hesse, F. W., 1991, Analoges Problemlösen, Weinheim. – Holz, H., 1973, Analogie. In: HbphG, Bd. 1, München. – Hume, D., 1982, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übers. u. hg. v. H. Herring, Stuttgart. – Kant, I., 1959, Kritik der Urteilskraft, hg. v. K. Vorländer, Hamburg. – Kant, I., 1968, Kants WW, ATA, Bd. IV, Berlin. – Kaufmann, A., 1982, Analogie und Natur der Sache, Karlsruhe. – Klaus, G., 1974, Analogie. In: Ders./M. Buhr (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig. – Klein, J., 1957, Analogia entis. In: RGG, Bd. 3, Tübingen. – Kluxen, W./H. Schwarz/A. Remane, 1971, Analogie. In: HWbPh, Bd. 1, Basel/Stuttgart. – Knorr-Cetina, K., 1984, Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie d. Naturwiss., Fft./M. – Kondakow, N. I., 1978, Analogie. In: Ders., Wb. d. Logik, Leipzig. – Kuipers, Th. A. F., 1984, Two Types of Inductive Analogy by Similarity. In: Erkenntnis, 21. – Pannenberg, W., 1957, Analogie. In: RGG, Bd. 1, Tübingen. – Puntel, L. B., 1969, Analogie und Geschichtlichkeit I, Freiburg/Basel/Wien. – Schmidt, J., 1984, Analogie. In: F. Ricken (Hg.), Lexikon d. Erkenntnistheorie u. Metaphysik, München. – Shelley, C., 2003, Multiple analogies in Science and Philosophy, Amsterdam/Philadelphia. – Specht, E. K., 1952, Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Köln. – Stekeler-Weithofer, P., 1997, Analogie als semantisches Prinzip. In: G. Meggle (Hg.), 1997, Analytomen 2. Vol. II: Philosophy of Language, Metaphysics, Berlin/NY.

¹ Vgl. Hesse 1991. – ² Vgl. Holz 1973. – ³ Schmidt 1984, 7. – ⁴ Brecht 1967, Bd. 20, 136 f. – ⁵ Vgl. Kondakow 1978, 28. – ⁶ Klaus 1974, 63 f. – ⁷ Vgl. Gay 1980. – ⁸ Vgl. Puntel 1969; Pannenberg 1957, Kluxen/Schwarz/Remane 1971. – ⁹ Aristoteles, Met. V 6, 1016b-1017a. – ¹⁰ Vgl. Kuipers 1984. – ¹¹ Vgl. Klein 1957, 347 f.; Aubenque 1986. – ¹² Hume 1982, 47; vgl. 54. – ¹³ Helvétius 1976, 67. – ¹⁴ Kant, KrV A 161. – ¹⁵ Ebd., A 176. – ¹⁶ Ebd., A 182. – ¹⁷ Ebd., A 189. – ¹⁸ Ebd., A 211. – ¹⁹ Ebd., A 177. – ²⁰ Ebd., A 180. – ²¹ Ebd., A 678. – ²² Kant 1968, IV, 357 f.; vgl. Specht 1952. – ²³ Kant 1959, Anm. zu 448. – ²⁴ Hegel 1970, 3, 193; vgl. 4, 27. – ²⁵ Ebd., 6, 387. – ²⁶ Ebd., 8, 341 ff. – ²⁷ Ebd., 19, 314 f., 317. – ²⁸ MEGA² II/1, 212. –

²⁹ MEW 20, 121. – ³⁰ Vgl. ebd., 565. – ³¹ Vgl. Shelley 2003. – ³² Specht 1952, 7. – ³³ Canfora 1983, 24. – ³⁴ Vgl. Gay 1980. – ³⁵ Vgl. Helman 1988, Chalmers/French/Hofstadter 1992. – ³⁶ Vgl. Deten/Göldner 1977. – ³⁷ Hempel 1977, 155 f., 161. – ³⁸ Ebd., 160. – ³⁹ Ebd., 162. – ⁴⁰ Ebd., 167. – ⁴¹ Stekeler-Weithofer 1997, 262 f. – ⁴² Ebd., 268. – ⁴³ Knorr-Cetina 1984, 93 f. – ⁴⁴ Ebd., 98 f. – ⁴⁵ Ebd., 107 ff. – ⁴⁶ Ebd., 112. – ⁴⁷ Vgl. Kaufmann 1982. – ⁴⁸ Vgl. Farrar 1997.

Hans Jörg Sandkühler

Analyse – 1 *Zum Begriff.* ‚Analyse‘ (A.), früher oft ‚Analysis‘ bezeichnet eine Weise des ↑Verstehens, bei der man die zu verstehende Sache in Elemente und die Art ihres Zusammenhangs auseinanderlegt. Eine philosophische A. – im Unterschied etwa zu einer chemischen, linguistischen, politischen A. – ist dadurch ausgezeichnet, dass das zu Verstehende *grundlegende Formen unsere Verstehens* sind. A. in der Philosophie ist deshalb *reflektierende A.*

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Platon, Begriffsanalyse. In Platons Dialogen stellt Sokrates Fragen wie diese: ‚Was ist Tugend (Tapferkeit, Schönheit)?‘ Dabei zielt er auf eine ↑Regel, ein Kriterium, nach dem entschieden werden kann, ob jemand tugendhaft ist.¹ Eine Regel wie ‚Tugendhaft ist, wer . . .‘ ist eine A. des Begriffs der ↑Tugend. Gegenstand einer philosophischen A. sind nicht beliebige Begriffe, sondern solche, die einen Bereich begrifflich artikulierten Verstehens organisieren, wie z. B. Tugend, ↑Wahrheit, ↑Wissen.²

*Aristoteles, Logische Analyse.*³ In der *Ersten Analytik* analysiert Aristoteles Formen des gültigen Schließens. Dazu bestimmt er vier grundlegenden Aussageformen.⁴ Über eine mereologische Deutung der Wahrheitsbedingungen von ↑Aussagen dieser Formen lässt sich ihre richtige Verwendung in ↑Schlüssen festlegen. Die A. des Schließens wurde revolutioniert, indem Frege die mereologische Auffassung der Wahrheitsbedingungen durch eine funktionale ersetzte.⁵ Dabei wird die syntaktische Form der Sätze parallel zum funktionalen Aufbau ihrer Wahrheitsbedingungen bestimmt.

Relativ zu einer A. gültiger Schlussformen (etwa nach Aristoteles’ *Analytik* oder nach Freges *Begriffsschrift*) kann man es eine *logische A.* einer geläufigen Redeweise nennen, wenn man sie ausdrücklich in eine Form bringt, in der sie der entsprechenden Bestimmung der inferenziellen Rolle von Sätzen zugänglich wird. Oft kann ein ↑Satz auf mehr als eine Weise analysiert werden (immer relativ zu einer bestimmten A. des Schließens; außerhalb einer solchen kann von logischer A. nicht sinnvoll gesprochen werden). Dann muss man entscheiden, welche

A. dem verfolgten Zweck am besten dient. In unserem Jh. sind Russells A. der logischen Form von Kennzeichnungen – nach der sie nicht als Bezug nehmende Ausdrücke verwendet werden⁶ (↑Referenz) – und Davidsons A. der logischen Form von Handlungssätzen – nach der sie über ↑Ereignisse quantifizieren⁷ – folgenreich gewesen.

Kant, Transzendente Analyse. Kant analysiert u. a. die Formen, gemäß denen etwas der begrifflich artikulierten Gehalt einer sinnlichen ↑Erfahrung werden kann. Nach seiner Einsicht muss das, was ich erfahre, bestimmten Bedingungen genügen, um als Gegenstand meiner sinnlichen Erfahrung einer objektiven ↑Wirklichkeit verstehbar zu sein.⁸ Kant analysiert also diejenige Form unseres Verstehens, in der wir sinnlich gegebene Sachverhalte erkennen.

Heidegger, Existenziale Analyse. Heidegger erweitert und vertieft Kants A. Er erweitert sie, indem er andere Formen des Verstehens thematisiert, etwa die, in der wir mit den Dingen des alltäglichen Gebrauchs kompetent umgehen. Er vertieft sie, indem er zeigt, wie das Verstehen in der Form begrifflich artikulierter sinnlicher Erkenntnis von anderen Formen des Verstehens ermöglicht und getragen wird.⁹

Durch die Schriften Wittgensteins und anderer hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass alle Formen des menschlichen Verstehens sprachlich verfasst sind. Nach dieser Einsicht haben dann alle Weisen der A., die hier unterschieden wurden, die Gestalt einer ↑*Sprachanalyse*. (Eine sprachbezogene A. der Form sinnlicher, in Urteilen artikulierter Erkenntnis etwa gibt Tugendhat.¹⁰)

3 *Probleme*

Eine A. – eine chemische, linguistische, politische A. – zielt darauf ab, ihren Gegenstand in seiner Beschaffenheit und Struktur zu erkennen. Der Gegenstand philosophischer A. sind Formen unseres Verstehens. Das hat Folgen für das, was ‚analysieren‘ in diesem Fall bedeutet. Philosophische A. zielt darauf ab, unsere Formen des Verstehens als vernünftig einzusehen und auf diese Weise vernünftig zu gestalten. Das lässt sich am schlichtesten Typ philosophischer A. am leichtesten sehen, der A. eines bestimmten ↑Begriffs.

Die A. eines Begriffs schaut sowohl zurück auf seinen bisherigen, als auch nach vorn auf seinen zukünftigen Gebrauch. Sie macht den bisherigen Gebrauch transparent, und sie fungiert als Regel für den zukünftigen Gebrauch. Um zu verstehen, was es heißt, einen Begriff zu analysieren, muss man verstehen, wie dies beides dasselbe sein kann: den bisherigen Gebrauch aufklären und den zukünftigen anleiten.

Der durch eine A. informierte Gebrauch eines Begriffs ist *regelgeleitet* in dem Sinn, dass er sich an einer explizierten, artikulierten, Regel orientiert. Der bisherige Gebrauch ist in der Regel nicht in diesem Sinn regelgeleitet, es liegt ja noch keine A. vor, die ihn anleiten könnte. Man könnte nun denken, dass er in einem anderen Sinn regelgeleitet ist, in dem nämlich, in dem man einen Vorgang *regelgeleitet* nennt, wenn man seinen Ablauf unter Bezugnahme auf eine Regel vorhersagen und erklären kann. Dann liegt es nahe zu meinen, dass die A. eben diese Regel identifiziert. Der bisherige und der zukünftige Gebrauch sind demnach von derselben Regel geleitet. Durch die A. verändert sich die Art, *wie* die Regel leitet. Den bisherigen Gebrauch leitet sie stillschweigend oder unbewusst, den zukünftigen explizit oder bewusst.

Dass diese Betrachtungsweise nicht richtig sein kann, zeigt sich daran, dass sie unbegreiflich macht, wie die A., indem sie den bisherigen Gebrauch aufklärt, den zukünftigen Gebrauch anleiten kann. Die A. ist in Bezug auf den bisherigen Gebrauch richtig, genau dann wenn sie die Regel identifiziert, unter Bezugnahme auf die er vorhergesagt und erklärt werden kann. Die A. muss nun auch in Bezug auf den zukünftigen Gebrauch richtig sein. Das besagt folgendes: Ein Begriff beansprucht wie jede Form des Verstehens, vernünftig zu sein. Der Anspruch ist, dass, gemäß dieser Form zu verstehen, eine gute Weise ist, sich zu dem, was man tut, erfährt, erleidet, zu verhalten. Eine A. ist richtig in Bezug auf den zukünftigen Gebrauch, genau dann wenn die von ihr geleitete Verwendung des Begriffs vernünftig ist. Nun haben aber die Aufgabe, in einem Vorgang eine Regelmäßigkeit oder ein Muster aufzuspüren, und die Aufgabe, vernünftige Formen des Verstehens zu bestimmen, nichts miteinander zu tun. Ob die A. richtig ist in Bezug auf den bisherigen Gebrauch, steht in keinem Zusammenhang damit, ob sie in Bezug auf den zukünftigen richtig ist. Dann aber ist es unsinnig, den zukünftigen Gebrauch anzuleiten, *indem* man den bisherigen aufklärt. Insofern Begriffsanalyse eben so zu beschreiben ist, wird sie zu einer unsinnigen Unternehmung.

Umgekehrt wird der Sinn begrifflicher A. klar, wenn deutlich wird, wie eine A. in Bezug auf den bisherigen Gebrauch richtig ist, *weil und insofern* sie in Bezug auf den zukünftigen richtig ist. Die A. ist richtig in Bezug auf den bisherigen Gebrauch, genau dann wenn sie die Regel identifiziert, die ihn bestimmt. Diese Regel aber bestimmt den Gebrauch nicht in dem Sinn, dass er unter Bezugnahme auf sie vorhergesagt werden kann, sondern in dem Sinn, dass er im Licht dieser Regel als vernünftig erscheint. Die A. ist

richtig in Bezug auf den bisherigen Gebrauch genau dann, wenn sie ihn als vernünftig ausweist. Und offenbar ist sie, weil und insofern sie das tut, auch richtig in Bezug auf den zukünftigen Gebrauch. Denn es ist dann vernünftig, die Verwendung des Begriffs so fortzusetzen, dass man sich dabei an der A. orientiert.

Damit erledigt sich das sog. *↑Paradox der A.* Das Paradox ergibt sich durch die folgende Überlegung: Eine A. der Form *⟨Tugendhaft ist, wer F ist⟩*, so heißt es, ist nur dann richtig, wenn *⟨tugendhaft⟩* und *⟨F⟩* synonym sind. Wenn Sätze synonym sind, die unter Austausch synonyme Ausdrücke ineinander überführt werden können, dann ist eine richtige A. *⟨Tugendhaft ist, wer F ist⟩* synonym mit der Tautologie *⟨Tugendhaft ist, wer tugendhaft ist⟩*. Das Paradox ist also: Wenn eine A. richtig ist, sagt sie dasselbe wie eine Tautologie, und das ist: gar nichts. Umgekehrt: Wenn sie etwas sagt, ist sie falsch. Die Vorstellung, es gäbe ein solches Paradox der A., beachtet nicht den Charakter reflektierender, philosophischer A. als eines verstehenden Verhaltens zu unseren Formen des Verstehens. Sie beruht auf dem Bild, nach dem man den Inhalt eines Begriffs analysiert wie den Inhalt einer Keksdose – es finden sich ein Stern und ein Kringle. Tatsächlich macht eine Begriffsanalyse den Gebrauch eines Begriffs als vernünftig einsichtig und leitet auf diese Weise zu seiner vernünftigen Fortsetzung an.

Eine Konsequenz für die Diskussion um die Unterscheidung von *analytischen und synthetischen Sätzen* (*↑analytisch/synthetisch*) ist diese: Ein analytischer Satz, so kann man sinnvoll festlegen, ist eine richtige A. eines Begriffs. Zu fragen, ob es analytische Sätze gibt, heißt dann zu fragen, ob man sich zum Gebrauch seiner Begriffe so verhalten sollte, dass man ihn als vernünftig aufklärt und auf diese Weise vernünftig angeleitet fortsetzt. Es scheint keinen Grund zu geben, das zu verneinen. Allerdings haben richtige A. keine der Eigenschaften, von denen angenommen wurde, dass sie analytische Sätze auszeichnen, und von denen bezweifelt wurde, dass irgendwelche Sätze sie haben.¹¹

Aristoteles, 1921, *Analytica Priora*. Übers. v. E. Rolfes, Leipzig. – Aristoteles, 1994, *Peri Hermeneias*. Übers. u. erl. v. H. Weidemann, Berlin. – Engfer, H.-J., 1982, *Philosophie als Analysis*, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Frege, G., 1879, *Begriffsschrift*, Halle. – Davidson, D., 1967, *The Logical Form of Action Sentences*. In: Ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford. – Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen. – Hintikka, J./Memes, V., 1976, *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance*, Boston. – Platon, 1970, *WW*, griech. u. dt. Übers. v. F. Schleiermacher, hg. v. G. Eigler, Darmstadt. – Quine, W. V., 1961, *Two Dogmas of Empiricism*. In: *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA).

– Russell, B., 1905, On Denoting. In: *Mind*, 14. – Tugendhat, E., 1976, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Fft./M. – Tugendhat, E., 1992, Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. In: Ders., *Philosophische Aufsätze*, Fft./M.

¹ Platon, Menon; Laches; Hippias. – ² Tugendhat 1992. – ³ Aristoteles, *Analytica Priora*. – ⁴ Vgl. ders., *Peri Hermeneias*. – ⁵ Frege 1879. – ⁶ Russell 1905. – ⁷ Davidson 1967. – ⁸ Kant, *KrV*. – ⁹ Heidegger 1927. – ¹⁰ Tugendhat 1976. – ¹¹ Vgl. Quine 1961.

Sebastian Rödl

Analytisch/synthetisch – 1 *Zu den Begriffen*. «Analytisch/synthetisch» ist eine Unterscheidung, die von I. Kant, v. a. in der *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), erstmals in Beziehung zu ↑Urteilen expliziert wurde. «Analytisch» (a.) und «synthetisch» (s.) beziehen sich dort in erster Linie auf kategoriale oder Subjekt-Prädikat-Urteile. Ein kategoriales Urteil ist genau dann a., wenn «das Prädikat B [...] zum Subjekt A als etwas [gehört], was in diesem Begriff A (versteckter Weise) enthalten ist».¹ Ein Beispiel ist das Urteil «Alle Junggesellen sind unverheiratet.» In synthetischen Urteilen liegt «B [...] ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht».² Ein Beispiel: «Alle Junggesellen sind missmutig.» Darum sind a. Urteile «Erläuterungsurteile», während s. Urteile «Erweiterungsurteile» sind. Die Ersteren sind im Gegensatz zu Letzteren in ↑Bedeutungen, d. h. Merkmalen der Begriffe, begründet. S. Urteile benötigen ein Drittes, nämlich die ↑Anschauung, um Subjekt und Prädikat zu verknüpfen. Weil Anschauung für Kant auch «rein» sein kann, sind nicht alle s. Urteile abhängig von ↑Tatsachen. Beispiele sind mathematische Urteile und die Grundsätze der ↑Transzendentalphilosophie.

In der *KrV* charakterisiert Kant a. Urteile auch noch auf eine andere Weise: nämlich als Urteile, deren «Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend [...] erkannt werden» können muss».³ Nach dieser Formulierung ist der Satz des ↑Widerspruchs zureichend um zu erkennen, dass das Prädikat im Subjekt liegt, während s. Urteile noch andere Grundsätze erfordern. Diese zweite Charakterisierung von a. Urteilen wird im 20. Jh. eine wichtige Rolle für R. Carnap spielen.

2 *Zur Begriffsgeschichte*

Die kantische Unterscheidung zwischen a. und s. Urteilen geht zurück auf die ältere Unterscheidung zwischen a. und s. ↑Methode.⁴ Die erste fängt beim Zusammengesetzten an und fährt mit dem Einfachen fort, die zweite verfährt umgekehrt, nämlich vom Einfachen zum Zusammengesetzten.⁵ Kant macht

diese methodologische Unterscheidung bereits in seiner vorkritischen Schrift *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), und zwar zur Differenzierung zwischen der ↑Gewissheit der Mathematik und der Ungewissheit der Philosophie. Diese Unterscheidung erreicht er, wie E. W. Beth bemerkte, durch eine Differenzierung zwischen a. und s. ↑Definitionen. Ein ↑Begriff sei genau dann s. definiert, wenn er durch eine willkürliche Verbindung bereits existierender Begriffe oder Ideen *neu konstruiert* wird. Demgegenüber sei eine a. Definition die *Rekonstruktion* eines Begriffs, der verworren und unbestimmt bereits gegeben ist. So ist etwa der Begriff «Trapezium» s. definiert, weil wir bereits existierende Begriffe wie «Parallele», «Seite» und «Ebene» zu einem neuen Begriff verbinden; ein Begriff wie «Begieße» ist demgegenüber a. definiert, weil wir seine bereits vage bekannte Bedeutung rekonstruieren. Diese Unterscheidung taucht auch in der *Logik* (1800) auf, wo Kant differenziert zwischen «einen deutlichen Begriff machen» und «einen Begriff deutlich machen».

In der Wissenschaftslehre (1837) formuliert B. Bolzano einen neuen Unterschied zwischen a. und s. Sätzen, während er in seinem früheren Werk *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik* (1810) die kantische Definition übernommen hatte. In beiden Werken charakterisiert er a. Urteile als unwissenschaftlich.⁶ Sätze sind nach Bolzano analytisch, «wenn es auch nur eine einzige Vorstellung in einem Satze gibt, welche sich willkürlich abändern lässt, ohne die Wahr- oder Falschheit desselben zu stören».⁷ Dieser Begriff von «a.» umfasst auch einige s. Urteile im kantischen Sinne. Ein Beispiel: «In diesem Dreiecke beträgt die Summe der Winkel zwei Rechte.»⁸ Man kann die Vorstellung von einem individuellen Dreieck mit einer anderen austauschen, ohne dass der Satz unwahr wird. Bolzanos neue Idee von einer veränderlichen ↑Vorstellung ist die Grundlage für das, was später Bolzanos «Variationslogik» genannt wird.

R. Carnap definiert seinen Begriff von a. Urteilen anhand Kants zweiter Charakterisierung, obwohl sein Begriff von «a.» tatsächlich unkantisch ist. Er betrachtet Tautologien und mathematische ↑Wahrheiten als logische Wahrheiten und diese wiederum als a. Urteile. Kant betrachtet demgegenüber mathematische Wahrheiten als s.; außerdem unterscheidet Kant an einigen Stellen im *Nachlass*, in den *Vorlesungen* und in seiner Preisschrift von 1779 scharf zwischen a. Urteilen einerseits und Tautologien und sog. Identitätsaussagen der Form «A ist A.» oder «Kein A ist nicht A.» andererseits.⁹ Letztere sind seines Erachtens weder a. noch s.

In den 1950er Jahren hat Quine die Unterscheidung in a. und s. Urteile angegriffen. Viele Philosophen, darunter Hilary Putnam, haben sich dieser Haltung angeschlossen. Quine argumentiert, dass das Konzept der Analytizität selbst weitgehend unanalysiert sei: Es setze andere Begriffe wie ‚Synonymität‘ (‚Bedeutungsgleichheit‘) oder ‚Definition‘ oder ‚Austauschbarkeit‘ voraus, die alle entweder ihrerseits ‚Analytizität‘ voraussetzen oder aber selbst der Klärung bedürften. Folgerichtig erscheint die Behauptung, dass es von s. Urteilen unterscheidbare a. Urteile gebe, als ein Dogma. Über Analytizität könne sinnvollerweise nur von einem pragmatischen Standpunkt oder von einem psycholinguistischen bzw. psychogenetischen Standpunkt aus gesprochen werden. Der erste vertritt, dass a. Urteile solche Urteile sind, deren Wahrheit wir nicht bestreiten, während für den zweiten a. Wahrheiten solche Wahrheiten sind, die wir durch das Lernen von Wörtern erhalten.

Anders als Carnap, aber wie Kant, unterscheidet Quine zwischen a. Urteilen einerseits und Urteilen wie ‚A ist A.‘ oder ‚Kein A ist nicht A.‘ andererseits. Darum ist für Quine, aber nicht für Carnap, die Aussage ‚Kein Jungeselle ist verheiratet‘ von der Aussage ‚Kein unverheirateter Mann ist verheiratet‘ grundsätzlich verschieden. Anders als Kant, aber wie Carnap, gibt Quine die s. Urteile \uparrow a priori ganz auf. Tatsächlich verwirft er in einem bestimmten Sinn *alle* Urteile a priori.

Saul A. Kripke hat hingegen, v. a. in *Naming and Necessity*, die alten Unterscheidungen wiederbelebt. Er argumentiert für eine klare Differenzierung zwischen der *semantischen* Unterscheidung von a./s., der *epistemologischen* Unterscheidung von a priori/a posteriori und der *metaphysischen* Unterscheidung von notwendig/kontingent. Auf diese Weise könne ein Urteil eine kontingente Wahrheit ausdrücken und trotzdem a priori gewusst werden; ebenso könne ein Urteil eine notwendige Wahrheit ausdrücken und trotzdem nur a posteriori gewusst werden. Weil für Kripke ein Urteil genau dann a. ist, wenn es notwendig und a priori ist, könne es auch s. Urteile a priori geben.

3 Zum Stand der Forschung

Die zwei oben genannten Definitionsweisen aus Kants vorkritischen Schriften (einen allgemeinen Begriff neu konstruieren vs. einen allgemeinen Begriff rekonstruieren) entsprechen zwei Arten des Schlussfolgerns bzw. Argumentierens (\uparrow Argumentation): s. oder streng wissenschaftliches Schlussfolgern einerseits und a. oder philosophisches Schlussfolgern andererseits. Beth und J. Hintikka haben gezeigt, dass

ein auf die Mathematik beschränktes s. Schlussfolgern als das Erzeugen formaler \uparrow Beweise rekonstruiert werden kann, v. a. solcher Beweise, in denen neue Individuenkonstanten eingeführt werden. A. Schlussfolgern wird von Hintikka als Erzeugen formaler Beweise rekonstruiert, die solche Konstanten nicht einführen, während Beth es (vielleicht zutreffender) als das informelle, heuristische Schlussfolgern rekonstruiert, das dem s. Schlussfolgern vorausgeht.

Die Beth-Hintikka-Interpretation des s. Schlussfolgerns kann erklären, warum Kant mathematische Urteile als s. a priori bezeichnet: Zwar wird in ihnen ein neuer Terminus eingeführt (das macht sie zu s. Urteilen), der Beweis selbst aber erweist die Urteile als notwendig wahr (und damit als a priori). Kants Doktrin, dass es neben a. Wahrheiten a priori und s. a posteriori auch s. Wahrheiten a priori gibt, wird durch diese Interpretation verständlicher.

L. Shabel entwickelt eine eher historische Perspektive auf den s. Charakter der Mathematik, gestützt auf eine Untersuchung der mathematischen Praxis in den mathematischen Handbüchern von Ch. Wolff. Die Analyse einer Aufgabe aus diesen Handbüchern zeigt, wie Algebra sich immer auf die Lösung geometrischer Aufgaben bezieht. Demgemäß braucht Kant, Shabels Interpretation zufolge, außer der geometrischen und arithmetischen Konstruktion für die Algebra keinen separaten Begriff der symbolische Konstruktion.

Eine andere Analyse, die Licht auf die Natur des Begriffs ‚s. a priori‘ wirft, stammt von W. R. de Jong, der argumentiert, dass die Unterscheidungen in a./s. und a priori/a posteriori auf Porphyrius’ Theorie der Prädikabilien zurückgehen. Das Prädikat eines s. Ausdrucks a priori erscheint dann als eine Eigenschaft oder Proprium des Subjektbegriffs während die Genus-Species-Relation das Subjekt-Prädikat-Verhältnis von a. Urteilen erklärt. R. L. Anderson legt eine vergleichbare Interpretation vor und erläutert, warum Kant arithmetische Urteile als s. ansehen musste. Die Auslegung von a. Urteilen als ein Genus, das in einer Species enthalten ist, schließt arithmetische Urteile aus, weil die Eigenschaften von \uparrow Zahlen implizieren, dass Zahlen nicht der Genus-Species-Struktur entsprechen können.

Anderson, R. Lanier, 2004, It Adds Up After All: Kant’s Philosophy of Arithmetic in Light of the Traditional Logic. In: Philosophy and Phenomenological Research, 69. – Beth, 1956–1957, Über Lockes ‚Allgemeines Dreieck‘. In: Kant-Stud. 48. – Beth, 1959, The Foundations of Mathematics, Amsterdam. – Bolzano, B., 1810, Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik. In: Early mathematical works, Prague. (Transl. in: Russ, S., 2004, The mathematical works of Ber-

nard Bolzano, Oxford.) – Bolzano, B., 1837, Wissenschaftslehre. In: Bernard Bolzano-GA, Bd. 11–14, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Carnap, R., 1952, 1956, Meaning Postulates. In: Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago – Hintikka, J., 1973, Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic, Oxford. – Hintikka, J., 1974, Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology, Dordrecht/Boston. – Jong, W. R. de, 1995, Kant's Analytic Judgements and the Traditional Theory of Concepts. In: J. of the Hist. of Phil. 33. – Kant, I., 1764, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. In: Kants WW, ATA, Berlin 1968 (AT), Bd. II. – Kant, I., 1781, Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl./A). In: Kants WW, ATA, Bd. IV. – Kant, I., 1787, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl./B). In: Kants WW, ATA, Bd. III. – Kant, I., 1800, Logik. In: Kants WW, ATA, Bd. IX. – Kripke, S. A., 1972, 1980, Naming and Necessity, Oxford (dt. 1981, Name und Notwendigkeit, Pft./M.). – Peijnenburg, J., 1994, Formal Proof or Linguistic Process? Beth and Hintikka on Kant's Use of 'Analytic'. In: Kant-Stud. 85. – Putnam, H., 1962, It ain't necessarily so. In: J. of Phil. 59. – Shabel, L., 1998, Kant on the Symbolic Construction of Mathematical Concepts. In: Stud. Hist. Phil. Sci. 29. – Quine, W. V. O., 1953, Two Dogmas of Empiricism. In: From a Logical Point of View. Cambridge (MA). – Tonelli, G., 1976, Analysis and synthesis in XXVIII th century philosophy prior to Kant. In: Archiv für Begriffsgeschichte, 20.

¹ KrV A 6/B 11. – ² Ebd. – ³ A 151/B 190. – ⁴ Tonelli 1976, 179. – ⁵ AA IX:149. – ⁶ Bolzano 1810, Beyträge 81; Bolzano 1837, Wissenschaftslehre 52/§12. – ⁷ Ebd. 83/§148. – ⁸ Ebd. 337/§197. – ⁹ AA XVI:670–674; XXIV:667; XX:322.

Johan Blok/Jeanne Peijnenburg

Analytische Ethik ⇒ Ethik, analytische

Analytische Philosophie – 1 *Zum Begriff.* Die Analytische Philosophie (APh.) beginnt mit der Idee, dass vor der Beantwortung von Fragen deren Bedeutung klar sein sollte. Gibt es «Grunchies» wirklich? Darf man sie «tröffeln»? Sind sie nicht «grummelig»? Bei diesen Fragen herrscht, wie jeder sieht, Klärungsbedarf. Ein solcher Bedarf besteht der APh. zufolge auch bei philosophischen Fragen – auch wenn das nicht sofort jedermann sieht. Als Orientierungsbasis für die nötige Klärung kommen naturgemäß nur Bereiche in Betracht, die nicht ihrerseits (oder wenigstens nicht in gleichem Maße) einer Klärung bedürftig sind. Welche sind das? Dies wird unterschiedlich gesehen. Der Normal-Sprachen-Zweig der APh. (↑Philosophie der normalen Sprache) orientiert sich, nicht überraschend, an der normalen ↑Sprache, der Ideal-Sprachen-Zweig an einer künstlichen (speziell: logischen) Sprache; demgegenüber hofft der in der ↑Philosophie des Geistes und in den mit ihr verwandten Gebieten neuerdings vorherrschende kognitive Zweig eher auf eine irgendwie kognitions-theoretisch vermittelte Klärung *en passant*.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Die Leitfigur des Idealsprachen-Zweigs war B. Russell. Dessen ↑Erklärung von Kennzeichnungsausdrücken lieferte das Standardmodell dafür, wie logische Analyse funktioniert. Sei K ein Kennzeichnungsausdruck, so ist der Satz (A) «a ist K» zwar, oberflächlich betrachtet, von der gleichen Form wie der Satz «a ist lustig». Aber das täuscht: (A) besagt nämlich laut Russell soviel wie: (A') «Es gibt ein x, das die K-Eigenschaft hat; und für alle y gilt: wenn y die K-Eigenschaft hat, dann ist y mit a identisch.» Erst in (A') – genauer: in dessen logischer (hier nicht angeführter) Formalisierung (A*) – zeigt sich, was in (A) alles versteckt ist. Die logische Analyse macht das Versteckte explizit, indem sie den umgangssprachlichen Satz (A) in den formalsprachlichen Satz (A*) transformiert. (Der gleiche Trick, anstatt bei der Oberflächenform bei der logischen Tiefenstruktur der Sprache anzusetzen, steckte übrigens auch hinter Chomskys späterer Revolution der Linguistik.) Russells Zielsprache war einfach: Prädikatenlogik (↑Logik) plus ↑Identität. Die gleiche Zielsprache lag auch Wittgensteins *Tractatus* zugrunde, dem philosophisch einflussreichsten Werk der ideal-sprachlichen Richtung.

Logische Analysen sind Transformationen von ↑Sätzen aus einer Sprache L in solche der Zielsprache L*. Sind das bloß Übersetzungen? Spitzen sie das, worum es jeweils gehen soll, nicht auch gelegentlich – und zwar zu Recht – zu? Und gibt es nicht verschiedene Arten der Zuspitzung, lies: Präzisierung? Diese Fragen wurden in der APh. leider zu lange und zu oft offen gelassen. Infolge mangelnder Alternativen (divergierender Zielsprachen) stellten sich diese Fragen lange Zeit einfach nicht.

Für Russell wie für den Wittgenstein des *Tractatus* hatte die logische Analyse eine Basis, hinter die man nicht weiter zurück kann: Es gibt gewisse nicht weiter analysierbare Sätze (Elementarsätze), und diese sind die Analyse-Basis für alle anderen Sätze: Alle Nicht-Elementarsätze sind Wahrheitsfunktionen von Elementar-Sätzen. Wäre dem so, so würde sich die Frage, wie Sprache sich auf die Welt beziehen kann (↑Referenz), auf die Frage reduzieren, wie Elementarsätze einen solchen Bezug haben können. Wittgensteins Antwort auf diese Frage war seine berühmte Bildtheorie: Elementarsätze bestehen aus Namen, die Dinge in der Welt vertreten; und deren Beziehungen im Satz entsprechen den Ding-Beziehungen in einem ↑Sachverhalt (= bilden letztere ab in dem sehr abstrakten Sinne von: sind strukturgleich). Diese Ideen zusammen ergeben die von Russell treffend so genannte Position des logischen Atomismus.

2.2 Die Realität in der Logik sieht anders aus. Nicht alle Nicht-Elementarsätze sind Wahrheitsfunktionen der elementaren. Sei * ein Modaloperator, so steht bzw. fällt mit der ↑Wahrheit/Falschheit von A in der Regel nicht auch schon die von *(A). Ist A wahr, so kann z. B. trotzdem Notwendig-A falsch sein. Gleiches gilt für alle sog. intensionalen Kontexte. Intensionale Logiken (das sind solche, die diesen Kontexten gerecht werden) gibt es in ausgearbeiteter Form erst seit den 1950er Jahren. Deren Grundgedanke, nicht nur auf ↑Extensionen (Dinge, Mengen von Dingen und Wahrheitswerte) zu rekurrieren, sondern auch auf ↑Intensionen (Extensionen in Abhängigkeit von möglichen ↑Welten), war zwar – man denke nur an Leibniz – keineswegs neu, wurde in den intensionalen Semantiken dieser Logiken aber doch erstmals systematisch präzisiert. Der weite Bereich der mit diesen ↑Semantiken konstruierbaren Philosophischen Logiken (z. B. der verschiedenen ↑Modallogiken, der Konditionallogik, der ↑epistemischen Logik, der Wollenslogik, der Handlungslogik etc.) ist bzw. wäre seitdem so etwas wie der ideale Kernbereich der Aph. Dort waren in den letzten Jahrzehnten die größten Fortschritte zu verzeichnen; und von dort gingen auch die wichtigsten Anstöße für die anderen Bereiche aus. Seitdem kann man *cum grano salis* sagen: Aph. *at its best* – das ist bzw. wäre heute: Philosophische Logik plus deren Anwendung – eine kritische Anwendung, versteht sich.¹

Aber auch im Bereich der extensionalen Logik sind zahlreiche Neuerungen zu verzeichnen. Die klassische zweiwertige Logik wurde um mehr-(drei-, vier-, n-)wertige Logiken (↑Logik, mehrwertige) erweitert; sog. freie Logiken (bei denen auch Namen verwendet werden dürfen, denen kein Gegenstand als Namensträger zugeordnet ist) und weitere sog. alternative Logiken wurden und werden entwickelt. Neue nicht-klassische Logiken werden mit Sicherheit auch weiterhin entdeckt bzw. erfunden werden. Solange es in der Aph. Leute mit Phantasie gibt, wird es auch neue Logiken geben.

Die Logik ist heutzutage also ein sehr weites und vielfältiges Gebiet. Entsprechend weit und vielfältig ist das, was heute als logische Analyse zählt. Es gibt nicht mehr die Zielsprache, vielmehr eine ganze Palette unterschiedlicher Sprachen. Und wer mit der Auswahl immer noch nicht zufrieden ist, dem steht es frei, sie durch die Konstruktion zusätzlicher Alternativen zu erweitern. Ein logischer Analytiker ist heute sehr viel freier als zu Beginn der Aph.; und von daher erklärt sich auch, warum die Frage, welche der verfügbaren (bzw. konstruierbaren) Zielsprachen für welche Zwecke die beste ist, in den Diskussionen der

Aph. zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Zudem ist keines der verschiedenen Logiksysteme sakrosankt; jedes hat seine Nachteile. Es wäre völlig falsch zu erwarten, dass die somit notwendig gewordene Debatte um die Pros und Contras bezüglich der diversen Systeme jemals ein Ende finden könnte. Für die Offenheit der Debatte sorgt schon allein die Tatsache, dass Abwägungen der verschiedenen Logiken mit zahlreichen nicht-nur-logischen Fragestellungen engstens verknüpft sind. Sprachphilosophische, metaphysische, ontologische, erkenntnis- und allgemein kognitionstheoretische Aspekte kommen ins Spiel, sobald man die diversen Logiken nicht nur als formale Systeme intern betrachtet, sondern jeweils die Frage nach deren Adäquatheit (in Ansehung der genannten Aspekte) stellt. Und das sollte man bei jeder Logik-Anwendung tun.

2.3 Die wichtigste Figur des normal-sprachlichen Zweigs der Aph. war – neben dem Vorläufer G. E. Moore und G. Ryle – der spätere Wittgenstein. Dieser verfolgte mit seiner Philosophie (speziell in den *Philosophischen Untersuchungen*) mehrere Ziele. (i) die Destruktion gewisser Grundannahmen des logischen Atomismus und verwandter sprachtheoretischer Positionen; (ii) die Konstruktion einer adäquateren Auffassung vom Funktionieren von Sprache; und (iii) – mit dem zweiten Ziel zusammenhängend – die Entwicklung einer Therapie, die gegen die typischen Philosophenverwirrungen helfen soll.

Der Grundgedanke hinter Wittgensteins Untersuchungen – und das gilt für die Philosophie der normalen Sprache insgesamt – war ein ganz simpler: ↑Bedeutung = Gebrauch. Allein damit war, noch vor jedem Versuch, diese Gleichung auszubuchstabieren, gegenüber allen abbildtheoretischen Semantiken ein radikaler Perspektivenwechsel vollzogen. Wie sich die Syntax mit den Relationen zwischen den (Teilen von) ↑Zeichen befasst, so befasste sich die Semantik bis dato mit den Relationen zwischen Zeichen und Welt. Was Zeichen-Benutzer tun, wenn sie Zeichen benutzen, das zu erklären war die Aufgabe der sog. ↑Pragmatik. Mit der Bedeutung = Gebrauch – Gleichung dreht sich das Verhältnis zwischen Semantik und Pragmatik um. Ja, mehr als das: Pragmatik wird zur Basis der Semantik.

Wie Zeichen und Wörter und Sätze erst durch ihre Einbettung in diverse Kontexte Bedeutung erhalten und (was auf dasselbe hinausläuft) für uns nur vor dem Hintergrund der Kontexte verstehbar sind (↑Kontextualismus), hat Wittgenstein anhand zahlreicher (vereinfachter) Beispiel-Situationen (↑Sprachspielen) vorgeführt. Die aus diesen Konstruktionen zu ziehenden ↑Schlüsse überließ er

meist uns. Das war in doppelter Weise geschickt: Zum einen lieferte er mit seinen Beispielen scheinbar wirklich nur das, was er mit seinem Philosophieren erklärtermaßen liefern wollte: eine Denk-Methode, die jeder, der sie einmal durchschaut hat, auch auf neue Fälle (des Testens philosophischer Thesen) anwenden kann. Und es verstrickt alle, die die von ihnen gezogenen Schlüsse auch veröffentlichen, in die endlose Debatte darüber, ob das wirklich die (auch nach Wittgensteins Meinung) richtigen Schlüsse sind oder nicht. Die Wittgenstein-Exegese gehört unter den Branchen der Philosophie des 20. Jh. zweifellos zu denen mit der höchsten Wachstumsrate.²

2.4 Theorienverzicht war die stärkste Medizin, die Wittgenstein dem Philosophen verordnete. Nicht alle haben sie geschluckt. Besonders renitent zeigte sich der Oxforder Sprachtheoretiker J. L. Austin, der Erfinder der \uparrow Sprechakttheorie. Austin fand in der \langle Bedeutung = Gebrauch \rangle -Gleichung die rechte Seite nicht weniger klärungsbedürftig als die linke – und legte in *How to Do Things with Words* (1962) auch gleich einen ersten Klärungsversuch vor, den dann sein Schüler J. R. Searle systematisch ausgebaut hat. Wer z. B. heute den Satz «Heute ist der 1. Mai» äußert – was macht der? Fast die ganze frühere Sprachphilosophie hätte sich hier mit der Antwort «Behaupten, dass heute der 1. Mai ist, was denn sonst?» zufrieden gegeben – und damit schlicht übersehen, dass diese Äußerung sehr viel mehr sein kann: z. B. eine Erinnerung daran, dass die Miete fällig ist; eine Erklärung dafür, warum gerade ein Feuerwerk abgebrannt wird; die Bitte eines Bettlers um ein diesem Festtag angemessenes Almosen etc. – je nach den Umständen. Die Austin/Searlesche Sprechakttheorie war der Versuch, in all diese Dinge (samt der jeweiligen Umstände) etwas Ordnung zu bringen: Sie zielte auf eine \uparrow Klassifikation der (von Austin) so genannten illokutionären Akte ab. Das war – gegenüber Wittgenstein, der auf die Frage, wie viele derartige \langle Dinge \rangle es gäbe, sinngemäß bloß ein \langle Viele; unendlich viele \rangle parat gehabt hatte – ein Fortschritt. So sahen das jedenfalls Searle und alle anderen Sprechakttheoretiker.

Trotzdem war dieser Fortschritt in Sachen Pragmatik mit einem Rückschritt verbunden, und zwar in Hinsicht der pragmatischen Semantik. Die klassische Sprechakttheorie (die Austins und Searles) interessierte sich wirklich nur für das, was man mit Wörtern bzw. Worten tun kann – mit Wörtern mit einer schon vorausgesetzten Bedeutung. Was diese Bedeutung ausmacht – dieses zentrale Thema einer

pragmatischen Semantik war so gar nicht mehr formulierbar.

2.5 Hier sprang H. P. Grice mit einem ganz andersartigen Ansatz in die Bresche. Dessen Programm bestand aus drei Schritten: (i) Zuerst erkläre man einen allgemeinen Begriff des \uparrow kommunikativen Handelns auf der Basis allgemeiner handlungstheoretischer Termini (wie z. B. Tun, Glauben und Wollen); und dann (ii) erkläre man die reguläre, konventionale und schließlich sprachliche Bedeutung von Ausdrücken durch Rekurs auf die mit deren Äußerungen verbundenen Standardabsichten; und schließlich (iii) erkläre man auch noch, was es heißt, etwas mittels der Äußerung von sprachlichen Ausdrücken indirekt zu kommunizieren (etwas zwischen den Zeilen zu sagen). Schon bei Schritt (i), der Allgemeinen Theorie des kommunikativen Handelns, zeigt sich der Unterschied zur Sprechakttheorie. Grices Ansatz ist intentionalistisch; der Ansatz der Sprechakttheorie war (anfangs) ausschließlich regelorientiert. Diese Verschiedenheit spiegelt eine tiefere wider: nämlich die zwischen solchen \uparrow Handlungstheorien, deren Grundbegriffe nur auf konkrete Akte anwendbar sind, und solchen, deren Basisbegriffe auf Handlungs-Typen bezogen sind. Welcher dieser beiden Ansätze auf welchen Gebieten welche Vor- und Nachteile hat, diese Frage bestimmt einen Großteil der laufenden Diskussionen um die \langle richtigen \rangle Grundlagen der Kommunikations-, Bedeutungs- und Sprachtheorie. Verknüpft sind diese Diskussionen mit all den Schwierigkeiten, die bereits aus dem Streit um den sog. \uparrow methodologischen Individualismus bekannt sind.

Teil (i) der Griceschen Theorie ist mit epistemisch-logischen, Teil (ii) mit spieltheoretischen Mitteln in zwischen präzisiert³; eine sprechakttheoretisch fundierte Semantik als Alternative haben von Savigny (1983) und dann Brandom (1994) vorgelegt. Ein Vergleich zwischen intentionalistischem vs. regelianistischem Ansatz steht aber immer noch aus. Ebenso eine Explikation von Grices Schritt (iii), der (deshalb nur im Sinne eines Vorgriffs so bezeichneten) Theorie der Konversationsimplikaturen (\uparrow Implikatur). Auch die pragmatischen Semantiken kann man heute (nach der in (2) oben geschilderten Entwicklung der intensionalen Logiken) mit formalen Mitteln präzisieren, und man tut dies auch. Die Umgangssprache hat in der APH. daher heute zwar oft noch immer das erste Wort, aber fast nirgendwo mehr das letzte. Das macht die früher geläufige und oben zu Darstellungszwecken genutzte Unterscheidung zwischen diesen zwei Zweigen der

Aph. inzwischen beinahe obsolet. Diese Feststellung trifft natürlich nur für die Problembereiche zu, die sich durch den Einsatz von Logiken heutzutage klären lassen. Das sind aber bei weitem nicht alle.

2.6 Eine weitere Quelle der Aph. waren die wissenschaftstheoretischen Arbeiten aus dem Wiener Kreis (u. a. mit M. Schlick, O. Neurath und F. Waismann, ↑Empirismus, logischer) und verwandter Zirkel u. a. in Berlin (H. Reichenbach) und Prag (R. Carnap). Gemeinsam war ihnen das Bestreben, die Rolle der Philosophie im Zusammenhang mit den empirischen ↑Wissenschaften zu klären. Die Tendenz war klar anti-metaphysisch. Eines der Hauptinteressen galt der Abgrenzung sinnloser Sätze von sinnvollen (insbes.: empirischen), wobei das sog. Verifikationskriterium (↑Verifikation) der Bedeutung eine wesentliche Rolle spielte; ein weiterer Schwerpunkt war der Versuch, die angenommene Einheit der Wissenschaften (↑Einheitswissenschaft) an einem für alle Wissenschaften geltenden einheitlichen Erklärungsmodell (dem Modell der deduktiv-nomologischen ↑Erklärung und dessen induktiv-statistischen Varianten) festzumachen. Das beste Paradigma für Arbeiten aus der Anfangszeit dieser wissenschaftstheoretischen Komponente der Aph. ist R. Carnaps *Der logische Aufbau der Welt*. Dort wird exemplifiziert, wie begriffliche Theorienreduktionen vonstatten gehen könnten; und schon der Titel macht die enge Verbindung zu den in (2) skizzierten Logik-Ansätzen deutlich.

In der Frühzeit der analytischen ↑Wissenschaftstheorie ließen sich die meisten Arbeiten von Überlegungen aus der Metamathematik inspirieren. Eine axiomatisch formulierte Theorie (eine axiomatische Logik) war dabei das dominante Modell.

Für den Wiener Kreis wie auch für die anderen genannten Zirkel bedeutete die Herrschaft des Nationalsozialismus das Ende: das Ende an den genannten Orten, nicht das Ende der Wirksamkeit. Führende Vertreter (darunter auch Carnap) konnten sich in die USA retten; und von dort aus verbreitete sich diese Richtung dann fast über die ganze westliche Welt – mit England, Australien und Neuseeland sowie Skandinavien als Schwerpunkten. (Von größter Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaftstheorie im Nachkriegsdeutschland war Wolfgang Stegmüller, ab 1958 Professor in München. Dessen ab 1969 erschienenes opus magnum *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie* umfasste den Stoff und ersetzte für viele die Lektüre ganzer Bibliotheken.)

3 Einzelprobleme

3.1 Die Trennung zwischen analytischen Sätzen/Aussagen einerseits und synthetischen (↑analytisch/synthetisch) andererseits war in der Aph. lange Zeit so etwas wie eine Selbstverständlichkeit, nahezu ein Dogma. 1951 wurde dieses Dogma durch W. V. O. Quine gekippt. Das war einer der wichtigsten Wendepunkte in der Aph. Man kann ihn verschieden interpretieren. Wer meint, für die Aph. sei dieses Dogma (als Dogma) notwendig gewesen, wird Quines Beitrag als Beginn des Verfalls ansehen. (Diese Variante wählen natürlich alle, die der Aph. ohnehin nicht wohlwollend gegenüber stehen). Wer die Aph. nicht auf dieses Dogma festnagelt, dem steht es frei, auch diese Entdogmatisierung als Fortschritt zu sehen. Man kann mit der analytisch-synthetisch-Unterscheidung auch völlig undogmatisch weiterarbeiten. Sie ist nichts weiter als eine von uns vorgenommene Setzung, auf deren Explikationsvorteile wir nicht verzichten sollten. Schließlich hat auch nach Quines Dogmensturz kein vernünftiger Mensch auf die (aus eben solchen Setzungen resultierende jeweilige) Logik verzichtet, auch nicht Quine. (Ohnehin war Quines Dogmenzerstörung weniger radikal, als sie zunächst erschien: In modifizierter Form taucht die analytisch-synthetisch-Distinktion als Unterschied zwischen Kern und Peripherie eines Systems wieder auf.) Mit der Destruktion der analytisch-synthetisch-Unterscheidung war auch die (des Redens bezüglich) der Bedeutungen von Sätzen (und deren Teilen) verknüpft. Seitdem teilen viele den sog. Bedeutungsskeptizismus. Man kann aber auch diesen als Vorteil sehen: Spätestens jetzt ist klar, dass Bedeutungen idealisierte Konstrukte sind – ↑Idealisierungen, die, wenn sie als solche durchschaut sind, zahlreiche Vorteile haben.

3.2 Das Interesse der analytischen Wissenschaftstheorie war anfangs ausschließlich auf die synchronen Aspekte wissenschaftlicher Theorien fixiert. Das änderte sich mit den Arbeiten von T. Kuhn (1962). Was ein ‚Paradigmenwechsel‘ ist, meint seitdem in der Philosophie bei uns jeder zu wissen (↑Paradigma). Der entsprechende Paradigmenwechsel in der Wissenschaftstheorie selbst bewirkte, dass nun auch diachrone Betrachtungen angestellt werden und so die dynamischen Aspekte von Theorien in den Blick kommen. Den nächsten Schritt machte J. Sneed (*The Logical Structure of Mathematical Physics*, 1971). Der Begriff einer empirischen ↑Theorie lässt sich mit den Mitteln der Mengenlehre in seiner ganzen Komplexität erfassen; verschiedene Arten von intertheoretischen Relationen können nun genau identifiziert werden, insbes. die diachronischen Theorien-Aspek-

te. Den Durchbruch schaffte dieser neue Ansatz dank Stegmüllers *Theorienstrukturen und Theoriedynamik* (1973). Das dort entworfene Programm einer strukturalistischen Wissenschaftskonzeption lieferte einen Rekonstruktionsrahmen, mit dem sich physikalische Theorien genauso analysieren lassen wie *Das Kapital* von Karl Marx.⁴

3.3 Die Entwicklungen in der Logik wie in der Wissenschaftstheorie verlaufen naheliegenderweise meist konvergent. Die Dynamisierung logischer Betrachtungen (insbes. im Rahmen der epistemischen Logik) hat in der Dynamisierung der Wissenschaftstheorie ihr Spiegelbild. Parallelen gibt es aber auch zur oben skizzierten Entwicklung der ↑Sprachphilosophie. Die dort eingetretene pragmatische Wende (weg von reiner Syntax und einer nur an dieser orientierten Semantik) ist ebenso ein Kennzeichen der neueren Wissenschaftstheorie. Und das wiederum verstärkt die Rezeption derjenigen Vorläufer der APh., die dem ↑Pragmatismus von Dewey und Peirce nahe standen. Und das ist wiederum nur eine Komponente in dem derzeitigen Trend zur Historisierung der APh.

Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie – innerhalb dieser Trias bewegte sich noch bis Ende der 1980er Jahre in der APh. nahezu alles. Die meisten Arbeiten aus den anderen Bereichen der APh. lassen sich bis dahin mehr oder weniger als Anwendungen und Ergänzungen von und zu Resultaten aus dieser Trias verstehen.

3.4 So war z. B. die ↑analytische Ethik lange Zeit fast ausschließlich auf die ↑Metaethik beschränkt, und diese hat *per definitionem* die Klärung der (Logik der) moralischen Begriffe und der verschiedenen Begründungsformen moralischer ↑Urteile zum Ziel. Der bedeutendste und einflussreichste Vertreter der durch ihn geradezu definierten Phase der analytischen Ethik war R. M. Hare. Ethik, so Hare, ist nichts anderes als Metaethik in ihrer um Tatsachewissen ergänzten Anwendung auf praktisch-ethische Probleme.

Die analytische Ethik ist zwar gegenüber den unterschiedlichen Typen normativer Ethiken (wie z. B. ↑Tugendethiken, ↑Pflichtenethiken, vertragstheoretischen und Folgen-Ethiken) neutral; der v. a. in der angelsächsischen Tradition verankerte ↑Utilitarismus ist in ihr aber bis heute dominant, wengleich mit abnehmender Tendenz. Hare glaubte, den sog. Präferenz-Utilitarismus (wonach unter dem auf ein Individuum a bezogenen ↑Nutzen nichts anderes als der Grad der Erfüllung der Präferenzen von a zu verstehen ist) direkt aus den beiden Grundeigenschaf-

ten moralischer Urteile ableiten zu können: aus deren Präskriptivität plus Universalisierbarkeit (weshalb Hares Position auch als universeller Präskriptivismus bezeichnet wird). Die bekanntesten Vorläufer von Hare waren G. E. Moore und C. L. Stevenson.

Auch die analytische Ethik hatte ihre Wende. *A Theory of Justice* (1972) von John Rawls wurde von vielen als eine ungeheure Befreiung empfunden: Nach jahrzehntelanger Fixierung auf die Metaethik endlich wieder inhaltliche normative Debatten? (Diese geläufige Einschätzung ist aber unfair: Schon bei Hare galt als bester Test für eine ethische Theorie deren Relevanz für die ↑Praxis; und er hatte seine eigene Theorie diesem Test permanent unterzogen – und zwar öffentlich.) Rawls Vertragstheorie der Gerechtigkeit hat weit über die Philosophie hinaus Furore gemacht.

In anderer Weise gilt dies auch für einige Debatten aus der Praktischen Ethik, in denen sich Vertreter der APh. in den letzten Jahren besonders – und ihrem Selbstverständnis entsprechend mitunter auch klar und deutlich – hervorgetan haben. Peter Singers Praktische Ethik, ein Beispiel guter angewandter analytischer Ethik (↑Angewandte Ethik), entfachte in den deutschsprachigen Ländern einen Sturm der Entrüstung; wie kräftig sich philosophische Klarheit und öffentliche Akzeptanz beißen können, wurde in diesem Kontext den meisten analytischen Philosophen wohl erstmals bewusst. Der Streit um die Praktische Ethik machte den alten Streit um die Rolle der Philosophie in der modernen Welt aktuell.

3.5 Weniger umstritten sind die Beiträge der APh. zur ↑Ästhetik; diese imitierten meist einfach die Entwicklungen in der analytischen Ethik. Die Metaästhetik untersucht die verschiedenen Funktionen bzw. logischen Strukturen des ästhetischen Diskurses. Das bedeutendste Werk in dieser Disziplin ist bislang N. Goodmans *The Languages of Art* (1968). Die Eigentümlichkeiten des religiösen Diskurses werden im Rahmen der analytisch betriebenen ↑Religionsphilosophie untersucht, deren Zentralthema das Pro und Contra bezüglich der Existenz Gottes ist. Paradigmatisch für die APh. der Religion sind die Beiträge von R. Swinburne und J. L. Mackie.

3.6 Ein weiteres Zentrum der APh., in dem die Entwicklungsstränge verschiedener Themenbereiche konvergieren, ist die analytische Handlungstheorie. Man kann diese als den Kernbereich der mit den Methoden der APh. betriebenen Praktischen Philosophie ansehen.⁵ Sie ist zum einen die Metatheorie zu den verschiedenen inhaltlichen (empiri-

schen, normativen und rationalen) Handlungstheorien; das heißt: Sie klärt und präzisiert die wichtigsten handlungstheoretischen Grundbegriffe (wie z. B. Tun, Glauben, ↑Wollen, Beabsichtigen etc.) und die verschiedenen Begründungs-, Erklärungs- und Rechtfertigungsfunktionen der in den diversen Handlungstheorien aufgestellten Gesetze bzw. ↑Prinzipien. Einer der Hauptrenner in diesem weiten Feld war und ist das Problem der Unterscheidung zwischen dem (naturwissenschaftlichen) Erklären und dem (auf einen zu erfassenden Sinn abhebenden) Verstehen von Handlungen und deren Produkten. Die wichtigsten Autoren sind hier, neben Wittgenstein, G. H. von Wright und D. Davidson. Allergrößten Einfluss hatte die als handlungstheoretischer Vorläufer der späteren Philosophie des Geistes anzusehende Arbeit *The Concept of Mind* (1949) von G. Ryle. Zum anderen behandelt die analytische Handlungstheorie das, was früher als Metaphysik der Handlung bezeichnet wurde: traditionell-philosophische Fragen wie die nach der ↑Willensfreiheit, nach der Möglichkeit des (Wissens vom bzw. des Zugangs zum) Fremdpsychischen, nach dem ↑Leib-Seele-Zusammenhang etc.

3.7 In den meisten Debatten in der Handlungstheorie wird inzwischen auf das Modell des rationalen Handelns rekurriert, das (sofern es um die Handlung eines Einzelnen geht) im Rahmen der rationalen ↑Entscheidungstheorie mithilfe quantitativer Nutzens- bzw. (subjektiver) Wahrscheinlichkeits-Begriffe präzisiert ist. Dabei spielt (für sog. Entscheidungssituationen unter Risiko) das Kriterium von Bayes eine wesentliche Rolle, wonach eine Entscheidung/Handlung genau dann rational ist, wenn ihr Erwartungswert des ↑Nutzens (d. h.: die Summe der mit der jeweiligen Wahrscheinlichkeit gewichteten Nutzenswerte ihrer verschiedenen Folgen) maximal ist. Dieser Ansatz wurde im Rahmen der ↑Spieltheorie für Entscheidungen mehrerer Agenten verallgemeinert.⁶

Heute dürfte es keinen guten APh.-Vertreter geben, der, wenn er in der Handlungstheorie arbeitet, nicht auf das Präzisierungsinstrument der Entscheidungs- bzw. Spieltheorie zurückgreift. Das gleiche gilt auch für viele Bereiche der Ethik und der ↑Sozialphilosophie – ja für fast alle philosophische Disziplinen. Zum Beispiel hat D. Lewis durch spieltheoretische Mittel Konventionsbegriffe erfasst, die auch sprachtheoretisch (für eine Präzisierung einer präferenztheoretischen Variante der pragmatischen Semantik) relevant sind. Das Instrument der Entscheidungs- bzw. Spieltheorie gehört in der APh. genauso zum Handwerkszeug wie die diversen Logi-

ken. Problem-Favorit ist, schon in jedem Anfängerkurs, das sog. Gefangenendilemma (↑Spieltheorie). Entscheidungs- und Spieltheorie sind auch Instrumente in zahlreichen Fächern außerhalb der Philosophie; primär natürlich in dem Fach, aus dem diese Instrumente stammen: der Nationalökonomie. Je nach Tiefe der Fragestellung gehen Beiträge aus diesen Fächern und solche aus der APh. mitunter fast ununterscheidbar ineinander über. Insofern haben Vertreter der APh. in Sachen Interdisziplinarität bezüglich der betreffenden Fächer meist keine Probleme.

3.8 Von Anfang an interdisziplinär orientiert ist die neuere ↑Philosophie des Geistes. Diese arbeitet zwar auch an den (in 3.6) schon angeführten Problemen der alten Metaphysik des Handelns weiter; falls jemand nach einem philosophischen Paradigmenwechsel suchen sollte: hier ist einer. Leitdisziplin in der Philosophie des Geistes ist nicht mehr die Bedeutungs- bzw. Sprachtheorie, sondern die sog. ↑Kognitionstheorie. Aber nicht nur dort: Denn die Philosophie des Geistes ist selbst zur Leitdisziplin der APh. geworden, und zwar naheliegender Weise: Mit der Pragmatisierung der sprachphilosophischen Semantik und der Wissenschaftstheorie rückten in der APh. die diversen Begriffe der Handlungstheorie selbst in diesen Disziplinen der theoretischen Philosophie ins Zentrum. In der Praktischen Philosophie waren sie ohnehin seit je dort. Die in Form der Entscheidungs- und Spieltheorie präzisierten Rationalitätstheorien (↑Rationalität) basieren auf den gleichen Grundbegriffen. Von einem Verständnis dieser Begriffe hängt also in fast allen Disziplinen der Philosophie fast alles weitere ab. Wie könnte da die APh. eben diese Begriffe nicht wichtig nehmen? Analysiert und expliziert wurde diese in der APh., wie gesagt, auch schon vor der kognitionswissenschaftlichen Wende. Aber erst mit dieser (d. h. mit dem Entstehen der verschiedenen Kognitionswissenschaften) wird ein alter Traum realisierbar: der der Naturalisierung des Geistes (↑Naturalismus). Das glauben jedenfalls viele Vertreter der APh., die es jetzt in Zusammenarbeit mit den diversen Kognitionswissenschaften auch näher wissen wollen. Was das Forschungsprojekt einer Naturalisierung des Geistes überhaupt bedeutet, was an ihm dran ist, welche Folgerungen zu ziehen wären, wenn es erfolgreich sein sollte, das sind die Fragen, die derzeit fast alle Debatten in der Philosophie des Geistes – und indirekt damit auch fast alle anderen – beherrschen. (Zentralthemen sind: Was ist ↑Bewusstsein? Was ↑Intentionalität? Was heißt und gibt es überhaupt mentale Verursachung? Funktioniert der ↑Geist wie ein Com-

puter? Könnte er selbst einer sein? Wenn wir was denken, wovon hängt es ab, was? Nur vom ↑Denken selber? Oder auch von der Welt?) Hierzu wird am meisten geforscht; in diesem Gebiet ändert sich innerhalb kürzester Zeit am meisten; von hier aus, so heißt es, dürften die nächsten Kognitions- und vielleicht auch gar Philosophie-Revolutionen ausgehen. Die zurzeit einflussreichsten philosophischen Mitspieler in diesem Wettrennen sind P. M. und P. S. Churchland, D. Dennett, J. A. Fodor, H. Putnam und J. R. Searle.⁷

3.9 Wie bei allen Erfolgsgeschichten wendet sich auch bei der Aph. der Blick inzwischen auf die eigenen Anfänge. Wo die genau liegen? Darüber – und über die diversen Vorläufer, Väter und Großväter – also speziell über und zu G. Frege (zu diesem v. a. M. Dummett), B. Bolzano, F. Brentano – wird zunehmend geforscht. Dabei zeigt sich auch hier: Der Erfolg hat immer viele Väter. Sprechakttheoretische Unterscheidungen hatte z. B. schon A. Marty vorweggenommen; und im Zuge des Aufstiegs der mentalistischen Philosophie des Geistes kommen auch parallele Fragestellungen bei E. Husserl in den (v. a. durch D. Føllesdal ermöglichten) Blick. Und findet sich eines der Hauptwerkzeuge der Aph., die Mögliche-Welten-Theorie, nicht auch schon bei Leibniz? War nicht gar schon Abaelard einer der scharfsinnigsten Analytiker? Durch diese auf sich selbst bezogene Historisierung der Aph. verliert dort auch die Unterscheidung zwischen systematischer vs. historischer Philosophie ihre anfängliche Schärfe. Zudem werden auch Klassiker wie Hegel, deren Einfluss von den meisten analytischen Philosophen der Anfangszeit bekämpft, wenn nicht gar verachtet worden war, inzwischen selber durch die analytische Brille gesehen.⁸

Institutionell hatte es die Aph. in den deutschsprachigen Ländern auch nach 1945 anfangs sehr schwer. In Deutschland begann erst mit der Stegmüller-Professur in München 1958 die Wende zum Besseren. Lange Jahre wirkte sich die Konkurrenz zwischen den traditionellen Analytikern und den Vertretern des Erlanger ↑Konstruktivismus (P. Lorenzen, K. Lorenz u. a.) für beide Seiten negativ aus. Heute ist diese Konkurrenz unter dem Dach eines erweiterten Verständnisses von Aph. konstruktiv-kritischer Kooperation gewichen. Die neuesten Entwicklungen der Aph. werden in den alle drei Jahre stattfindenden Kongressen der 1990 gegründeten GAP (*Gesellschaft für Analytische Philosophie*) und deren Proceedings *Perspectives in Analytical Philosophy* (wie über die gleichnamige Reihe) dargestellt; ebenso in den Tagungen und *Proceedings* der Österreichischen

Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft sowie der ESAPH. (*European Society for Analytical Philosophy*).

Impliziert der große Erfolg der Aph. (auch in den deutschsprachigen Ländern) nicht auch einen Verlust? Z. B. ist der kämpferische antimetaphysische Ton der Anfangszeit völlig verschwunden: ↑Metaphysik hat seit 1994⁹ sogar in der Aph. Sektionsstatus. Ist die Aph. also derzeit wirklich dabei, wie G. H. von Wright 1994 bemerkte¹⁰, ihre Identität zu verlieren? Das hängt wohl auch vom Nicht-analytischen Rest ab, gegen den sich die Aph. von Anfang an natürlich gerne als ‚die bessere Philosophie‘ abgegrenzt hat. Auch wenn man Føllesdal vielleicht nicht blanko zustimmen wird, wenn er die Aph. schlicht mit guter Philosophie gleichsetzt¹¹ – eines wird man kaum bestreiten können: dass sie jene neuen Standards definiert hat. Manche Postmodernisten reden schon von postanalytischer Philosophie; was an diesem Gerede dran ist, wird man sehen.

Austin, J. L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford. – Ayer, A. J., 1971, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, London. – Baker, G. P./Hacker, P. M. S., 1980, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Vol. 1, Oxford. – Bartelborth, T., 1996, *Begründungsstrategien. Ein Weg durch d. Analytische Erkenntnistheorie*, Berlin. – Beckermann, A. (Hg.), 1985, *Analytische Handlungstheorie*, Bd. II, Fft./M. – Beckermann, A., 1999, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin/NY. – Brandom, R., 1994, *Making It Explicit*, Harvard. – Bubner, R. (Hg.), 1968, *Sprache und Analysis*, Göttingen. – Butler, R. J. (ed.), 1966/68, *Analytical Philosophy*, 2 vols., Oxford. – Carnap, R., 1928, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin. – Carnap, R., 1947 (1928), *Meaning and Necessity*, Chicago. – Churchland, P. M., 1988, *Matter and Consciousness*, Cambridge (MA). – Churchland, P. S., 1986, *Neurophilosophy*, Cambridge (MA). – Davidson, D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford. – Davidson, D., 1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford. – Dennett, D., 1987, *The Intentional Stance*, Cambridge (MA). – Dummett, M., 1988, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Fft./M. – Evans, G., 1982, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Oxford. – Essler, W. K., 1972 f., *Analytische Philosophie I/II*, Stuttgart. – Fehige, Ch./Wessels, U. (Hg.), 1998, *Preferences*, Berlin/NY. – Flew, A. (ed.), 1965, *Logic and Language*, NY. – Føllesdal, D., 1997, *Was ist analytische Philosophie?* In: G. Meggle (Hg.), *Analytomen 1. Proceedings of the 1st Conf. ‚Perspectives in Analytical Philosophy‘*, Vol. I: *Logic, Epistemology, Philosophy of Science*, Berlin/NY 1997. – Frege, G., 1892, *Über Sinn und Bedeutung*. In: Ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hg. v. G. Patzig, Göttingen 1986. – Goodman, N., 1968, *Languages of Art*, Indianapolis. – Grice, P., 1989, *Studies in the Way of Words*, Cambridge (MA). – Hallett, G., 1978, *A Companion to Wittgenstein's ‚Philosophical Investigations‘*, Ithaca/London. – Hacker, P. M. S., 1996, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford. (Dt.: *Wittgenstein im Kontext der Analytischen Philosophie*, Fft./M. 1997.) – Hare, R. M., 1952, *The Language of Morals*, Oxford. – Hare, R. M., 1963, *Freedom and Reason*, Oxford. – Hare, R. M., 1981, *Moral Thinking*, Oxford. – Hintikka, J., 1969, *Models for Modalities*, Oxford. – Hoche, H.-U., 1990, *Einführung*

in das sprachanalytische Philosophieren, Darmstadt. – Holmström-Hintikka, G./Tuomela, R. (eds.), 1997, *Contemporary Action Theory*, 2 vols., Dordrecht. – Hughes, G. E./Cresswell, M. J., 1968, *An Introduction to Modal Logic*, London. – Jäger, Ch. (Hg.), 1998, *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn. – Jeffrey, R. C., 1965, *The Logic of Decision*, NY/Toronto/London (Dt.: *Logik der Entscheidung*, Wien/München 1967). – Kern, L./Nida-Rümelin, J., 1994, *Logik kollektiver Entscheidungen*, München/Wien. – Kim, J., 1976, *Philosophy of Mind*, Boulder, CO 1996 (Dt. *Philosophie des Geistes*, Berlin/Heidelberg 1998). – Kripke, S., ²1980, *Naming and Necessity*, Oxford. – Kuhn, T. S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago. – Kutschera, F. v., 1976, *Einführung in die intensionale Semantik*, Berlin/NY. – Kutschera, F. v., 1982, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin/NY. – Kutschera, F. v., 1988, *Ästhetik*, Berlin/NY. – Kutschera, F. v., 1990, *Vernunft und Glaube*, Berlin/NY. – Kutschera, F. v., 1999, *Grundlagen der Ethik*, Berlin/NY. – Lenzen, W., 1980, *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit*, Wien/NY. – Lewis, D., 1969, *Convention*, Cambridge (MA). – Lewis, D., 1983/1986, *Philosophical Papers*, Vol. I/II, Oxford. – Lorenz, K., 1971, *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative z. Dogmatismus u. Skeptizismus in d. Analyt. Philos.*, Fft./M. – Lorenzen, P./Lorenz, K., 1978, *Dialogische Logik*, Darmstadt. – Luce, R. D./Raiffa, H., 1957, *Games and Decisions*, NY. – Mackie, J. L., 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford. – Meggle, G., ²1997 (1981), *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin/NY. – Meggle, G., 1984, *Handlungstheoretische Semantik*, Habil-Schrift; Berlin/NY 2000. – Meggle, G. (Hg.), 1985, *Analytische Handlungstheorie*, Bd. I, Fft./M. – Meggle, G./Wessels, U. (Hg.), 1994, *Analytomen 1. Proceedings of the 1st Conference «Perspectives in Analytical Philosophy»*, Berlin/NY. – Meggle, G. (Hg.), 1997, *Analytomen 2. Proceedings of the 1st Conference «Perspectives in Analytical Philosophy»*, Vol. I–III; Berlin/NY. – Montague, R., 1974, *Formal Philosophy*, ed. R. H. Thomason, New Haven/London. – Moore, G. E., 1954/55, *Some Main Problems of Philosophy*, London. – Moore, G. E., 1959 (1954/55), *Philosophical Papers*, London. – Nagel, L./Heinrich, R. (Hg.), 1986, *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* Wien/München. – Newen, A./Savigny, E. v., 1996, *Analytische Philosophie. Eine Einf.*, München. – Pap, A., 1949, *Elements of Analytic Philosophy*, NY. – Putnam, H., 1975, *The Meaning of «Meaning»*. In: Ders., *Mind, Language, and Reality*, *Philosophical Papers* Vol. 2, Cambridge (MA). – Quine, W. V. O., ³1980 (1951), *Two Dogmas of Empiricism*. In: Ders., *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA). – Quine, W. V. O., 1960, *Word and Object*, Cambridge (MA). – Raatzsch, R., 1999, *Eigentlich Seltsames. Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*. Bd. I: *Unterwegs z. Großen Frage* (PU 1–64), Habil-Schrift Leipzig. – Rawls, J., 1972, *A Theory of Justice*, Oxford. – Reichenbach, H., 1947, *Elements of Symbolic Logic*, NY. – Russell, B., 1905, *On Denoting*. In: *Mind* 14. – Russell, B./Whitehead, A. N., 1927 (1910–1913), *Principia Mathematica*, Cambridge. – Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, London. – Savigny, E. v., 1969, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Fft./M. – Savigny, E. v., 1970, *Analytische Philosophie*, Freiburg/München. – Savigny, E. v., 1983, *Zum Begriff der Sprache*, Stuttgart. – Savigny, E. v., 1988/89, *Wittgensteins «Philosophische Untersuchungen»*. Ein Kommentar f. Leser, 2 Bde., Fft./M. – Scholz, O. R., 1999, *Verstehen und Rationalität*, Fft./M. – Searle, J., 1969, *Speech Acts*, Cambridge. – Singer, P., 1979, *Practical Ethics*, Cambridge. – Sinnreich, J. (Hg.), 1972, *Zur Philosophie der idealen Sprache*, München. – Sneed, J. D., 1971, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht. – Stekeler-Weithofer, P.,

1986, *Grundprobleme der Logik*, Berlin/NY. – Stekeler-Weithofer, P., 1992, *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn. – Stegmüller, W., 1969 ff., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Berlin/Heidelberg. – Strawson, P. F., 1959, *Individuals*, London. – Swinburne, R., 1979, *The Existence of God*, Oxford. – Waismann, F., 1973, *Was ist logische Analyse?* GAA hg. von Gerd H. Reitzig, Fft./M. – Williams, B./Montefiore, A. (eds.), 1966, *British Analytical Philosophy*, London. – Wittgenstein, L., 1984, *Tractatus logico-philosophicus*. In: WA, Bd. 1, Fft./M. – Wittgenstein, L., 1984, (PU) *Philosophische Untersuchungen*. In: WA, Bd. 1, Fft./M. – Wright, G. H. v., 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca/NY (Dt.: *Erklären und Verstehen*, Fft./M. ³1991). – Wright, G. H. v., 1971, *Analytische Philosophie – eine historisch-kritische Bemerkung*. In: Meggle/Wessels 1994.

¹ Musterbeispiele solchen Philosophierens u. a. bei J. Hintikka, F. v. Kutschera, W. Lenzen, D. Lewis und R. Montague. – ² Die wichtigsten Kommentare: Hallett, Baker/Hacker, v. Savigny und Raatzsch. Zu Wittgenstein im Kontext der APH. vgl. Hacker 1997. – ³ Meggle 1981, 1984. – ⁴ Vgl. Bibliography of Structuralism in: Erkenntnis, 1989. – ⁵ Vgl. hierzu d. beiden Bde. *Analytische Handlungstheorie* von Beckermann u. Meggle 1985; z. derzeitigen Stand d. Debatten vgl. die beiden Bde. von Holmström-Hintikka/Tuomela 1997. – ⁶ Ein Klassiker d. Entscheidungstheorie: Jeffrey 1965; d. Spieltheorie: Neumann/Morgenstern 1944. Bes. wichtig auch: Luce/Raiffa 1957. – ⁷ Die beiden besten Einf. in d. Philos. d. Geistes sind d. von Kim 1996 u. Beckermann 1999. – ⁸ Vgl. z. B. Stekeler-Weithofer 1992. – ⁹ Vgl. Meggle 1997. – ¹⁰ Von Wright 1994. – ¹¹ Føllesdal 1997.

Georg Meggle

Anamnesis ⇒ Erinnerung

Anarchismus – 1 *Zum Begriff.* «Anarchismus»¹ (A.) hat seinen Ursprung im griech. Wortfeld von *ánarchos*, d. h. «ohne Regierung». *Anarchía* ist das abstrakte Substantiv: im weitesten Sinne «ein Zustand ohne Herrschaft». Die Wörter «Anarchist» und «A.» sind entsprechend der griech. Wortbildung, aber nicht in antiker Zeit gebildet, und zwar nach dem Akteursnamen auf *-istés* und der Handlungsbezeichnung auf *-ismós*. Danach heißt «Anarchist» jemand, der auf Anarchie hinarbeitet, und «A.» bedeutet das Hinarbeiten auf Anarchie. Mit «Anarchie» wird generell eine gesellschaftliche Situation bezeichnet, die von jeglicher ↑Autorität – politischer, juristischer und moralischer – befreit ist, in der der Einzelmensch ausschließlich Kraft seiner Aktion und ohne externe Bedingtheiten lebt und im intellektuellen Bereich agiert. Der Begriff «A.» wird sachlich unzulässigerweise meist mit «Anarchie» gleichgestellt.² Der Anarchist wirkt in einem sozio-politischen Umfeld, in dem alle menschlichen Wesen in ähnlicher und gleicher Weise in der Lage sein müssten, absolute ↑Freiheit zu genießen. «A.» hat deshalb die Bedeutung: ↑Wille zur Befreiung von jeglicher höherer Macht, die stets als autoritär aufgefasst wird, sei

sie ideologischer Natur (↑Religion, politische Ideen und Doktrinen usw.), institutioneller Natur (hierarchisierte administrative Maschinerie; ↑Bürokratie), ökonomischer Natur (privates oder öffentliches Eigentum an den Produktionsmitteln), sozialer Natur (Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse, einem bestimmten Stand, einer bestimmten Ordnung, einer bestimmten Kaste) oder rechtlicher Natur (legislativer normativer Apparat). Solchen Motiven hat der A. immer auch einen allgemeineren Impuls zur Freiheit an die Seite gestellt, der aus der direkten Abstammung des A. vom ↑Liberalismus herrührt³, wengleich er sich in einer ins Extreme gesteigerten Weise manifestiert.⁴ Aus dieser Tatsache entsteht die Bezeichnung ‹libertär›, mit der man die Bewegung und insbes. die ‹Militanten› in ihr charakterisiert. Im Allgemeinen versteht man unter A. das System, das dem Menschen, insofern er als ↑Individuum einer Gemeinschaft angehört, die Möglichkeit zugeht, die aktive und passive, die subjektive und objektive Freiheit ohne Begrenzungen durch externe ↑Normen zu genießen. Das Individuum selbst wird von keiner denkbaren autoritären Fessel ‹bedrückt›; stattdessen werden nur die natürlichen Hindernisse und die Grenzen berücksichtigt, die dem ‹kleinen› Kollektiv – dem das ↑Individuum verbunden ist und dem es sich ohne Zwang aus freier persönlicher Wahl anzupassen beschließt – durch die ‹öffentliche Meinung›, den ‹allgemeinen Menschenverstand› und die ‹Moralgesetze› auferlegt werden. S. Faure fasst diese Position 1920 folgendermaßen zusammen: ‹Die anarchische Lehre lässt sich resümieren in einem einzigen Wort: Freiheit.›⁵ Freiheit ist weniger politischer Zweck oder das Ziel, das zu erreichen wäre, sondern bleibt für den A., der in den konkreten Zusammenhängen der industrialisierten Gesellschaften des 19. und 20. Jh. wirkt, in der Mehrzahl der Fälle reine Sehnsucht, Tendenz, Begehren.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Das libertäre Streben und der Wunsch nach absoluter Freiheit sind typisch für jede historische Epoche. Der A. begleitet mithin die Geschichte des Menschen seit dem Altertum, und libertäre Manifestationen kommen in fast allen sozialen Bewegungen der Vergangenheit vor. Allerdings beginnen die libertären Auffassungen erst im 18. Jh. eine gedankliche Auseinandersetzung mit der politischen Welt zu führen. Dies ist insofern die erste Form einer Reaktion auf den und zugleich einer Verbindung mit dem ↑Rationalismus der ↑Aufklärung, als die libertären Auffassungen die Diskussion über den Begriff der Autorität provozieren und vertiefen. Dieser Begriff wird – wie J.-J. Rousseau zeigt – politisch zu-

stimmend aufgenommen, dann aber auf die Ebene des Individuums begrenzt bzw. zurückgedrängt. In der Französischen Revolution bringt gerade der Kern der Jakobiner im Widerspruch gegen Dirigismus und Zentralisation libertäre und extremistische Kräfte aus seinem eigenen Schoß hervor (die *enragés*, verschiedene Exponenten der Babeuf-Verschörung usw.).

Zwischen dem Ende des Jh. der Aufklärung und dem Anfang des 20. Jh. ist die große Periode der Ideen des A. Von W. Godwin (1793), der den Gedanken der Verweigerung gegen Regierungsautorität und Gesetz in eine Gemeinschaft eingebracht hat, die von der ↑Vernunft und vom Gleichgewicht zwischen Notwendigkeit und Willen beherrscht wird, geht die Entwicklung über zu zwei einander entgegengesetzten Hauptströmungen des A. Auf der einen Seite zeigt sich der individualistische A., dessen Stammvater Max Stirner ist. Dieser stützt in *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) alles auf die Einzelperson, die kraft ihres ↑Egoismus und der daraus herrührenden Macht sich selbst und ihre exklusive Freiheit durchsetzt. Sie tut dies in einem existenziellen Zustand, der frei ist von jeglicher Autorität, und zwar sowohl im Widerspruch zu als auch im Gleichgewicht mit allen anderen Kräften und Egoisten der anderen Individuen, die in ihrem Handeln auf das zu erreichende Ziel hin *einzigartig* sind. Dies ist die vollendete Realisierung des ↑Ich in einer Nicht-Gesellschaft, die von Monaden gebildet wird, die sich im gegenseitigen Gleichgewicht und völliger Unabhängigkeit von jeder höheren Bindung befinden.

Auf der anderen Seite steht der (kommunistische oder kollektivistische) Gemeinschafts-A. Er sieht das Ich des Menschen nur in einer Gesellschaft verwirklicht, in der jeder Einzelne dazu gebracht wird, einen Teil seiner persönlichen ökonomischen Freiheit zum Vorteil der gesellschaftlichen Freiheit zu opfern. Zu dieser Gesellschaft kann man mittels eines ‹positiven A.› (P.-J. Proudhon⁶) gelangen, nämlich vermittelt einer föderalistischen, von unten nach oben organisierten Vereinigung der Produktionsmittel und der ↑Arbeit sowie durch gemeinsamen Verteilung der Produkte. Voraussetzung ist, dass darin die fundamentalen Prinzipien des A. gewahrt bleiben: die weiteste Ausübung der Freiheit des Einzelnen und des Ganzen der Individuen, die in Gesellschaft leben (M. Bakunin, 1814–1876). Als Unterkategorie des kommunistischen A. bzw. als dessen am weitesten zurückgebliebenes Stadium kann der kollektivistische A. betrachtet werden.

Bakunin fasst die Gemeinschaftlichkeit der Arbeit und der Produktion ins Auge, wobei alle dafür erforderlichen Mittel gemeinsam genutzt werden, aber

jedem der individuelle Genuss der Früchte seiner Arbeit zugestanden wird. Zur «Nicht-Organisation» gelangt man schließlich mit. P. A. Kropotkins (1841–1921) *Der Anarchismus – Philosophie und Ideale* (1896) auf evolutionärem oder – wie dies M. Bakunin z. B. 1873 in *Staatlichkeit und Anarchie* begründet – auf revolutionärem Wege. Den gesellschaftlichen Bezugspunkt für die beiden Strategien stellt weder das Proletariat noch die organisierte Arbeiterklasse dar, sondern (v. a. für Bakunin und seine zahlreichen Epigonen im 20. Jh.⁷) die ↑Masse – diejenigen, welche vom industriellen Prozess ausgeschlossenen bleiben, also die Arbeitslosen, die am schlimmsten verletzten Bauern, die intellektuelle Kleinbürgerwelt, das Subproletariat. Dies ist eine die Geschichte des A. in den letzten anderthalb Jh. begleitende Konstante. Die Geschichte des A.⁸ war begleitet von der Ablehnung der marxistischen Gesellschaftsauffassung (Klassenkampf als Weg zur Eroberung der ↑Macht und deren alternative Ausübung), von Voluntarismus, Rebellismus, Spontaneismus, Sektierertum und dem Drang nach Bewegung um ihrer selbst willen. Zugleich hat der A. in seiner Kritik der Bürokratie, in seiner pessimistischen Einschätzung der Funktion der «Arbeiteraristokratien», in seinem Anstoß zur nicht nur politischen und sozialen, sondern auch ethischen Erneuerung des Menschen auch allgemeingültige Elemente. Aus dem Postulat ethischer Erneuerung sind zum Beispiel der Antimilitarismus und der Pazifismus des A. entstanden (L. Tolstoi). Nach der ursprünglichen theoretischen Arbeit zwischen dem Ende des 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. und dem darauf folgenden aktionistischen Schub in der Periode des Spanischen Bürgerkriegs (1936–1939) versuchte der A. seit den 1960er/1970er Jahren seine Themen des sozialen und antiautoritären Kampfes teilweise zu erneuern. Er schlug differenziertere Töne an, was die Ablehnung der assoziiert-organisierten Einheiten (↑Staat, Regierung, Gesetze) angeht, und definierte stattdessen neue Ziele seines antiautoritären Kampfes: z. B. die sozialen und politischen ↑Ideologien, den Bürokratismus und allgemein die Systeme einer hierarchisch gegliederten politisch-ökonomischen Organisation, die Konsumgesellschaft, den privaten und den staatlichen, mit dem Sowjet-Staat identifizierten Kapitalismus.

Über die Opposition gegen jede Form gewaltsamer Unterdrückung, aus der in der Vergangenheit der Antimilitarismus Tolstois entstanden war, betont der A. seine Anklage gegen die psychisch-ideologische Unterdrückung in den Massengesellschaften, in denen der Mensch entfremdet ist (↑Entfremdung) – nicht mehr nur im Verhältnis zu seiner Arbeit und

zum kapitalistischen Eigentum, sondern auch sich selbst gegenüber, weil man ihm sein Bewusstsein raubt und seine Fähigkeiten, die Gegenstände seiner ↑Interessen frei zu wählen. Dies sind für den zeitgenössischen A. die neuen Formen der Unterdrückung des Menschen, die neuen Fesseln, zu denen der ↑«Bürger», dem Gesetz unterworfen, verdammt ist. Der A. will sich den genannten Fesseln und Bindungen mit denselben Mitteln widersetzen, mit denen er früher einmal den Staat, die Regierung und die organisierte Gesellschaft bekämpft hatte.

Der A. wurde sowohl vom bestehenden, sich in seiner Existenz gefährdet sehenden Staat als auch theoretisch und politisch vom revolutionären Marxismus bekämpft. Aus der Sicht von Marx⁹ und Engels (1871–1873) sowie von Lenin (1917–1920) konnte und kann der A. nicht erfolgreich sein: Er ist in seiner Substanz nur eine auf kurze Fristen angelegte rebellische Bewegung¹⁰, die Manifestation einerseits utopischer Ansprüche (↑Utopie) und andererseits des Entfremdungszustandes der kleinbürgerlichen Intelligenz und der in ökonomisch entwickelten Gesellschaften ins Abseits gedrängten Schichten, außerhalb der großen sozialen, ökonomischen und politischen Konflikte der kapitalistischen Welt.

Der A. hat sein gesellschaftliches Profil verändert.¹¹ Durch seine auf die unterentwickelten Länder und ausgebeuteten Schichten konzentrierte Theorie konnte er zum Ausdruck der Ausgegrenzten, der Ungesicherten, der «deklassierten» Intellektuellen werden. Er spricht auch für marginalisierte Gruppen an der Peripherie der entwickelten industriellen Gesellschaften, die sich in der Opposition gegen neue autoritären Formen vereinigen. Die neuen Formen der Autorität werden dabei mehr mit der politischen Macht der Staaten (oder allgemeiner: der Institutionen) identifiziert als mit den Einheiten, Personen und Gruppen, welche die ökonomische Macht innehaben.

Ansart, P., 1969, *Marx e l'anarchisme*, Paris. – Ansart, P., 1970, *Naissance de l'anarchisme*, Paris. – Arvon, H., 1979, *L'anarchisme au XX^{ème} siècle*, Paris. – Borries, A. v./I. Weber-Brandes (Hg.), 2007, *Anarchismus – Theorie, Kritik, Utopie*, Heidelberg. – Bravo, G. M., 1977, *Critica dell'estremismo*, Milano. – Colson, D., 2001, *Petit lexique anarchiste de Proudhon à Deleuze*, Paris. – Dierse, U., 1971, *Anarchie, Anarchismus*. In: *HWbPh*, Bd. 1, Basel. – Eltzbacher, P., 1987, *Der Anarchismus. Eine ideengeschichtliche Darstellung seiner klassischen Strömungen*, Berlin. – Graham, R. (ed.), 2005/2007, *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, 2 Vol., Montreal/NY/London. – Guerin, D., 1971, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Paris. – Harmel, C., 1984, *Histoire de l'anarchie*, Paris. – Hobsbawm, H. J., 1959, *Primitive Rebels*, Manchester. – Krämer-Badoni, R., 1970, *Anarchismus. Geschichte und Gegenwart einer Utopie*, Wien/München/Zürich. – Nettelau, M., 1927, *Der Anarchismus von*

Proudhon zu Kropotkin, Berlin. – Perlin, T. M. (Hg.), 1979, *Contemporary Anarchism*, New Brunswick (N. J.). – Préposiet, J., 2005, *Histoire de l'anarchisme*, Paris. – Rammstedt, O. (Hg.), 1969, *Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*, Köln/Opladen. – Stowasser, H., 2007, *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg. – Woodcock, G., 1962, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, London. – Zenker, E. V., 1895, *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena.

¹ Vgl. zu Quellentexten Rammstedt 1969. – ² Vgl. Dierse 1971, 267 ff.; zur Geschichte des A. vgl. Zenker 1895, Woodcock 1962, Krämer-Badoni 1970, Harmel 1984, Eltzbacher 1987, Préposiet 2005, Graham 2005/2007. – ³ Vgl. Ansart. 1970. – ⁴ Vgl. Bravo 1977. – ⁵ Vgl. Fure 1920. – ⁶ Vgl. Nettelau 1927. – ⁷ Vgl. Arvon 1979. – ⁸ Vgl. Colson 2001. – ⁹ Vgl. Ansart 1969. – ¹⁰ Vgl. Hobsbawm 1959. – ¹¹ Vgl. Perlin 1979.

Gian Mario Bravo/Red.

Andere/Andersheit/Anderssein – I Sprachliche Varianten. Im alltäglichen Sprachgebrauch hat ‚ander‘ (ähnlich wie griech. *heteros/thateros*, lat. *alius*, franz. *autre*, engl. *other*) ursprünglich sowohl die numerische Bedeutung des ‚Zweiten‘ (vgl. ‚der eine oder der andere‘) wie die qualitative Bedeutung des ‚Verschiedenen‘ oder ‚Gegensätzlichen‘ (vgl. ‚anders als‘). Der philosophische Sprachgebrauch knüpft an die qualifizierende Bedeutung an, wenn er das ‚Andere‘ (A.) im Gegensatz zum ‚Selben‘ zu den ontologischen Grundbestimmungen zählt. Etwas ist, was es ist, indem es anders ist als anderes, es hat einen Aspekt der ‚Andersheit‘ (Ah.) (*heterotes*, *alteritas*) im Gegensatz zur ‚Selbigkeit‘. Eine neue Reflexionsstufe wird erreicht, wenn *personale* und *neutrale* Bestimmung der Ah. als ‚der A.‘ und ‚das A.‘ auseinandertreten, wobei erstere eine emphatische Form der ‚Ah.‘ annimmt (im Frz. herausgehoben durch das unveränderliche und unbestimmte Pronomen *autrui*), und wenn schließlich mit der *geschlechterbezogenen* Unterscheidung von ‚der‘ und ‚die A.‘ die latente Geschlechterhierarchie ins Wanken kommt. Die Personalisierung der Ah. lässt auch den numerischen Aspekt stärker hervortreten, wenn etwa der Freund als *heteros autos* oder *alter ego* und das ‚andere Geschlecht‘ als *deuxième sexe* titulierte wird. Das ‚Zweite‘ nimmt die Form des ‚Zweitrangigen‘ an, sobald das eigene Selbst bzw. das eigene Geschlecht als maßgebend angesetzt wird (↑Philosophie und Geschlechter).

2 Das Andere im Gehege der platonischen und hegelischen Dialektik

Das Motiv des A. verdankt seine entscheidende Prägung der auf Platon zurückgehenden Ideenlehre (↑Idee) sowie deren neuzeitlicher Wiederaufnahme in Hegels ↑Dialektik. In beiden Fällen bedeu-

tet Ah. mehr als eine Denk- oder Sprachform, sie durchformt die grundlegenden Bestimmungen dessen, was die Dinge und wir selbst sind.

2.1 Platon ist der erste, der das A. zu einer *ontologischen* Grundbestimmung erhebt. Die Möglichkeit einer falschen Aussage, die behauptet, was nicht ist, nötigt zur Annahme eines relativen Nichtseins, das als A. (*heteron/thateron*) gefasst wird. Dieses gehört zu den dialektisch zu ermittelnden Grundgestalten (*eide*), an denen jegliches ↑Seiende teilhat und die ihrerseits durchgängig miteinander verknüpft sind. Als bestimmtes Seiendes hat das Selbe am A. teil und umgekehrt dieses an jenem.¹ Auch die *kosmologische* Ordnung der Natur ist in ihrer Vielfalt aus Selbem und A. gemischt.² *Henologische* Erörterungen führen schließlich zu einem Ur-Einen, das in bezug auf sich selbst wie auf anderes weder Selbes noch A. ist.³

Das hier angesammelte gedankliche Potenzial wirkt auf verschiedene Weise fort.⁴ Aristoteles greift den ontologischen Faden auf, indem er die Vielfalt der Redeweisen betont. Dabei ist die Ah. *quoad existentiam*, die jedem Seienden zukommt, sofern es ist, von der Ah. *quoad essentiam* zu unterscheiden, die aus einer generischen oder spezifischen Verschiedenheit (*diaphora*) erwächst.⁵ Thomas von Aquin knüpft an die ontologische Grundbestimmung an, indem er *aliquid* als *aliud quid*, als von anderen Getrenntes versteht.⁶ Demgegenüber macht sich im Neuplatonismus die Dynamik der Ideen geltend. Die Ah. (*heterotes*), die Plotin im Gefolge Platons zu den fünf «Gattungen des Seins» zählt, findet ihre obere Grenze im ↑Einen, das jenseits der Ah. liegt⁷, ihre untere Grenze in der Materie als der Ah. selbst (*autoheterotes*)⁸. Bei Nikolaus von Kues gipfelt die Ordnungsskala, die von der absoluten *alteritas* bis zur absoluten *unitas* reicht, in Gott als dem «Nicht-A.» (vgl. *De non aliud*).

2.2 Die onto-theologischen Spekulationen aus Antike und Mittelalter leben in Hegels Dialektik auf neue Weise wieder auf. Die Ah. gehört zu den Grundbestimmungen der dialektisch angelegten Logik. Auf der Anfangsstufe einer «Lehre vom Sein» markiert das Anderssein (As.) die Endlichkeit. Etwas ist ein Daseiendes, indem es sich von A. absetzt, wobei es gleichgültig ist, welches Seiende ‚Etwas‘ und welches ‚A.‘ genannt wird. «Beide sind auf gleiche Weise A.», wie es in den lat. Wendungen *alius alium* oder *alter alterum* zum Ausdruck kommt.⁹ Sofern das A. nicht nur als A. von Etwas, sondern – isoliert genommen – als «A. an ihm selbst» auftritt, bezeichnet es die physische Natur als das «A. des Geistes».¹⁰

Auf der mittleren Stufe der «Lehre vom Wesen» verwandelt sich das «As. des Daseins» in den «Unterschied der Reflexion», einen «Unterschied nicht von einem A., sondern seiner von sich selbst; er ist nicht er selbst, sondern sein A.».¹¹ Der Durchgang durch die relativen Momente der Ah. endet auf der Stufe des ↑Geistes, der im A. bei sich ist und die Ah. als seine Ah. begreift. Diese Dialektik wersetzt sich einem Verstandesdenken, das nur A. empfängt und «nicht zu seinem A.» wird¹², und einem subjektverhafteten Denken, bei dem das Objekt die «perennierende Bestimmung eines A. für das Ich hat und behält».¹³ Hegel versöhnt die traditionelle ↑Metaphysik mit der neuzeitlichen Philosophie des ↑Subjekts, indem er die relative Bestimmung des Seins als As. einem Prozess des Sich-selbst-bestimmens überantwortet, so dass die platonische Ontogenese, die *genesis eis ousian*, mit dem Werden des Geistes in eins fällt. Platonische Formulierungen wie «jedes selber ihm selbst (*heauto*) dasselbe» (so die Übersetzung von *Sophistes* 254d durch Heidegger¹⁴) mögen als sprachliche Behelfsbrücken dienen, doch der hervorstechende Dativ, der das Selbe an ein Selbst zu binden verspricht, öffnet einen Spalt für radikalere Formen der Ah.

3 Eruptionen der Andersheit

Das Motiv des A. findet seine Steigerung in neuartigen Formen der Ah., die vielfach, mit antihegelschem Akzent, als Äußeres, Äußerlichkeit oder Exteriorität bezeichnet wird. Sie fügt sich keiner metaphysischen Gesamtordnung und keinem dialektischen Gesamtprozess ein, ohne deshalb auf die Ebene bloßer sachlicher Eigenarten oder formaler Distinktionen herabzusinken. Im nachhegelschen Denken führt dies zu Problemfeldern, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben.

3.1 An erster Stelle wäre die *Ah. von Ordnungen* zu erwähnen, die nicht mit Ah. innerhalb einer ↑Ordnung zu verwechseln ist. Die sprachliche, soziale oder kulturelle *Ah.* nimmt radikale Formen an, wenn jede Ordnung ein Moment der Kontingenz, des *Andersseinkönnens* enthält und also auf Selektionen und Exklusionen beruht, die weder durch die Herausbildung einer Gesamtordnung noch durch die Berufung auf eine neutrale Grundordnung wettzumachen sind.¹⁵ «Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebensogut *anders* sein», schreibt Robert Musil im *Mann ohne Eigenschaften*, indem er auf die Theologie des spätmittelalterlichen ↑Nominalismus anspielt. Der Übergang von einer Ordnung zur anderen schafft Zonen für Konflikte, die durch keine zureichenden Gründe zu bereinigen sind. Jede

rechte Ordnung wird beunruhigt durch Heteroästhesien (Husserl), Heterodoxien (Bourdieu), Heterologien (Husserl, Bataille, Foucault), Heteroglossien (Bachtin), Heterotopien (Foucault) und von einer ↑Heteronomie, aus der die Stimme eines A. spricht (Levinas). In diesem Sinne kann man von einer Ah. der Vernunft sprechen oder auch von einer Äußerlichkeit (*exteriorité*) diskursiver Ereignisse¹⁶, ohne auf die irrationalen Wege eines A. oder eines Außerhalb der Vernunft abzudriften.

3.2 Die Ah. von Ordnungen geht hervor aus *Figuren der Ah. und des Anderswerdens*, bei denen nicht etwas anderem entgegentritt oder in anderes übergeht, sondern etwas entsteht, indem es sich von anderem abhebt, von einer bestimmten Ebene abweicht, indem eine Formation sich verformt, ein Sinngefüge sich verschiebt. Das Wovon der Abhebung oder Abweichung entzieht sich einer Dialektik des ↑Widerspruchs, derzufolge etwas sich in anderem wiederfindet, das es nicht ist. Entsprechende Figuren einer nicht zu vermittelnden Ah. begegnen uns im Kontrast von Gestalt und Grund, von Thema und Horizont, in der Differenz diakritischer Zeichen, in der Abweichung von bestehenden Normen oder in Prozessen der Sinnverschiebung, wie sie uns aus ↑Gestalttheorie, ↑Semiotik, Poetik oder Psychoanalyse bekannt sind. Sie begegnen uns ferner in den «Übergangssynthesen» des Zeitablaufs, die bewirken, dass etwas jetzt ist, *indem* es soeben war und sogleich sein wird, sowie in der räumlichen Selbstbewegung, die impliziert, dass etwas hier ist und *zugleich* dort, ohne dass Eines mit seinem A. zur Deckung gelangt.

3.3 Als *Ah. meiner selbst* greift die Ah. auf mich über; denn als ↑Ich fasse ich mich nur, indem ich identifizierend auf mich zurückkomme und mich in meiner leiblichen Zentrierung zugleich exzentrisch zu mir selbst verhalte. Rimbauds Formel «JE est un autre», in der Ich- und Er-Rede sich auf agrammatische Weise verschränken, findet ihren Wiederhall in der Spaltung des Ich in *‘I* und *‘Me* (James, Mead), in *‘Ich* und *‘Mich* (Husserl), in *‘je* und *‘moi* (Lacan). Die Ah. wohnt im Herzen des Selbst, das einer zeitlichen Selbstaffektion (Heidegger), einer Selbstverzögerung entspringt (Derrida, Levinas) und infolgedessen nie ganz bei sich, sondern als Selbst ein A. ist.¹⁷

3.4 Das zentrale Erprobungsfeld für die Radikalität der Ah. bildet schließlich die *Ah. des A.*, deren Problematik sich aus verschiedenen Quellen speist, darunter solche ältester Art. Die Ah. tritt erstmalig aus dem Schatten einer allgemeinen ontologischen Ah.,

wenn Aristoteles die Gerechtigkeit als Tugend *in bezug auf den Anderen* (*pros heteron*) definiert.¹⁸ Der ↑Mensch ist kein bloßes Ding, das in mehreren Exemplaren vorkommt, sondern ein Lebewesen, das sein Leben *mit A.* teilt und sich ihnen mitteilt. Eine Steigerungsform dieses Mitseins bildet die Gemeinschaft mit dem Freund als einem *anderen Selbst* (*allos* oder *heteros autos*)¹⁹, dem späteren *alter ego*. Diese moderierte Ah., die einer Erweiterung des Selbst zugute kommt, nimmt bei Hegel eine dramatische Form an. Das neuzeitliche *Cogito* wird mit seinem Ebenbild konfrontiert und einem Kampf auf Leben und Tod ausgesetzt. Das ↑Selbstbewusstsein findet sein Selbst in der ↑Anerkennung des und durch den A., und am Ende wird die doppelseitige Ah. im allgemeinen Medium des Geistes aufgehoben. Dieses Motiv wirkt unmittelbar fort bei Ludwig Feuerbach, der in den *Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft* schreibt: «Nicht dem Ich, sondern dem Nicht-Ich in mir [...] ist ein Objekt, d. i. anderes Ich gegeben»; dieses stellt das erste Objekt dar, weil es meiner Selbsttätigkeit einen Widerstand entgegensetzt.²⁰ Das andere Ich wird als Du und die Einheit von Ich und Du als Gott bezeichnet²¹. Mit der ausdrücklichen Unterscheidung zwischen meiner Beziehung zu *etwas anderem* und meiner Beziehung zu *einem anderen* bzw. unserer Beziehung *zu-einander*, die Löwith bei Hegel dialektisch überspielt sieht²², kündigt sich *der A.* an als ein Thema mit vielfachen Variationen.²³

Am Anfang steht die *Mitwelt* als Welt der A. (Schütz) oder das *Mitsein* als Sein mit A. in der Welt (Heidegger). Die Ah. des A. bemisst sich danach, wie dieses Mit beschaffen ist. Sie sinkt herab zu einem *partiellen Moment* oder einer *relativen Differenz*, wenn Gadamer in seiner ↑Hermeneutik von einem übergreifenden Sinngeschehen ausgeht, so dass Anderes im Verstehen nurmehr als «A. des Eigenen» begegnet²⁴, wenn Habermas eine inklusive Verständigungsgemeinschaft unterstellt, die eine «Einbeziehung des A. in seiner Ah.» ermöglicht²⁵, oder wenn Schütz die Sozialität in einer Reziprozität der Perspektiven verankert. Die Ah. erweist sich als *Derivat*, als bloße Modifikation, Spiegelung oder als Analogon des Eigenen, wenn Husserl den A. als *alter ego* oder *Fremdich* fasst, obgleich die Konstitution des A. als «Veränderung», als «Zu-einem-Anderen-werden» und «Zu-etwas-Anderem-werden», auf dieses Ich zurückschlägt.²⁶ Die Ah. des A. durchbricht erst dann den Kreislauf der Vermittlungen und Spiegelungen, wenn sie als ↑Fremdheit, also als Unzugänglichkeit, Ferne, Abwesenheit sowie von einem Geschehen des Aufschiebs und der Ungleichzeitigkeit her gedacht wird. Dies geschieht auf an-

fängliche Weise schon in Husserls Theorie der Fremderfahrung, auf radikalere Weise dann in der französischen Phänomenologie, bei Sartre, der vom uneinholbaren Blick des A. ausgeht, bei Merleau-Ponty, der den A. in zwischenleiblichen Verflechtungen wiederfindet, und vollends bei Levinas, der in seiner Ethik der «Spur des A.» nachgeht und darauf beharrt, dass *der A.* uns in Anspruch nimmt, bevor wir uns *miteinander* über etwas verständigen. «Der Mensch als A. kommt von Außen [*du dehors*] auf uns zu [...] – als Antlitz», das sich in seiner Exteriorität jeder Totalität entzieht.²⁷ Das «Anders-als-sein» (*autrement qu'être*) des A. bedeutet kein bloßes «As.» (*être autrement*), da es den Rahmen einer bestimmenden und präzisierenden Rede sprengt.²⁸ Bei Lacan ist es das symbolische Gesetz des großen Anderen (A), das den imaginären Spiegelungen des kleinen anderen (a) Einhalt gebietet.

3.5 Problematisch bleibt die Abgrenzung von Ah. und Fremdheit.²⁹ Schon die Tatsache, dass *Fremdheit* in anderen Sprachen vielfach als *question of the other* oder als *question de l'autre* abgehandelt wird, verführt dazu, den Unterschied zwischen Verschiedenheit und Geschiedenheit, zwischen Differenz und Ferne zu verwischen. Die Fremdheit nähert sich der völligen Unbestimmtheit, wenn das Heilige bei R. Otto als das «Ganz A.» gefasst wird.³⁰ Die Fremdheit entschärft sich zu einer bloßen Ah., die mit axiologischen, praxeologischen und epistemologischen Mittel in einen Diskurs allseitiger Anerkennung zu überführen ist, wenn T. Todorov die Eroberung Amerikas als «Problem des Anderen» behandelt.³¹ Die Ah. reichert sich an, wenn der Ethnologe M. Augé in seinem Essay über «Nicht-Orte» zwischen einem exotischen, einem ethnologischen oder kulturellen, einem sozialen und einem intimem Anderen unterscheidet.³² Bei Levinas nimmt die Ah. als Ah. des A. (*autrui*) eine emphatische Form an, sie gilt gleichsam als Fremdheit par excellence. Um sie von der ontologischen Ah. zu unterscheiden spricht man vielfach auch von Alterität (*altérité*). Gegenüber einer Fixierung auf *den A.* besteht Derrida auf einer «Ah. im allgemeinen» (*altérité en général*), einer «Ah. im Selben» (*altérité dans le même*).³³ In einem späteren Werk, das den Untertitel *Inventions de l'autre* trägt,³⁴ betont er, dass das Finden des A. auf unsere Erfindungen angewiesen ist.

Augé, M., 1992, *Non-lieux*, Paris. (Dt. 1994, *Nicht-Orte*, Fft./M.) – Bedorf, Th., 2007, *Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen*. In: K. Röttgers/M. Schmitz-Emans (Hg.), 2007, *Die Fremde*, Essen. – Beierwaltes, W., 1985, *Denken des Einen*, Fft./M. – Derrida, J., 1967, *L'écriture et la différence*, Paris. (Dt. 1972, *Die Schrift und die Dif-*

ferenz, Fft./M.) – Derrida, J., 1987, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris. – Foucault, M., 1968, *L'Archéologie du savoir*, Paris. (Dt. 1973, *Archäologie des Wissens*, Fft./M.) – Gadamer, H.-G., ²1965, *Wahrheit und Methode*. Tübingen. – Habermas, J., 1996, *Einbeziehung des Anderen*, Fft./M. – Hegel, G. W. F., 1968 ff., *GW*, Hamburg. – Heidegger, M., 1957, *Identität und Differenz*, Pfullingen. – Laín Entralgo, P., 1961, *Teoría y realidad del otro*, 2 Bde., Madrid. – Levinas, E., 1961, *Totalité et Infini*, Den Haag (Dt. 1987, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München). – Levinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag. (Dt. 1992, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München). – Löwith, K., ²1969, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt. – Otto, R., 1997, *Das Heilige*, München. – Ricœur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*. Paris. (Dt. 1996, *Das Selbst als ein Anderer*, München). – Theunissen, M., ²1977, *Der Andere*, Berlin. – Todorov, T., 1985, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Fft./M. – Waldenfels, B., 1987, *Ordnung im Zwielicht*, Fft./M. – Waldenfels, B., 1997, *Topographie des Fremden. Studien z. Phänomenologie d. Fremden 1*, Fft./M.

¹ Soph. 259c–d. – ² Tim. 35 a. – ³ Parm. 139b–c. – ⁴ Vgl. Beierwales 1985. – ⁵ Met. X, 3. – ⁶ Quaest. disp. de veritate q.1, a.1, ad 1. – ⁷ Enn. VI, 9. – ⁸ Enn. II, 4, 13, 18. – ⁹ Hegel, *GW* 21, 105. – ¹⁰ Ebd., 106. – ¹¹ Hegel, *GW* 11, 266. – ¹² Hegel, *GW* 21, 29. – ¹³ Ebd., 64. – ¹⁴ Heidegger 1957, 10. – ¹⁵ Vgl. Waldenfels 1987. – ¹⁶ Foucault 1968, 158 ff., dt. 1973, 175 ff. – ¹⁷ Ricœur 1990. – ¹⁸ Aristoteles, *Nik.Eth.* V, 3, 1129 b 32. – ¹⁹ Ebd. IX, 4, 1166 a 32; IX, 9, 1170 b 6. – ²⁰ Ebd. §32. – ²¹ Ebd. § 60. – ²² Löwith 1969, § 13 f. – ²³ Vgl. Laín Entralgo 1961, Theunissen 1977. – ²⁴ Gadamer 1965, 283. – ²⁵ Habermas 1996. – ²⁶ Theunissen, 1977, 84. – ²⁷ Levinas, 1961, 267, dt. 1987, 419. – ²⁸ Levinas, 1974, 8, dt. 1978, 33. – ²⁹ Vgl. Waldenfels 1997, Bedorf 2007. – ³⁰ Otto 1997, 33. – ³¹ Todorov 1985, 221. – ³² Augé 1992, 28 f., dt. 1994, 26. – ³³ Derrida 1967, 182, 186, dt. 1972, 189 (Übers. verändert). – ³⁴ Derrida 1987.

Bernhard Waldenfels

Anerkennung – I *Zum Begriff*: «Anerkennung» (A.) meint eine Beziehung, die sich auf ↑Personen richtet, durch die das Erkennen eine praktische Dimension erhält: Es strukturiert das Selbst und das Zwischenverhältnis und lässt dadurch Verpflichtungen entstehen. A. umfasst das Verhältnis zum ↑Anderen, das von der Respektierung als Rechtsperson oder der Zustimmung von Wünschen bis zur Würdigung seiner Leistungen bzw. Wohltaten und dem entsprechenden Lob bzw. Danksagung reicht. Wenn A. sich an juristische Personen richtet (z. B. einen Staat), dann meint sie die offizielle Bestätigung, Erklärung der Gültigkeit oder der Rechtmäßigkeit. Die A. kann sich auch nur auf ein individuelles Verhältnis beziehen, z. B. auf die Vaterschaft. Allgemein gesagt bezieht sich A. auf Personen, die man achtet, und auf ↑Prinzipien, ↑Normen und Sätze, die man beachtet, billigt und für wahr hält.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

In der Geschichte der Philosophie ist «A.» der Begriff, der bei Fichte und Hegel gewissermaßen den Hobbeschen ↑Gesellschaftsvertrag als Grundlegung des ↑Rechts und des ↑Staates ersetzt und der in die Auseinandersetzung mit ihm und mit dem Individualismus des modernen ↑Naturrechts entsteht und sich entwickelt. A. meint den Prozess der Wechselwirkung, durch die sich das Bewusstsein der Individuen bildet, indem sie zugleich den allgemeinen Willen (↑Gemeinwille) bilden, innerhalb dessen sie für Personen, d. h. für Rechtsträger gehalten werden. Der Begriff «A.» ist in die Philosophie des Deutschen ↑Idealismus von Fichte eingeführt worden. In seiner *Grundlage des Naturrechts* (1796) ist A. «die dem «Rechtsverhältnis» zugrundeliegende «Wechselwirkung» von Individuen. Im wechselseitigen Aufordern zu freiem Handeln und im Begrenzen der eigenen Handlungssphäre zugunsten des Anderen bildet sich sowohl individuelles wie gemeinsames Bewusstsein». ¹ Hegel hat das Konzept «A.» in seinen Jenaer Schriften entwickelt: im *System der Sittlichkeit* (1802), in der *Geistphilosophie* von 1803–04 und 1805–06 und in der *Phänomenologie des Geistes* (1807); die Thematiken werden in der *Enzyklopädie* wieder aufgenommen. Hegel übernimmt von Fichte den Begriff und die Struktur der wechselseitigen Konstitution von einzelner und allgemeinem Bewusstsein. Aber anders als Fichte und viele gegenwärtige Versuche praktischer Philosophie, die mit einer Idealisierung oder Formalisierung nur eines Typs sozialen Handelns, der sprachlichen ↑Kommunikation, des Austausches von Zustimmungen oder Besitzansprüchen, operieren, bestimmt er A. nicht als ein «reines» Prinzip unabhängig von der Darstellung der Formen und Institutionen des Handelns und des gemeinsamen Bewusstseins, sondern entwickelt sie als deren gemeinsames Wesen. Die «Formen des Praktischen» in der Familie, des «System[s] von Eigentum und Recht» sowie Staat werden zunehmend als Stufen eines teleologischen Prozesses durchsichtig, in dem die Momente der A. sich schrittweise entfalten bis zur vollständigen Realisierung in den Institutionen der absoluten ↑Sittlichkeit. Die Theorie der A. erfüllt drei systematische Aufgaben: (i) die Darstellung eines Systems der Institutionen, (ii) die Darstellung einer Bildungsgeschichte des ↑Bewusstseins (diese hat sie mit den Sozialisierungstheorien gemeinsam), und (iii) die Darstellung einer historischen Genese von Institutionen. ² Die vollständigste und differenzierteste Darstellung der A. befindet sich in Hegels *Realphilosophie* (1805–06), die bekannteste aber ist die der *Phänomenologie*, bei der die A. nicht mehr daraufhin gerichtet ist, die Stellung des ↑Individu-

ums zum Recht und zum Staat zu bestimmen bzw. die Einheit des Selbst mit dem allgemeinem Willen zu erreichen, sondern auf die Erhebung des natürlichen Bewusstseins auf den Standpunkt des absoluten ↑Wissens. Der Kampf endet unmittelbar mit dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, mit dem Unterschied also und nicht mit dessen Aufhebung. Die «Bewegung des Anerkennens» bzw. der «Begriff» ist ausführlicher dargestellt, aber mit anderem systematischen Sinn.

Die Entwicklung der klassischen A.theorie endet praktisch mit Hegel. Ihre Funktion wird von anderen Theorien übernommen, die oft im Vergleich mit ihr nur Teiltheorien sind – so sowohl die alte als auch die vom Neokontraktualismus erneuerte Vertragstheorie, insofern sie nur die Konstitution des allgemeinen, aber nicht des einzelnen Willens betrachtet. (J. Rawls, R. Nozick und J. Buchanan). Gleich einseitig hat K.-H. Ilting (1972) einen Begriff der A. «im Zusammenhang mit der Rechtfertigung praktischer Sätze und der Begründung von Normen»³ entwickelt, der im «Annehmen» des «Sollensatzes» besteht, «der die gemeinsame Bedingung»⁴ des Handelns beider Parteien ist.

J. Habermas hat entscheidend dazu beigetragen, dass die A.theorie wieder Aktualität gewinnt. Die Bedeutung der A. liegt darin, dass sie die «Einheit eines Bildungsprozesses» darstellt, der durch das Verhältnis von ↑Arbeit und ↑Interaktion bestimmt ist. Die A. stellt sowohl den Zusammenhang und die Komplementarität der beiden Handlungsarten, als auch die Unmöglichkeit der Zurückführung der Interaktion auf Arbeit dar.⁵ Damit wird ein entscheidender Schritt Kant und Marx gegenüber getan: Gegenüber Kant, weil bei ihm «die durch praktische Vernunft in Anschlag gebrachte Intersubjektivität der Geltung moralischer Gesetze [...] die Reduktion sittlichen Handelns auf monologisches», moralischen Handelns auf strategisches Handeln erlaubt⁶; Marx gegenüber, weil er den «welthistorischen Bildungsprozess der Menschengattung aus Gesetzen der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens»⁷ zu rekonstruieren versucht hat, aber auf Kosten der Reduktion der Interaktion auf Arbeit. Habermas schätzt an Hegel, dass er mit der A. beide Momente auseinander gehalten hat.⁸

Gabriel Amengual

3 *Ethik der Anerkennung und Diskursethik*

Im Rahmen der *Ethik der A.* wurde in der dt. Debatte der letzten Jahrzehnte versucht, die Grundannahmen der ↑*Diskursethik* von K.-O. Apel⁹ und J. Habermas¹⁰ weiter zu entwickeln. Die Diskursethik setzt die Möglichkeit voraus, die soziale und mensch-

liche Wirklichkeit in zwei Hauptbereiche zu differenzieren: ↑Arbeit einerseits und kommunikative ↑Interaktion andererseits. Die Arbeit stellt das instrumentelle Handeln als technisch-formale Rationalisierung der natürlichen Objektivität dar, die von einer abstrakten ↑Subjektivität bewirkt wird. Die Interaktion betrifft all die Bereiche der ↑Lebenswelt, in denen es möglich ist, normativ Zwecke und Ziele durch Formen intersubjektiver, kommunikativ erlangter Einigung zu bestimmen. Dieser Auffassung gemäß wird die intersubjektive ↑Kommunikation zum Ort der Gründung einer praktischen ↑Universalität; durch wechselseitige Kontrolle aufgrund geteilter Argumente werden hier immer tiefere Vermittlungsstufen zwischen dem allgemeinen Interesse und dem Einzelfall hervorgebracht.

Das «kommunikative ↑Paradigma» zielt darauf, die Subjektivität neu aufzufassen: Die Idee der Subjektivität als reine Selbstbezogenheit, die von der klassischen Philosophie des ↑Subjekts und des Bewusstseins vertreten wurde, wird durch eine Ansicht ersetzt, nach der die Identität der Subjektivität ursprünglich in der Beziehung und in der Interaktion mit dem ↑Anderen konstituiert wird. J. Habermas schreibt 1967¹¹ in *Arbeit und Interaktion*: «Bewusstsein existiert als die Mitte, in der die Subjekte sich treffen, so dass sie, ohne sich zu treffen, als Subjekte nicht sein könnten.» Da angenommen wird, dass die tiefere Konstitution des Bewusstseins dieser intersubjektiven und kommunikativen Dimension zuzuschreiben ist, kann die Diskursethik die Normen der moralischen ↑Handlung den Regeln des «korrekten Diskutierens» entnehmen, in dem sie in der «Aufrichtigkeit» das grundsätzliche Paradigma der Sittlichkeit ermittelt: Jedes Individuum muss die Rechte genießen können, die die Durchsichtigkeit der Information sichern, doch es muss auch die Pflichten beachten, die die A. des Anderen im Rahmen einer gegenseitigen dialogischen Auseinandersetzung auferlegt.

Die «goldene Regel» der Sittlichkeit – d. h. das grundlegende Prinzip, das menschliches Zusammenleben regelt – hat eine universale, tendenziell unbegrenzte Ausdehnung sowohl der dialogischen ↑Praxis als auch der gegenseitigen individuellen A. der ↑Menschenwürde jedes Menschen und beinhaltet sein Recht/seine Pflicht, zur Wahrheitsfindung beizutragen. Es ist das, was im sokratischen Dialog geschieht, der noch heute ein unübertroffenes Vorbild des Diskutierens und der Erzeugung der ↑Wahrheit darstellt. Er setzt sich in Gegensatz zum sophistischen *Logos*, der aus längeren Reden besteht, in denen die gegenseitig kontrollierte Erzeugung des Wahren durch eine Art von ↑Diskurs als Prak-

tik der Verführung und der Manipulation ersetzt wird.

Die Ethik der A. unterzieht dennoch die Diskursethik einer wichtigen Kritik, nach der die A. einer gemeinsamen Menschlichkeit und Würde des Menschen nicht als etwas gedacht werden kann, das sich auf einer einzigen Ebene – die man als *«Vertikalachse»* bezeichnen kann – bewegt, die für die Beziehung eines Subjekts zu anderen Subjekten seiner Außenwelt charakteristisch ist. Die A. muss hingegen als ein Prozess verstanden werden, der sich auch in eine andere Richtung entwickelt, die als eine *«Horizontalachse»* definiert werden kann und die Beziehung eines Subjekts mit dem Anderen in sich selbst berücksichtigt. Diese Position führt dazu, dass *der moderne Begriff von ↑Freiheit gleichzeitig reicher und komplizierter wird*, so dass der Beitrag der Psychoanalyse notwendig wird, um sich mit ihm fruchtbar auseinandersetzen zu können.

Freiheit soll nämlich nicht nur im traditionellen kantischen Sinne als *«Selbstständigkeit»* (↑Autonomie) – d. h. als weitmöglichster Mangel an externen Hindernissen, die die Möglichkeit der Handlung begrenzen – begriffen werden; sie soll auch als *«Authentizität»* verstanden werden, d. h. als Mangel an Verklemmtheit, Zensur und innerlichen Grenzen, um die höchste Ausdehnung der Ausdrucks- und Kommunikationsmöglichkeiten des Individuums mit der eigenen affektiven und emotionalen Innerlichkeit zu gestatten. Im Rahmen der heutigen anthropologischen und ethisch-psychoanalytischen Kultur bedeutet *«Freiheit»* Befreiung nicht nur von *«äußerlichen»*, sondern auch von *«inneren Zwängen»*: sie schließt ein, *von der ↑Angst frei zu sein, mit sich selbst allein zu bleiben*; Freiheit bedeutet imstande zu sein, den eigenen Lebensplan in seiner Unzurückführbarkeit auf denjenigen Anderer zu bestimmen und zu behaupten. Wie dennoch die Ethik der A. behauptet, kann die eigentliche A. – diejenige, die auf der Vertikalachse der Subjektivität erfolgt – nur dann erzielt werden, wenn man gleichzeitig von den Anderen auf der Horizontalachse anerkannt wird: Denn nur die Akzeptanz und Wertschätzung der *externen* ↑Andersheit können dazu beitragen, sich selbst zu schätzen und die eigene *innere* Konstitution kennenzulernen und zu akzeptieren. Man muss daher institutionelle Umgestaltungen der öffentlichen und privaten Ethik neu bedenken, die als Grundwert ihrer Aktivität und Funktion gerade die Beförderung und die A. des Rechts auf eine eigene Individualisierung setzen.

Die ↑Gleichheit jedes Menschen (einer der Grundwerte der ↑Moderne) muss mit der ↑Differenz (dem Grundwert der Postmodernität) in Zusammenhang gebracht werden, denn – wie A. Honneth 1992 in

Kampf um Anerkennung schreibt – «den verschiedenen Formen von Missachtung [kommt] für die psychische Integrität der Menschen dieselbe negative Rolle zu, die die organischen Erkrankungen im Zusammenhang der Reproduktion seines Körpers übernehmen: durch Erfahrung von sozialer Erniedrigung und Demütigung sind menschliche Wesen in ihrer Identität ebenso gefährdet, wie sie es in ihrem physischen Leben durch das Erleiden von Krankheiten sind». ¹²

Nur derjenige, der seine Individualisierung und die A. seiner selbst dank des Erlebnisses der A. Anderer erreicht hat, wird imstande sein können, seinerseits die Anderen anzuerkennen und sie ohne Eifersucht und ↑Neid in der Verwirklichung ihres eigenen Lebensplans *«gehen zu lassen»*. Dem von der Diskursethik vorgeschlagen Gegenseitigkeitsmuster, das sich auf die Annahme einer ausschließlich *«horizontalen»* A. stützt, setzt die Ethik der A. ein Gegenseitigkeitsmuster entgegen, das sich auf den Zirkel *«sich selbst anerkennen/anerkannt werden/anerkennen»* stützt. In diesem Muster werden die zwei Grundwerte der Modernität (Freiheit als individuelle Selbstständigkeit und Gleichheit als soziale ↑Solidarität) neu bestimmt und wechselseitig mittels des neuen Werts der *Authentizität* als Gleichheit aller in Bezug auf das Recht verwiesen, die eigene psychische Unversehrtheit und den eigenen – ungleichen, demjenigen Anderen nicht angeglichenen – Lebensplan zu verwirklichen.

Roberto Finelli

4 Anerkennung als Maßstab für eine kritische Gesellschaftstheorie

In der Nachfolge von und in relativer Kritik an Habermas wird von Axel Honneth versucht, das Konzept eines Kampfes um A. unter der Maßgabe dessen zu rekonstruieren, Kategorien für eine kritische ↑Gesellschaftstheorie unter der Voraussetzung diskursethischer Orientierungen zu gewinnen. Aus der Rekonstruktion des Systems der ↑Sittlichkeit und der Jenaer Realphilosophie des jungen Hegel in Hinsicht auf einen im Unterschied zum Hobbesschen *bellum omnium contra omnes* des ↑Naturzustandes normativ verstandenen Kampf um A. ¹³, ergeben sich drei Formen der A.: (i) unter dem Gesichtspunkt affektiver Anschauung die ↑Liebe und als System der natürlichen Sittlichkeit die Familie; hier interagieren die Individuen in Hinsicht auf die A. ihrer konkreten ↑Bedürfnisse und deren Befriedigung; (ii) unter dem Gesichtspunkt des Begriffs (kognitiv); hier begegnen sich die Individuen als sich gegenseitig anerkennende autonome Individuen in Rechtsverhältnissen in

nerhalb der ↑bürgerlichen Gesellschaft; (iii) unter dem Gesichtspunkt der ↑intellektuellen Anschauung, verstanden als «rational gewordener Affekt»¹⁴; hier interagieren die als Subjekte verstandenen Individuen auf der Ebene des Staates (als Staatsbürger) in Hinsicht auf die A. ihrer individuellen Besonderheiten; Honneth übersetzt dies gegenüber dem späteren Staatsverständnis in Hegels Rechtsphilosophie¹⁵ mit dem Ausdruck ‚Solidarität‘.¹⁶ Solidarität ist zu fassen als Synthese von Liebe und Recht. Im Begriff der Solidarität steckt auch das postkonventionelle Modell «symmetrischer Verhältnisse zwangloser reziproker A.»¹⁷ Demokratietheoretisch liegt dabei die wechselseitige A. der Bürger als Staatsbürger sowohl dem liberalen als auch dem sozialstaatlichen Rechtsparadigma voraus.¹⁸

Charles Taylor vertritt gegenüber der «Differenzblindheit»¹⁹ eines formellen Begriffs der A. eine Form der A.orientierung, in welcher neben den allgemeinen ↑Grundrechten sog. Sonderrechte für unterschiedliche kulturelle Lebensformen Gültigkeit haben. Erst die A. der durch Sonderrechte mit vermittelten Gleichwertigkeit unterschiedlicher ↑Kulturen impliziert danach eine «Politik der allgemeinen Menschenwürde».²⁰ Im Sinne eines prozeduralen Verständnisses von ↑Demokratie geht es dagegen aber nur auf «den ersten Blick» um die «*Gleichberechtigung kultureller Lebensformen*» und um die entsprechende A. «von *kollektiven Rechten*».²¹ Die von Taylor propagierte Lesart des A.theorems stellt nach Habermas letztlich «den individualistischen Kern des modernen Freiheitsverständnisses» selbst «in Frage».²²

5 Grenzen verallgemeinerbarer Normen zur Anerkennung von Anderen

Eine radikalisierte Form des Thema der A. findet sich bei Emmanuel Lévinas. Im Verhältnis zu den drei Formen der A. – Liebe, Recht und Solidarität – bezieht sich die Position von Lévinas auf den Begriff einer phänomenologisch verstandenen «grenzenlose[n] Fürsorge für ein einzelnes unvertretbares Individuum», die an «Face-to-face-Beziehungen in existenziell zugespitzten Situationen»²³ geknüpft ist. Diese Beziehungen sind «für Rechtspflichten untypisch».²⁴ Es ist nach Lévinas die Nacktheit des Antlitzes (*visage*) des Anderen, wodurch wir ihm gegenüber zu einer unendlichen Verpflichtung genötigt sind. In der Nacktheit des Antlitzes bestätigt sich «der unendliche Widerstand des Seienden gegenüber unserer Macht; [...] denn ganz nackt [...] bedeutet der unendliche Widerstand durch sich selbst».²⁵ Der Andere, der mir begegnet, ist danach nicht ein *alter ego*, sondern «ein radikal andersartiger anderer».²⁶

Eine normative Theorie der A. im Sinne konsensueller Orientierungen müsste Judith Butler zufolge im Rückgang auf Foucault als «Wahrheitsregime»²⁷ begriffen werden. Das Wahrheitsregime entscheidet «von vornherein darüber, welche Form die A. annehmen kann», d. h. «wer als Subjekt der A. in Frage kommt».²⁸ Butler fragt mit Bezug auf Lévinas: «Besteht die A. in einem wechselseitigen Akt», wie nach Hegel? «Oder gibt es hier vielleicht eine andere Begegnung mit der Alterität, die sich *nicht* auf die Selbigkeit reduzieren lässt?»²⁹ Dies würde asymmetrische Orientierungen implizieren, wie sie bei Honneth z. B. unter dem Begriff der «liebvollen Zuwendung»³⁰ gefasst sind. Es geht Butler um die «Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit»³¹ des Anderen. Hier werde dem Hegelschen Schema der wechselseitigen A. «Grenzen» gesetzt.³² Die Form der rechtlichen A., die einen wechselseitigen Charakter hat, ist damit in Frage gestellt. Butler leugnet nicht die Notwendigkeit normativer Orientierungen, sieht deren Begrenztheit aber darin, «dass wir uns von manchen Menschen in einem angemesseneren Sinne anerkannt fühlen als von anderen».³³ Diese Grenzen hängen mit der Selbstundurchschaubarkeit und der Undurchschaubarkeit füreinander zusammen. Sie sind nicht in gegenseitige «Transparenz» auflösbar.³⁴

Im Begriff der A. steckt gegenüber möglichen Formen der Diskriminierung zunächst der Gedanke, den Anderen in seiner unaufhebbaren Besonderheit zu achten, woraus sich ihm gegenüber eine unendliche Verpflichtung ergibt. Die Generalisierung des Prinzips der A. setzt die wechselseitige A. der Gleichwertigkeit und Freiheit aller Individuen in ihrer je spezifischen Unterschiedlichkeit und ↑Andersheit voraus. Die drei Formen der A. – Liebe, Recht und Solidarität – beziehen sich auf unterschiedliche Formen der Intersubjektivität. Die universelle Durchsetzung des Prinzips der A. würde in eine allseitigen Solidarität unter gleichberechtigten Subjekten münden, die gleichzeitig in ihrer jeweiligen unaufhebbaren Besonderheit anerkannt würden.

Harald Kerber

Apel, K.-O., 1973, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: ders.: Transformation der Philosophie, Bd. 2, Fft./M. – Braun, H./Riedel, M. (Hg.), 1967, Natur und Geschichte. K. Löwith z. 70. Geb., Stuttgart. – Butler, J., 2000, Kritik der ethischen Gewalt. Adorno Vorlesungen 2002, Fft./M. – Derrida, J., 1976, Essay über das Denken Emmanuel Levinas. In: ders., Die Schrift und die Differenz, Fft./M. – Durkheim, E., 1893, De la division du travail social. Etude sur l'organisation des sociétés supérieures, Paris. – Fichte, J. G., 1971 (1796), Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: WW,

hg. v. I. H. Fichte, Bd. III, Berlin. – Fiedler, W., 1985, Anerkennung, völkerrechtlich. In: Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft, 1. Bd., Freiburg/Basel/Wien. – Göhler, G., 1974, Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar u. Analyse. In: Hegel. Frühe polit. Systeme, hg. v. G. Göhler, Fft/M. et al. – Gutmann, A. (Hg.), 1993, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Fft/M. – Habermas, J., 1968, Erkenntnis und Interesse, Fft/M. – Habermas, J., 1971, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen z. Hegels Jenaer *‘Philosophie des Geistes’*. In: ders., Technik und Wissenschaft als *‘Ideologie’*, Fft/M. – Habermas, J., 1983, Diskursethik – Notizen z. einem Begründungsprogramm. In: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Fft/M. – Habermas, J., 1985, Der philosophische Diskurs der Moderne, Fft/M. – Habermas, J., 1988, Individuierung durch Vergesellschaftung. In: ders., Nachmetaphysisches Denken, Fft/M. – Habermas, J., 1991, Erläuterungen zur Diskursethik, Fft/M. – Habermas, J., 1993, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Gutmann 1993. – Habermas, J., 1998, Faktizität und Geltung, Fft/M. – Habermas, J., 1999, Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: ders., Die Einbeziehung des Anderen, Fft/M. – Habermas, J., 2005, Zwischen Naturalismus und Religion, Fft/M. – Harris, H. S., 1980, The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts. In: Hegel in Jena, hg. v. D. Henrich/K. Düsing, Bonn. – Hegel, G. W. F., 1952 (1807), *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1959 (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Neu hg. v. F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1975 (1803–04), *Jenaer Systementwürfe I*. In: GW, Bd. 6, hg. v. K. Düsing/H. Kimmerle, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1976 (1805–06), *Jenaer Systementwürfe III*. In: GW 8, hg. v. R.-P. Horstmann u. a., Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1967 (1802), *System der Sittlichkeit*. Hg. v. G. Lasson, Hamburg. – Honneth, A., 1988, Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie d. Intersubjektivität. In: Sartre. Ein Kongress. Hg. v. Tr. König, Reinbek. – Honneth, A., 1994, Kampf um Anerkennung, Fft/M. – Honneth, A., 2000, Das Andere der Gerechtigkeit, Fft/M. – Honneth, A., 2001, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung d. Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart. – Honneth, A., 2005, Verdinglichung. Eine erkenntnistheoretische Studie, Fft/M. – Horney, W., 1970, Anerkennung. In: Pädag. Lex. in 2 Bdn., hg. v. W. Horney et al., 1. Bd., Gütersloh. – Hunter, C. K., 1973, Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie, Meisenheim. – Iltting, K.-H., 1972, Anerkennung. Zur Rechtfertigung praktischer Sätze. In: Probleme der Ethik – zur Diskussion gestellt, hg. v. G. G. Grau, Freiburg/München. – Iltting, K.-H., 1984, Sitte. In: GGb, Bd. 5. – Jaeschke, W., 2003, Hegel-Handbuch, Stuttgart/Weimar. – Lalande, A., 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris. – Laugstien, Th., 1994, Anerkennung. In: HKWM, Bd. I. – Lauth, R., 1962, Le problème de l’interpersonalité chez Fichte. In: Arch. de Philos. 25. – Lévinas, E., 1998, *Jenseits des Seins oder anders als Sein oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München. – Lévinas, E., 1999, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München. – Lévinas, E., 2002, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München. – MacIntyre, A., 1981, *After Virtue*, London. – Mead, G. H., 1934, *Mind, Self and Society*, Chicago. – Mead, G. H.: 1975, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Fft/M. – Oelmüller, W. (Hg.), 1978, *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn. – Rawls, 1972, *A Theory of Justice*, Oxford. – Riedel, M. (Hg), 1972–1974, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg/Br. – Sandel, M., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge. – Siep, L., 1974, Der Kampf um Anerkennung.

Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in d. Jenaer Schr. In: Hegel-Stud. 9. – Siep, L., 1976, Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel. In: Hegel-Jb. 1975, Köln. – Siep, L., 1979, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg/München. – Taureck, B. H. F., 1991, Ethik jenseits von Moral: Sartre, Lévinas, Baudrillard. In: Dt. Zschr. f. Philos., H. 11. – Taureck, B. H. F., 2006, Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg. – Taylor, C., 1989, *Crosspurposes: the liberal-communitarian debate*. In: Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge. – Taylor, Ch. 1993, *Die Politik der Anerkennung*. In: Gutmann 1993. – Vallespin Oña, F., 1985, *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Madrid. – Wälzer, M., 1983, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford. – Wildt, A., 1982, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption.*, Stuttgart.

¹ Siep 1979, 22. – ² Vgl. Siep 1979. – ³ Iltting 1972, 84. – ⁴ Iltting 1972, 100. – ⁵ Habermas 1971, 30–37. – ⁶ Ebd., 21 f. – ⁷ Ebd., 45. – ⁸ Ebd., 46. – ⁹ Zuerst in: Apel 1973. – ¹⁰ Vgl. die Programmschrift in: Habermas 1983. – ¹¹ Zuerst in: Braun et al. 1967, 132–155. Vgl. ND in: Habermas 1968, 13. – ¹² Honneth 1994, 218; vgl. Siep 1979. – ¹³ Vgl. Hegel 1975 u. 1976, vgl. zu Hegel: Siep 1979; Wildt 1982, sowie zu Siep und Wildt u. deren Betonung d. Bedeutung Fichtes f. Hegels Anerkennungslehre Honneth 1994, 29, Anm. 19. – ¹⁴ Honneth, ebd., 46. – ¹⁵ Vgl. dazu Honneth 2001. Vgl. zum jungen Hegel Honneth, 1994, 11–105. – ¹⁶ Honneth 1994, 46. – ¹⁷ Habermas 1988, 228. – ¹⁸ Vgl. Habermas 1998, 104, 647. – ¹⁹ Taylor 1993, 30. – ²⁰ Habermas 1988, 65. – ²¹ Habermas 1999, 238 f. – ²² Ebd.; vgl. auch Laugstien 1994, 260 f. – ²³ Habermas 2005, 289. – ²⁴ Ebd.; vgl. Lévinas 1999. – ²⁵ Lévinas 1999, 117. – ²⁶ Taureck 1991, 1229. – ²⁷ Butler 2003, u. a. 31. – ²⁸ Ebd., 32. – ²⁹ Ebd., 38. – ³⁰ Honneth 2000, 164. – ³¹ Butler 2003, 43. – ³² Ebd. – ³³ Ebd., 46. – ³⁴ Ebd., 56.

Angeborene Ideen ⇒ Idee

Angemessenheit–I *Zum Begriff*. Der Begriff *‘Angemessenheit’* (A.) wird verwendet, um auszudrücken, dass etwas stimmig ist. Das Angemessene ist das in einer gegebenen Situation Passende und Schickliche. Sowohl der Bezug auf eine jeweils spezielle Situation als auch die Anspielung auf Harmonie- und Ordnungsvorstellungen sind dem Begriff der A. eigentümlich.

Es können drei Verwendungskontexte unterschieden werden. *‘A.’* kann in einem rhetorisch-ästhetischen, in einem ethischen und in einem erkenntnistheoretischen Sinn verwendet werden. Im rhetorisch-ästhetischen Sinn wird mit dem Angemessenen etwas bezeichnet, das ansehnlich ist. Es stimmt mit Vorstellungen über Schönheit und Harmonie überein. Im ethischen Sinn wird als *‘angemessen’* bezeichnet, was schicklich ist. Eine Person handelt angemessen, wenn das Handeln den Erfordernissen einer konkreten Situation entspricht. In erkenntnistheoretischen Untersuchungen wird A. als ein Kriterium für die Richtigkeit von ↑Aussagen verwendet.

A. eines ↑Urteils bedeutet, dass es mit anderen Aussagen und Annahmen über die Ordnung der Dinge zusammen stimmt.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Griechische Antike

«Das Angemessene» ist eine Übersetzung des griech. Begriffs *prepon*¹, mit dem das ethisch wie ästhetisch Ansehnliche bezeichnet wird. Schon die Sophisten sind an der Bedeutung des *prepon* interessiert (↑Sophistik). Sie fragen, wie die Zusammenstimmung der Teile einer Rede mit ihrer Überzeugungskraft zusammen hängt, und stellen fest, dass Redner und Rede zueinander passen müssen, um überzeugen zu können (↑Rhetorik).²

Das *prepon* ist Richtmaß für die kunstgerechte Herstellung eines Gegenstandes. Es zeigt sich in einer wohlgeordneten Fügung der Teile zueinander und gegenüber dem Ganzen. So wie für den Maler, Baumeister, Schiffbauer und alle anderen Handwerker gilt auch für den guten Redner: «[Es] bringt jeder jedes, was er hinzubringt, an eine bestimmte Stelle und zwingt jedes, sich zu dem anderen zu fügen und ihm angemessen zu sein, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und ausgestattet mit Schönheit dargestellt hat.»³ Auch die Form der Rede und die Rolle des Sprechenden müssen zueinander passen, damit A. gegeben ist.⁴

Nach Aristoteles dient das *prepon* zur Kennzeichnung einer ästhetisch-stilistischen Qualität. Als rhetorischer Fachbegriff erfasst das *prepon* eine Qualität der Rede, die jenseits grammatikalischer Richtigkeit, Deutlichkeit und stilistischer Kunstfertigkeit aus Fähigkeiten des Redners in einer gegebenen Situation resultiert. Das *prepon* wird in der Dichtkunst erreicht durch Anschaulichkeit, Wahrung der Gattung sowie passende Wortwahl und Metaphorik.⁵ Als Qualität künstlerisch gelungener Rede bezeichnet das *prepon* auch, dass Emotionen und Charaktere richtig wieder gegeben werden.⁶ Neben technischen und intellektuellen Fähigkeiten sind kommunikative Fähigkeiten des Redners gefragt. Es gilt, ein richtiges Verhältnis herzustellen zwischen den Teilen zu einem Ganzen und dem Charakter des Redners zu den Emotionen des Publikums.

Zusätzlich erhält A. bei Aristoteles eine ethisch-praktische Bedeutung. Aristoteles empfiehlt, im alltäglichen Umgang miteinander eine «mittlere Haltung» einzunehmen. Insbesondere gilt es, im Umgang mit anderen Menschen den gesellschaftlichen Erfordernissen zu entsprechen und jedem das Passende zuteil werden zu lassen.⁷ So findet *prepon* auch Eingang in die Bestimmung einer konkreten ↑Tugend: der «Hochherzigkeit» (*megaloprepes*). Hochherzig ist,

wer das rechte ↑Maß in der Verteilung von Mitteln findet.⁸ Der durch die Verteilung gegebene Aufwand muss nicht nur zur gegebenen Situation passen, sondern auch zu der Person, die sich als großzügig erweisen möchte. A. gewinnt in ihrer ethisch-praktischen Bedeutung bereits den charakteristischen Situationsbezug. Zur Verwirklichung von A. lassen sich keine allgemeinen Regeln angeben. Worin jeweils A. besteht, entscheiden Geschmack, Urteilsvermögen oder das Taktgefühl.

2.2 Römische Antike

In der Stoa treten die visuellen Konnotationen der A. in den Hintergrund. Eine ästhetisch-rhetorische Bedeutung bleibt gleichwohl zentral. Von Cicero wird das *prepon* mit Rücksicht auf Fragen des guten Stils als *aptum* übersetzt. *Aptum* ist ein regulatives Prinzip der ↑Rhetorik, dem zu Folge Bereiche eines Textes so aufeinander abgestimmt und Worte so gebraucht werden sollen, dass ein wirkungsvolles Ganzes entsteht.⁹ Diese Vorstellung hat Nachwirkungen bis in die Stiltheorie des 17. Jh.¹⁰ In seiner ethischen Bedeutung wird *prepon* mit *decorum* übersetzt, welches neben der Bedeutung des «Schönen», «Schmückenden» und «Reizenden» auch die Bedeutung des «Schicklichen», «Anständigen» und «Ziemenden» trägt.

Mit *decorum* wird eine sittliche Qualität bezeichnet. Das *decorum* kann zwar der ↑Tugend der «Ehrenhaftigkeit» (*honestas*) zugerechnet werden, ist von dieser aber unterschieden, insofern es nur ein Moment der Ehrenhaftigkeit ist.¹¹ Wer schicklich handelt, verpflichtet sich den Grundsätzen, «Vernunft und Rede klug zu gebrauchen, was du tust, wohlüberlegt zu tun, und in jeder Sache, was wahr ist, einzusehen und im Auge zu behalten».¹² Die Fähigkeit zur Situationstugend der Schicklichkeit beruht auf einem Sinn für Schönheit und Ordnung und auf der Fähigkeit, ein zu dem gebotenen Handeln passendes Auftreten zu zeigen.¹³ Mit der Einführung des *decorum* wird auch der zunehmenden Bedeutung von Individualität in der hellenistischen Welt Rechnung getragen.¹⁴ Ehrenhaftigkeit alleine genügt nicht als Kriterium richtigen Handelns. Vielmehr muss diese so dargestellt und übermittelt werden, dass sie zu den gegebenen Lebenssituationen passt.

3 Problematisierung im Kontext heutigen Philosophierens

Während die rhetorisch-ästhetische Bestimmung von A. in der heutigen Philosophie an Bedeutung verloren hat, wird eine ethisch-praktische Bedeutung von A. erneut erörtert. Zusätzlich wird auch

nach der Bedeutung von A. in der Erkenntnistheorie gefragt.

3.1 Erkenntnistheoretische Bedeutung

A. kann als ein Kriterium für die Richtigkeit von Urteilen interpretiert werden, das allerdings schwächer ist als ein Kriterium für ↑Wahrheit. «Angemessen» ist ein Urteil, wenn es zu den Erkenntnismöglichkeiten und zu dem Erkenntnisgegenstand passt. Worin genau diese «Passung» besteht, kann unterschiedlich ausgelegt werden.

Das A.kriterium kann als Ergänzung von Kohärenztheorien der Wahrheit verwendet werden.¹⁵ Dann dient es dazu, auf jenen Weltbezug zu verweisen, auf den auch eine primär am Zusammenhang der Erkenntnisse interessierte Theorie nicht verzichten kann. Eine theoretische ↑Erkenntnis muss nicht nur zu allen anderen Erkenntnissen, sondern auch zu dem Erkannten passen.¹⁶ Andere Theoretiker versuchen, die Bedeutung der «Passung» im Sinne einer biologisch begründeten *fittingness* von Erkenntnisorganen und Erkenntnismöglichkeiten zu belegen. In dem Maße, wie unsere Erkenntnisorgane der Umgebung angepasst sind, können wir auch erwarten, dass unsere Erkenntnisse «stimmen».¹⁷ Das Kriterium der A. vermittelt dann zwischen biologischer Beschaffenheit und Wahrheitsfindung. Unabhängig von der Auslegungsweise bleibt es jedoch problematisch, den metaphorisch-visuellen Sinn von A. in ein genaues erkenntnistheoretisches Konzept zu überführen.

3.2 Ethisch-praktische Bedeutung

In ethisch-praktischer Hinsicht dient das A.kriterium als Ergänzung theoretischer Überlegungen, mit denen die Praxis moralischer Wertungen erklärt wird. Wenn anerkannt wird, dass experimentelles Lernen und die Suche nach richtigen Verhaltensformen Bestandteil ethischer ↑Praxis sind, ist auch die Suche nach A. in stets neuen Situationen Bestandteil derselben.¹⁸ In besonderem Maß gilt dies für Anwendungsbereiche der ↑Moral, in denen die zu erörternden Situationen derart unterschiedlich und vielschichtig sind, dass mit moralischen Prinzipien nicht jeder Entscheidungsfall erfasst werden kann. Aber auch in der Tugendethik wird mit A. eine moralische Qualität bezeichnet. Der tugendhaft Handelnde zeichnet sich dadurch aus, dass er «angemessen» handelt. Insbesondere wird die moralische Qualität nicht in der Handlung gesucht, sondern in den Kompetenzen des Ausführenden.

Ein wichtiger Anwendungsbereich sind die Bereichsethiken, in denen Prinzipien der richtigen Praxis mit Rücksicht auf spezielle Untersuchungsfelder erörtert

werden – etwa in der Medizinethik und der ökologischen Ethik. A. kann dort bedeuten, zwischen philosophischer Überlegung und Situationsbezug so zu vermitteln, dass beides aufeinander abgestimmt ist.¹⁹ Konkret kann A. so ausgedeutet werden, dass zur Bewertung einer Handlungssituation danach gefragt werden muss, ob das handlungsleitende Prinzip den wesentlichen Eigenschaften des Handelnden und des Behandelten gerecht wird.²⁰ In der ↑Bioethik ergibt sich daraus die Forderung, auch den Wert des Natürlichen in der Beurteilung von Handlungsmöglichkeiten zu berücksichtigen.²¹

Überlegungen zur A. sind ebenfalls wichtiger Bestandteil in der ↑Rechtsphilosophie.²² In der Normenanwendung sind Richter darauf angewiesen, einen Zusammenhang zwischen wesentlichen Elementen der Rechtspraxis und dem konkret vorliegendem Fall herzustellen.²³ Dabei können nicht nur die zur Anwendung zu bringenden Prinzipien miteinander kollidieren. Vielmehr gibt es in der Auslegung von Rechtsgrundlagen auch einen Ermessensspielraum. Dass die Anwendung von Rechtsnormen dennoch kein Zufallsprodukt ist, verdankt sich einem Prinzip, das als Anwendung von A.erfordernissen interpretiert werden kann.²⁴ In der Rechtspraxis muss ein Richter versuchen, größtmögliche Übereinstimmung zwischen den Gehalten des ↑Rechts und seinem Urteil herzustellen. Dabei werden Methoden der konstruktiven ↑Interpretation angewendet, die eine prinzipiengeleitete Erfüllung von A.erfordernissen ermöglichen.²⁵ A.forderungen sind jedoch nicht auf die Praxis der Rechtsauslegung und -anwendung beschränkt. Sie sind auch notwendiges Element in der Begründung rechtsphilosophischer Maximen.²⁶ Das Motiv für die Frage nach A. ist die Suche nach ↑Gerechtigkeit.

Aristoteles, Nikomachische Ethik, WW in dt. Übers., Bd. 6, hg. v. E. Grumach, übers. v. F. Dirlmeier, Berlin 1956. – Aristoteles, Poetik, griech.-dtsh., hg. u. bearb. v. M. Furfmann, Stuttgart 1997. – Aristoteles, Rhetorik, WW in dt. Übers., Bd. 4, begr. v. E. Grumach, hg. v. H. Flashar, übers. u. erl. v. Chr. Rapp, Berlin 2002. – Badura, J., 2002, Die Suche nach Angemessenheit. Praktische Philosophie als ethische Beratung, Münster/Hamburg/London. – Cicero, De Finibus Bonorum et Malorum, lat. u. dtsh., engl. u. übertr. v. K. Atzert, Zürich/Stuttgart 1964. – Cicero, De Officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, übers., komm. u. hg. v. H. Gunermann, Stuttgart 1976. – Cicero, De Oratore, übers., eingel. v. R. Kühner, München. – Dworkin, R., 1984, Bürgerrechte ernstgenommen, übers. v. U. Wolf, Fft./M. – Engels, E.-M., 1998, Was bedeutet «Passung» in biologischen Theorien des Erkennens? In: Merker et al. 1998. – Günther, Kl., 1988, Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral u. Recht, Fft./M. – Hossenfelder, M., 1998, Das «Angemessene» in der stoischen Ethik. In: Merker et al. 1998. – Kemmann, A., 2002, «prepon». In: Chr. Horn/Chr. Rapp (Hg.),

Wb. d. antiken Philosophie, München. – Lanz, P., 1998, Kriterien der Angemessenheit für Erkenntnis – Gibt es das? Eine Unters. z. Argument aus skeptischen Hypothesen. In: Merker et al. 1998. – Merker, B./G. Mohr/L. Siep (Hg.), 1998, Angemessenheit. Zur Rehabilitierung einer philosophischen Metapher, Würzburg. – Mohr, G., 1998, Gerechtigkeit als Angemessenheit. In: Merker et al. 1998. – Platon, Gorgias, WW in acht Bdn., Bd. 2, griech. u. dtsh., bearb. v. H. Hofmann, übers. v. Fr. Schleiermacher, Darmstadt 1973. – Platon, Ion, WW in acht Bdn., Bd. 1, griech. u. dtsh., bearb. v. H. Hofmann, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990. – Platon, Phaidros, WW in acht Bdn., Bd. 5, griech. u. dtsh., bearb. v. D. Kurz, übers. v. Fr. Schleiermacher u. D. Kurz, Darmstadt 1990. – Sinemus, V., 1978, Poetik und Rhetorik. Göttingen. – Siep, L., 1988, Kriterien richtigen Handelns. In: W. Brüstle/L. Siep (Hg.), Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung, Essen. – Siep, L., 2004, Konkrete Ethik. Grundlagen d. Natur- und Kulturethik, Fft./M.

¹ Kemmann 2002. – ² Phdr. 267 b. Gorg., 485 b. – ³ Gorg. 503 e. – ⁴ Ion 540 a-d. – ⁵ Poet. 17, 1455 a 22–26; 18, 1456 a 13–15; 22, 1459 a 4–8. – ⁶ Rhet. III, 7, 1408 a 10–36. – ⁷ Nik. Eth., IV, 12, 1126 b 10 – 1127 a 2. – ⁸ Nik. Eth., IV, 4, 1122 a 25 f.; IV, 5, 1122 b 24. – ⁹ Cicero, De or. 3, 37 f. – ¹⁰ Sinemus 1978. – ¹¹ Cicero, De off. I, 94–96; De Fin. III, 59. – ¹² Cic., De off. I, 94. – ¹³ Ebd., 126. – ¹⁴ Hossenfelder 1998, 95. – ¹⁵ Lanz 1998, 37–58. – ¹⁶ Merker et al. 1998, 10–13. – ¹⁷ Engels 1998, 59–82. – ¹⁸ Günther 1988, 255–308. – ¹⁹ Badura 2002; Siep 1988. – ²⁰ Siep 1988. – ²¹ Siep 2004, 243–254. – ²² Günther 1988. – ²³ Mohr 1998, 145–158. – ²⁴ Dworkin 1984, 252–280. – ²⁵ Ebd., 252–280. – ²⁶ Günther 1988, 353.

Angela Kallhoff

Angewandte Ethik ⇒ Ethik, angewandte

Angewandte Philosophie ⇒ Philosophie, angewandte

Angst/Furcht – *I* Zu den Begriffen. Die Fähigkeit, die eigene Integrität oder das eigene Leben als bedroht oder bedrohbar zu erfahren, ist in einer größeren Zahl von Theorien als ‚Grundbefindlichkeit‘ des menschlichen ↑Daseins analysiert worden. Hierfür werden Begriffe gewählt, die im alltäglichen Sprachgebrauch und in der psychologischen Fachsprache mit Gefühlsausdrücken belegt werden. Zunächst zu diesen: Angst (A.) und Furcht (F.) können als länger währende Stimmungen, als dauernde Gefühlszustände oder als plötzliche ↑Affekte erlebt werden, und zwar so, dass sie wie Beeinträchtigungen von Möglichkeiten des eigenen Lebens wirken. Sie unterscheiden sich begrifflich voneinander nur dann, wenn man versucht, sie als Erfahrungen eines inneren Zustandes zu deuten. Viele Nachschlagewerke und Theorien trennen zwischen (i) A. als diffusum ↑Gefühl ohne Ahnung oder Bewusstsein von der Ursache oder dem Grund der eigenen Gefährdung und (ii) F. als gefühlter Bedrohung vor erahnten oder bewussten Gefahren. A. führt oft zur Lähmung von

Eigenaktivität, während F. unmittelbar zu reaktiver Flucht, zu Aggression oder zu Gegenwehr führen kann.

Der Alltagssprachgebrauch folgt dieser Unterscheidung nur selten. Zwar wird auch hier das nicht spezifische Erlebnis von Beunruhigung allgemein ‚A.‘ genannt (z. B. als Weltangst, Daseinsangst, Zukunftsangst). Und für die gefühlte Gefährdung vor vermeintlichen oder tatsächlich begegnenden Objekten trifft der Ausdruck ‚F.‘ in der Regel zu. Üblich ist aber auch die Verwendung des A.begriffs für Horror, Panik, Schauder, Schreck (Prüfungs-A., A.kauf, Trennungs-A. für furchtsame Reaktionen auf konkrete Gefährdungen, ‚A.hase‘ für zu Panik neigende Menschen).

In der Philosophie der Gefühle spielen beide Begriffe eine Schlüsselrolle für die Auslegung von als lebensgefährdend erlebten Verhältnissen lebendiger Wesen zu ihrer Umwelt. Auch hier wird in der Regel (i) ein nicht an Objekten identifizierbares negativ erlebtes Bedrohungsgefühl ‚A.‘ genannt. Die Analyse auch einer diffusen A. liefert in vielen Theorien gerade deshalb Material für generelle Annahmen für potenzielle Weltbezüge lebendiger Wesen. Dagegen wird in zahlreichen Theorien (ii) ein an vermuteten oder realiter bedrohlichen Objekten orientiertes Gefühl der eigenen Gefährdung als ‚F.‘ bezeichnet. In anthropologisch orientierten Studien werden solche Stimmungen v. a. in ihrer Rolle in riskanten Umweltbezügen untersucht.

Im Unterschied dazu werden A. und F. in philosophischen Theorien des 20. Jh. nicht nur als aktuell gefühlte Zustände, sondern auch und zunächst als ‚Grundbefindlichkeiten‘ des Menschen in seiner innerweltlichen Existenzweise gedeutet. Dabei werden A. und F. auch als jederzeit mögliche Erlebnisweisen – nicht nur als vorübergehende Gefühle – ausgelegt. Eine Formel wie ‚die A. erschließt dem Menschen die Begrenztheit seines Lebens‘ gilt nicht nur für aktuell gefühlte A. Solche Thesen lassen sich auch auf generelle Lebenserfahrungen beziehen, so z. B. auf die Fähigkeit, solche Gefühle potenziell zuzulassen, auch wenn man sich aktuell von A. oder F. unberührt erfährt. Daher wird in philosophisch-anthropologischen Analysen über erlebbare Existenzkrisen auch mit den ↑Dispositionsbegriffen wie ‚Ängstlichkeit‘, ‚Furchtsamkeit‘ gearbeitet: A. (als potenzielle Ängstlichkeit) und F. (Bereitschaft zur Furchtsamkeit) wurden in der Theoriegeschichte häufig als allgemeine oder auch als grundlegende Varianten menschlichen Erlebens und Verhaltens ausgelegt – unabhängig davon, ob sie in anderer Hinsicht als normal oder grenzwertig, als gesund oder ungesund beurteilbar sind.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Die Bildung des Begriffs ‚A.‘ hängt in vielen indoeurop. Sprachen ab von einem Wortstamm *ang-*, der im Dt. im Begriff ‚eng‘ tradiert worden ist (lat. *angor*, *anxietas*, *angustia*, griech. *agchein* für A. und Ängstlichkeit). Die Begriffe in antiken Textüberlieferungen für F. (*timor* im Lat. und *phobos* im Griech.) haben dagegen in jeder dieser Sprachen eine eigene Bedeutungsgeschichte.

Die älteste überlieferte griech. Theorie über Bedrohtheitsgefühle finden wir in der *Poetik* des Aristoteles. F. (*phobos*) und Mitleid (*eleos*) sind die Wirkungen, welche durch dramatische Handlungsabläufe der Tragödie bei den Zuschauern erzeugt werden sollen.¹ Eine Definition von F. legt er in seiner *Rhetorik* vor: F. (*phobos*) als «Kummer und Beunruhigung auf Grund der Vorstellung eines bevorstehenden verderblichen oder schmerzhaften Übels». ² F. ist hier das bei Anderen gezielt erzeugte Gefühl. In den biblischen Schriften erhält F. die zusätzliche Bedeutung des bejahten Gefühls der Unterwerfung unter eine höhere Macht (↑Ehrfurcht). Für die selbst erlebte Bedrohtheit verwendet die griech. Sprache auch den Begriff ‚*thlipsis*‘ (für A., Drangsal, Bedrückung, Bedrängnis), so z. B. in einem in den Evangelien überlieferten ‚Herrenworte‘: «In der Welt habt ihr A. (*en tō kosmō thlipsin echete*), aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.» (Joh. 16,3)

In zahlreichen Theorien wird empfohlen, A. durch ↑Hoffnung und F. durch Tapferkeit und Mut (↑Tugend) zu überwinden. Solange angenommen wird, dass belastende Affekte beherrschbar sind, tauchen F. und A. in Theorien noch nicht als Merkmale einer lebensbestimmenden Urerfahrung auf. Aus den stoischen Weisheitslehren wurden über Jh. lang sogar Vorschläge tradiert, nach denen A. und F. nicht etwa durch kompensatorische Affekte, sondern durch Affekthaltung überwunden werden können. Boëthius erdichtete als selbst zum Tode verurteilter Gefangener die Worte der ihn tröstenden Dame ‚*philosophia*‘: «*gaudia pella pelle timorem/spemque fugato/nec dolor adsit.*» (Vertreibe die Freuden, vertreibe die F., verjage die Hoffnung, und halte auch den Schmerz fern!)³

A., nicht mehr nur als überwindbarer Affekt, sondern als die alles bestimmende Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins wird v. a. bei Jakob Böhme erwogen. Nach ihm «urständet sich ein jedes Leben in der A. als in einer Gift, die ein Sterben ist [...] und doch auch das Leben selber[,] denn ohne die A. ist kein Leben, sonderlich im Menschen». ⁴

In der religiösen Katechetik wurde die menschliche ↑Existenz in erster Linie durch ihr Verhältnis zu den Geboten Gottes bestimmt: F., etwa vor Tod und Got-

tesgericht, soll durch eine von göttlicher Gnade abhängige neue zuversichtliche Lebenseinstellung ersetzt werden. Nur die ‚F. Gottes‘ – gemeint ist die durch Abstand gekennzeichnete Bereitschaft zur Unterwerfung unter den göttlichen Willen – wurde in der Sprache religiöser Andacht kultiviert. Dagegen wurde in der religiösen Erziehung die A. als Hemmfaktor für die Ausführung von als sündig geltenden Handlungen mobilisiert.

Die «F. des Herrn» deutet Hegel im Kapitel ‚Herrschaft und Knechtschaft‘ in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) innerweltlich als «F. des Todes, des absoluten Herrn»⁵: Auch die religiöse Konnotation von A. und F. entspringt bei Hegel einer sozialen Erfahrung, nach der Herrschaft mit dem Kampf um ↑Leben und ↑Tod ausgetragen und die Todesfurcht nur in der Unterwerfung des Knechtes durch bereitwillige Arbeit für den Herrn bewältigt wird. F. erfahrung bildet hier ein notwendiges Moment auf dem Wege zum ↑Selbstbewusstsein auch im Stadium der Knechtschaft.

Kierkegaard stellt in seinen psychologischen Schriften zur Analyse religiöser Gefühle das durch christliche Unterweisung überlieferte Menschenbild von der ↑Würde des Gehorsams auf eine harte Probe. In *Furcht und Zittern* (zuerst unter Pseudonym 1843) geht er von dem Gewissenskonflikt eines Abraham aus, welcher glaubt, dass Gott ihm die Opferung des eigenen Sohnes Isaak auferlegt habe (1. Mos. 22). Das Gefühl der Unentscheidbarkeit dieses Konflikts nennt Kierkegaard hier ‚Verzweiflung‘. Die F., die im Buchtitel benannt wird, ist hier die gebotene Gottesfurcht (wie im prophetischen Psalm 2,11 angedeutet). «Furcht und Zittern» wird hier jedoch keineswegs, wie noch im Neuen Testament (Phil. 2,12), positiv als Kennzeichen zu erwartender Seligkeit gedeutet. Kierkegaard konfrontiert im gleichnamigen Werk den singulären Befehl Gottes zur Opferung mit allgemeinen Prinzipien: «Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen?»⁶ und «Gibt es eine absolute Pflicht gegen Gott?»⁷ Abraham bejaht die Gottesfurcht, erfährt aber in seiner mit Schweigen begleiteten Unentschiedenheit seine A. vor der Tat als Belastung. Das Werk bereitet damit die Verallgemeinerung der A. erfahrung vor, die in Kierkegaards darauf folgender Studie *Der Begriff Angst* (unter Pseudonym zuerst 1844 erschienen) versucht wird. Hier wird A. eine «Wirklichkeit der ↑Freiheit» genannt und als «↑Möglichkeit für die Möglichkeit» definiert.⁸ An dieser Stelle wird die phänomenale Unterscheidung zwischen F. und A. bedeutsam: Während F. sich stets auf etwas Bestimmtes bezieht, bleibt der Begriff A. für ein Freiheitsbewusstsein reserviert, das sich als Selbstgefährdung erfährt. Diese Unterschei-

dung wurde auch in der ↑Existenzphilosophie des 20. Jh. fast durchgängig übernommen. A. wird bei Kierkegaard als «zweideutig», paradox als «sympathetische Antipathie» und als «antipathetische Sympathie» bezeichnet.⁹ Neben der Belastung durch A. gefühle kann sich demnach auch die Sehnsucht nach A. erfahrungen bei riskanten Gefährdungen verstärken. Damit wird «A.» zum Schlüsselbegriff für ein als sündhaft erlebtes Streben, aber auch zum Signal für die innere Selbstgefährdung durch ↑Schuld. A. bestimmt nach Kierkegaard sowohl das Lebensgefühl der Ur-Eltern vor dem Sündenfall wie auch die Selbsterfahrung der Menschheit, welche die Tradition der Erbsünde übernehmen muss. Selbst durch das geglaubte Versprechen von Gnade wird A. nicht beseitigt.

Kierkegaards theologische Fassung von F. und A. als Gottesfurcht und als Versündigungsangst wurde erst später philosophisch als Ur-Erfahrung des menschlichen Daseins ausgelegt. Die religionspsychologisch ausgeprägten Studien Kierkegaards geben von sich aus noch keine Hinweise darauf, dass der Autor damit eine neue Philosophie der menschlichen Existenz begründen wollte, die auch jenseits von Ur-Annahmen über Erbsünde, Gottesfurcht und Glaubenszweifel verständlich wäre. Erst die phänomenologische Theorien der Gefühle im 20. Jh. waren in der Lage, Stimmungen, Affekte und andere vor jeder Verbalisierung möglichen Handlungsorientierungen von den Strebensrichtungen (↑Intentionalität) her auch begrifflich zu unterscheiden.

Fasst man A. und F. als existenzielle Grunderfahrungen, so setzt dies nicht nur die Erinnerung an eigens erlebte Gefühlszustände, sondern auch die Fähigkeit zum Verstehen von Erlebnisweisen Anderer voraus. Max Scheler hatte 1912 in seiner *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (seit 1922 u. d. Titel *Wesen und Formen der Sympathie*) die Annahme scharf kritisiert, dass empathische Anteilnahme an den Gefühlen Anderer nur durch Projektion eigener Gefühle («Einfühlung» i. S. v. «Einsfühlung») erreichbar wäre. «Wir können [...] selbst das Mitfühlen des Leides eines Zweiten mit einem Dritten mit diesem Zweiten mitfühlen, deren besondere Qualität wir zuvor niemals erlebten. Wer nie Todesangst selbst erlebte, kann sie doch sowohl «verstehen» und «nachfühlen», wie er sie auch «mitfühlen» kann.»¹⁰ Diese phänomenologische Analyse stellt die A. nicht nur als individuell erlebbaren Affekt, sondern auch als sozial geteilte Sensibilität und als hermeneutisch auslegbare Lebensorientierung vor. Erst die Möglichkeit des intersubjektiven ↑Verstehens von Bedrohungszuständen, unabhängig vom je einzelnen Gefühlszustand, lässt die spätere existenzphilosophi-

sche Deutung von A. und F. als lebensbestimmende Existenzialien zu.

3 *Furcht und Angst in existenzphilosophischen Deutungen*

Eine systematische Analyse der Bedeutung von Gefühlen für eine Theorie der «Ganzheit des Seelenlebens» mit den introspektiven Begriffen, welche die phänomenologischen Schule für die Deskription von Erlebnissen bereitstellt, hat zuerst Karl Jaspers 1913 in einem Lehrwerk der Psychopathologie entwickelt.¹¹ Auf die Bedeutung von «Grenzsituationen» für die Ausprägung von Lebensbewältigungsstrategien und Weltbildern ging er zuerst 1919 in seiner *Psychologie der Weltanschauungen* ein.¹²

Die Annahme, dass A. und F. nicht nur Stimmungen, sondern Grundbefindlichkeiten des menschlichen Daseins sind, greift v. a. M. Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) wieder auf. Hier übernimmt er Kierkegaards Differenzierung zwischen begründeter oder extern ausgelöster F. einerseits und diffuser A. andererseits, Das «Wovor» der F. wird enthüllt durch eine ↑Phänomenologie der Bedrohungsarten.¹³ Diese lassen sich unterscheiden je nach Reaktionsweisen: Zurückweichen, Flucht.¹⁴ Die A. führt zwar auch zu Fluchttendenzen, doch diese misslingen dem Dasein bei der Bewältigung der Ur-Erfahrung eines als gefährdet erschlossenen ursprünglichen «In-der-Welt-seins».¹⁵ A. zeigt eine, wenn auch als bedrohlich erlebte, Freiheit an.¹⁶ Gleichzeitig wird in dem, was Heidegger als das authentische «Sein zum Tode» bezeichnet, die A. als Grenze dieser Freiheit erlebt.¹⁷ A. bleibt begrifflich nicht näher bestimmbar. Auch diese Unbestimmtheit wird in *Sein und Zeit* noch zu deuten versucht: «Im Wovor der A. wäre das «nichts ist es und nirgends» offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: Das Wovor der A. ist die Welt als solche».¹⁸ Hier wird die Welt noch von einer «Welt» her ausgelegt, mit der sich das sich ängstigende Dasein in seinem In-der-Welt-sein als verankert erfährt. In seinem späteren Vortrag *Was ist Metaphysik?* (1929) wird die früher nur angedeutete A. erfahrung, die nirgendwo herkommt, ontologisch als Signal des ↑«Nichts» gedeutet und das Nichts selbst als die radikalste Quelle der Seinserfahrung ausgelegt: «Die A. offenbart das Nichts [...]. Die A. verschlägt uns das Wort. Weil uns das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes «Ist-Sagen.»¹⁹

Heideggers spätere Identifizierung mit den Machtzielen des Nationalsozialismus ließ ein Festhalten an der Seinsfrage über den Umweg eines ontologischen ↑Nihilismus nicht mehr zu. A. erfahrung erscheint

ihm – so in seinem Nachwort von 1943 zu *Was ist Metaphysik?* – selbst als mögliche Quelle für eine bejahte kriegerische Kampfentschlossenheit: «Der klare Mut zur wesenhaften A. verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit des Seins. [...] Die Tapferkeit erkennt im Abgrund des Schreckens den kaum betretenen Raum des Seins [...]. Diese Vorlesung betreibt weder eine ‚A.philosophie‘, noch sucht sie den Eindruck einer ‚heroischen Philosophie‘ zu erschleichen.»²⁰

Auch Jean-Paul Sartre nimmt die begriffliche Unterscheidung zwischen A. und F., wie sie von Kierkegaard und Heidegger vorgeschlagen wurde, in seinem *Das L'Être et le Néant (Das Sein und das Nichts)* genannten «Versuch einer phänomenologischen Ontologie» von 1943 auf: F.attacken könnten mit externen Bedrohungen oder inneren Phantasien über vermeintliches Bedrohtsein erklärt werden. A. dagegen sei ausschließlich ein Gefühl des inneren Erlebnisses der Freiheitserfahrung. So signalisiert z. B. das Schwindelgefühl auf einem Berggrat die Möglichkeit, aus Freiheit sich zum freiwilligen Absturz entschließen zu können, ein Symptom von A. «Wenn nichts mich zwingt, mein Leben zu bewahren, hindert mich nichts, mich in den Abgrund zu stürzen.»²¹ Das präreflexive Bewusstsein von Freiheit bewahrt jedoch seine Möglichkeiten: «Durch meinen Schauer hindurch werde ich in die Zukunft getragen, und er richtet sich, in soweit er die Zukunft als möglich konstituiert. Das Bewusstsein, seine eigene Zukunft zu sein, in der Weise, sie nicht zu sein, das ist genau das, was wir A. nennen.»²² Neben der A. vor der ↑Zukunft analysiert Sartre auch eine Art A. vor der ↑Vergangenheit: Ein Spieler erlebt nach seinem Entschluss, auf sein Glücksspiel grundsätzlich zu verzichten, jede Versuchung als mit A. besetzt. A. wirkt in diesem Fall positiv als Abstoß von einer belasteten Vergangenheit und als Eröffnung von Zukunft. «Die A. ist ↑Ich, denn schon durch die Tatsache, dass ich mich als Seinsbewusstsein zum Dasein entschlief, mache ich mich zu einem, der diese Vergangenheit guter Entschlüsse, *die ich bin, nicht ist.*»²³ Das «nichts» (*rien*), das durch A. erschlossen wird, ist terminologisch bei Sartre vom «Nichts» (*néant*) unterschieden: Die «Nichtung» (*néantisation*) überwindet das «nichts» (*rien*), sofern der Akt der Überschreitung bewusst wird.

Eine noch umfassendere Deutung von A. als Quelle für aktives Leben, welches die ethische Bestimmung zur Übernahme von ↑Verantwortung erst ermöglicht, stellt Sartre in seinem Vortrag *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* vor. Hier unterscheidet er zwischen einer A., die zum Quietismus führt, und einer A., die sich in der Übernahme von Verant-

wortlichkeit für eine größere Zahl von Menschen realisiert (z. B. bei Offizieren mit Befehlsgewalt im Krieg). Die existenzielle Grunderfahrung, dass wir dazu verurteilt sind frei zu sein, belegt die Freiheitserfahrung selbst mit A.²⁴

4 Zum Kontext von Bedrohtheitsgefühlen: Verdrängung, Flucht, psychische Erkrankung

Symptome, welche für A. und F. sprechen, wie etwa Schreck, Panik, Grauen, Gruseln, Horror, werden in existenzphilosophischen Abhandlungen selten detailliert analysiert. In der Regel werden A. und F. v. a. als Belege für authentischen oder für verfehlten Weltbezug aufgerufen. So kommt es, dass sie als Symptome die Grenzbedingungen der Existenz signalisieren, eine Entdeckung, die zuerst von dem auch als Neurologe und Psychiater ausgebildeten Philosophen Karl Jaspers ausgewertet worden ist.²⁵ Desorientierungen durch Bedrohungsgefühle sind nicht unbedingt Krankheitssymptome; die Bereitschaft auch zur Akzeptanz des Gefährdetseins ist nicht nur Ziel einer Psychotherapie, sondern jeder gewissenhaften Lebenspraxis. Zudem werden A. und F. auch da als bedrohlich erlebt, wo solche Gefühle aktuell nicht auftauchen, wo sie z. B. beherrscht oder auch verdrängt werden. So verstanden, werden etwa bei Heidegger und Sartre v. a. auch Dispositionen zum A.- und F.-Erleben, also Ängstlichkeit und Furchtsamkeit²⁶ diskutiert. Ihnen dienen aktuell erlebte Gefühlszustände allerdings ausschließlich als Belege für Seinsverhältnisse im Allgemeinen; Empfehlungen zum lebenspraktischen Umgang mit Gefährdungen bieten sie ihren «ontologischen» Existenzanalysen noch nicht an.

Auch über Faktoren, welche die spezielle Affektgenese beeinflussen, hat man im existenzphilosophischen Diskurs selten gestritten. Soweit existenziell bedeutsame Gefühlsanalysen in Romanen nachvollzogen werden (etwa bei Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus), verzichten die Autorinnen und Autoren in der Regel auf die Beschreibung von Gefühlen als objektive Sachverhalte oder gar auf die ursächliche Erklärung ihrer Genese. Sie konzentrieren sich zumeist auf die Rekonstruktion des inneren Erlebens von Akteuren aus deren eigener Perspektive.

Eine diagnosefähige Phänomenologie für Gefühls-symptome zu entwickeln, war seit vielen Jh. in erster Linie Aufgabe der psychosomatischen Disziplinen der Medizin. Vor allem Sigmund Freud lieferte eine reichhaltige Ätiologie von Erscheinungsweisen sowohl für umfassende A. neurosen als auch für Furchtsamkeit. In seiner Terminologie werden Erscheinungsweisen von F. als «Realängste» ausgewer-

tet. Zu den die A. fördernden Symptomen zählte er neben der allgemeinen Reizbarkeit die systematische ängstliche Erwartung, die sich zur Panik steigern kann, verwandt mit Hypochondrie.²⁷ Wo Ängste in krankhafter Form auftreten, können sie sich zu Phobien entwickeln (z. B. als Agoraphobie, Klaustrophobie). Nach den von Freud ausgewerteten klinischen Krankheitsbildern treten solche Störungen häufig als Folge neurotisierender Sexualentwicklung auf. Generell wirkt A. bei Freud nicht als Antrieb zu Aktivität, sondern als Hemmung.²⁸ A.ursachen müssen aus traumatisierenden Erlebnissen erklärt werden. Seine eigene ursprüngliche Auffassung, nach der A. als Reaktion auf das nicht bewältigte Geburtstrauma gedeutet werden kann, wurde von Freud später wieder fallen gelassen.²⁹ Bei seinen Untersuchungen zur Erklärung neurotischer Ängste (Phobien) entdeckte Freud als A.ursachen das überstarke Erleben von aktueller Bedrohung in Panikgefühlen aus der Nichtbewältigung früherer A.erfahrungen, die später verdrängt wurden. Der Verdrängungsprozess wird aber auch dann wirksam, wenn Betroffene unbewusst ihre früheren traumatischen Erlebnisse auf gegenwärtige Bedrohungen projizieren, um der Reaktualisierung von gegenwärtigen A.gefühlen vorbauen zu können: «Eine Erregung irgendeiner Stelle dieses Vorbaus muss zur Folge der Verknüpfung mit der Ersatzvorstellung den Anstoß zu einer geringeren A.entwicklung geben, welche nun als Signal benützt wird, um durch neuerliche Flucht der Besetzung den weiteren Fortgang der A.entwicklung zu hemmen.»³⁰ Damit wird versucht diffuse A. (A. im vorher definierten Sinne) und Realangst (bisher F. genannt) gemeinsam zu definieren. «Die A. ist die ursprüngliche Reaktion auf die Hilflosigkeit im Trauma, die dann später in der Gefahrensituation als Hilfssignal reproduziert wird.»³¹

Seit dieser Zeit haben umfangreiche psychologische Forschungen über die Ätiologie von Bedrohtheitsgefühlen zu der Einsicht geführt, dass für die konkrete Diagnose von dispositioneller Ängstlichkeit und Furchtsamkeit je unterschiedliche biographische Anamnesen erforderlich sind.

5 Zur Sozialphilosophie und -psychologie von kollektiv erlebten Bedrohtheitsgefühlen

Eine andere Konsequenz aus der Übernahme der Resultate der Psychoanalyse zur Erklärung von A.neurosen und Realangst zog Erich Fromm bereits 1941 in seiner sozialpsychologischen Studie *The Eclipse of Freedom*. Hier folgt er Freud nur insofern, als er auch die Entstehung von Merkmalen eines überpersönlichen Gesellschaftscharakters aus der je individuellen Vereinsamung, sowie aus gemeinsam erleb-

ten Sorgen und Ängsten erklärt.³² In späteren Werken, so z. B. in *The Anatomy of Human Destructiveness* geht er insbes. auf A.bewältigungsstrategien ein. A. ist hier nicht mehr allein die je individuelle neurotische Reaktion, sondern die Quelle, die für den Umschlag in gesellschaftliche Aggressivität (↑Aggression) verantwortlich gemacht wird.³³

Soziale Prozesse, in denen gemeinschaftlich empfundene Bedrohungen gefühlt werden, bedürfen anderer Erklärungsmodelle als die aus der je biographischen Anamnese von Betroffenen. So lösen z. B. Kriegs-A. oder Börsenpanik serielle Verhaltensweisen aus. Auch kollektiv erlebte Gefühle der Bedrohtheit werden in philosophisch fundierten Sozialtheorien nicht allein aus elementaren Erfahrungen von Individuen erklärt. Sartre deutete z. B. der seriell sich ausbreitenden revolutionären Wut in der «*Grande Peur*» (großen A.) von 1789 als kollektive Reaktion, die sich weniger durch ↑Interaktion als durch ↑Erfahrung der Abwesenheit konkreter Anderer einstellt. Er benennt die gemeinsam erlebte F. auch in der Erfahrung von Kollektiven als vom «absolut Anderen» ausgelöst.³⁴

In einer sozialen Einheit ausbrechende Panik wurde im 19. Jh. noch mit Annahmen über die Existenz einer Kollektivseele verbunden, so z. B. bei Le Bon³⁵, im beginnenden 20. Jh. zuerst bei McDougall.³⁶ Diese Positionen wurden v. a. seit Freuds kritischer Studie *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921)³⁷ insofern fragwürdig, als die Psychologie sich von der Annahme überpersönlicher psychischer Entitäten vollständig verabschiedet hat. Das Thema ‚Gefühlsansteckung durch Interaktion‘, am auffälligsten etwa in der Panik, wird seit dieser Zeit hinsichtlich zweier unterschiedlicher Aspekte getrennt erforscht: (i) Übernahme eigener A.gefühle aufgrund des wahrgenommenen Panikverhaltens Anderer, (ii) angstverstärkende Reaktionen ohne Rücksicht auf die erkennbaren Verhaltensweisen von Mitmenschen. Auf die erstere Variante trifft die Börsenpanik zu, auf die zweite die panische Reaktion Einzelner, etwa bei Feuerausbruch.

Handlungstheoretisch sind kollektive A.- und F.reaktionen Sonderfälle, die mit spieltheoretisch berechenbaren Kooperationsverhalten allein nicht mehr erklärt werden können.³⁸ Die systemisch orientierte Sozialtheorie liefert hier lediglich Modelle für Szenarien, nicht um Kollektivgefühle soziologisch zu erklären, sondern nur um die Auswirkungen etwa von Fluchtpanik, von Börsen- und Bankpaniken für den möglichen Zusammenbruch wechselseitiger Handlungserwartungen in einer Gesellschaft kalkulierbar zu machen.

6 Zur kognitiven Rolle von Bezeichnungen für Bedrohtheitsgefühle

In der sprachanalytisch geprägten Philosophie wurde früher bestritten, dass sich Gefühle für die sprachliche Deskription des Umweltbezugs von Menschen eignen. Gegen die These, dass ↑Emotionen überhaupt in ihrer Schlüsselfunktion für die Auslegung des Weltbezugs lebendiger Wesen verstanden werden können, wurde eingewendet: Gefühle werden je individuell erlebt und entziehen sich der intersubjektiven Kontrolle bei allen Versuchen, ihre Zustände begreifbar oder verständlich zu machen und von einander präzise unterscheidbar zu halten. Unbeeinflusst von diesen Bedenken haben jedoch Autoren wie A. Kenny (in seinem handlungstheoretischen Werk *Action, Emotion, and the Will* von 1963) auf einer damals durchaus neuen Grundeinsicht über die Unterscheidbarkeit von Affektbezügen bestanden: Einsichten über Affekte erschließen sich nicht durch den Versuch, den inneren Zustand eines Individuums objektiv begrifflich zu fassen, sondern durch die Angabe von deren Bezug auf Begebenheiten in der Welt. Für das Phänomen F. (oder auch ‚Real-A.‘) ist dies schon in phänomenologischen und psychoanalytischen Richtungen geleistet worden. Seit Brentano und Husserl, den Begründern der ↑Phänomenologie, werden alle Aktbezüge, auch die emotionalen, als intentional gegenstandsbezogen beschreibbar. Selbst für die diffuse A. boten sich noch Deutungen an, nach denen in ihr nicht bestimmte Umweltbezüge, sondern der Weltbezug insgesamt intentional als gefährdet, jedoch auch in dieser Deutung als immer noch als gerichtet erlebt wird. Zudem lassen sich seit Freud emotive Zustände nicht mehr als von einer Kollektivseele erlebbar analysieren, sondern ausschließlich aus der Perspektive des erlebenden Ich-Subjekts beschreiben, auch wo durch Interaktion Gefühlsverstärkung möglich ist. In diesen Hinsichten bleiben auch subjektiv erlebte Gefühle von ihrer Objektseite her bestimmbar. Verstehbarkeit von Gefühlsäußerungen ist dann nicht mehr nur gebunden an die emotionale Fähigkeit zur ↑Empathie der/des Verstehenden.

Doch was würde geschehen, wenn sich Mediziner oder Psychologen auch so umfassend philosophische Deutungen von A. und F. auch für konkrete Diagnosen berufen würden, etwa bei der Suche nach Krankheitsursachen oder für die Erklärung von Panik- oder Horrorzuständen? Wenn die A. als Signum für die Sinnkrise des Daseins überhaupt oder die F. als allgemeines Bedrohungssignal zum Thema werden, trifft dies keineswegs das je individuelle Erleben im Einzelfall. Es wäre irreführend Patienten, die solche Attacken von starken Bedrohtheitsaffek-

ten erleben oder entsprechende Symptome zeigen, von vornherein für krank im medizinischen Sinn zu erklären oder ihnen nach dem Muster der ‚Existenzanalyse‘ pauschal Weltverlust oder Lebensverneinung zu unterstellen. In einigen Theorien werden A. und F. als Wesensmerkmale des Menschen festgehalten. In anderen, stärker psychologisch orientierten Ansätzen werden diese Gefühlsebenen v. a. als Symptome für dessen erlebte Gefahren, für dessen belastetes Verhaftetsein mit schweren Lebensbedingungen oder gar mit Anzeichen für Existenzkrisen, die bis hin zur Selbstaufgabe des Lebens führen können, identifiziert. Die hier vorgestellten begrifflichen Erläuterungen zur philosophischen Terminologie für extreme Negativgefühle gehen v. a. darauf ein, welche Bedeutung A. und F. für die Entdeckung einer Vielfalt von Weltbezügen lebendiger Wesen haben. Den theoretisch hoch interessanten Präzisierungen fehlt allerdings eine begriffliche Schärfe, welche man für die Einzeldiagnose braucht, will man die Begriffe als Instrumentarien zur Messung des Gesundheits- oder auch nur des Vitalitätszustandes von Personen einsetzen.

Aristoteles, 1994, *Poetik*. Gr.-dt., übers. u. hg. v. M. Fuhrmann. Stuttgart. – Aristoteles, 1999, *Rhetorik*, übers. u. hg. v. G. Krapinger. Stuttgart. – Aristotelis Opera (AA), 1960, ed. I. Bekker, Bd. 2, ND hg. O. Gigon, Berlin. – Bergenholtz, H., 1980, *Das Wortfeld ‚Angst‘: eine lexikografische Untersuchung mit Vorschlägen f. ein großes interdisziplin. Wörterbuch d. dt. Sprache*. Stuttgart. – Boëthius, A. M. S., 2007, *Trost der Philosophie*. Hg. u. Nachw. v. K. Flasch, München. – Böhme, J., 1978 (1620), *Von der Menschwerdung Jesu Christi*. Hg. v. G. Wehr, Freiburg/Br. – Burkard, F.-P., 2007, *Angst*. In: Thurnherr, U./Hügli, A. (Hg.), *Lexikon des Existenzialismus und Existenzphilosophie*, Darmstadt. – Coleman, J. S., 1991, *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1, *Handlungen u. Handlungssysteme*, München. – Demmerling, Ch./Landweer, H., 2007, *Angst*. In: Dies., *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar. – Freud, S. 1971a (1895), *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als ‚Angstneurose‘ abzutrennen*. In: *Freud-Studienausg.*, Bd. VI, *Fft/M.* – Freud, S. 1971b (1926), *Hemmung, Symptom und Angst*. In: *Freud-Studienausg.*, Bd. VI, *Fft/M.* – Freud, S., 1963 (1915), *Das Unbewusste*. In: *Ders.*, *Das Unbewusste*. *Schr. z. Psychoanalyse*. Hg. v. A. Mitscherlich. *Fft/M.* – Freud, S., 1971c (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: *Freud-Studienausg.*, Bd. IX, *Fft/M.* – Fromm, E., 1966, *Die Furcht vor der Freiheit* (EA engl. 1941: *Escape from Freedom*), *Fft/M.* – Fromm, E., 1986, *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (EA engl. 1973: *The Anatomy of Human Destructiveness*). Reinbek. – Hegel, G. W. F., 1952 (1807), *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Heidegger, M., 1955 (1929), *Was ist Metaphysik?* *Fft/M.* – Heidegger, M., 1957 (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen. – Jaspers, K., 1913, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin. – Jaspers, K., 1919, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin. – Jaspers, K., 1932, *Philosophie*, Bd. II, *Existenzerhellung*. Berlin. – Kenny, A., 1963, *Action, Emotion, and Will*, London. – Kierkegaard, S., 1960, *Der Begriff Angst*, hg. v. L.

Richter, Reinbek. – Kierkegaard, S., 1961, Furcht und Zittern, hg. v. L. Richter, Reinbek. – Le Bon, G., 1982 (franz. 1895), Psychologie der Massen, Stuttgart. – McDougall, W., 1916, The Group Mind, Cambridge. – Sartre, J.-P., 1962 (franz. 1943), Das Sein und das Nichts, Hamburg. – Sartre, J.-P., 1963, (franz. 1946), Ist der Existenzialismus ein Humanismus? In: Ders., Drei Essays, Nachw. v. W. Schmiele, Fft./M./Berlin. – Sartre, J.-P., 1967 (franz. 1960), Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek. – Scheler, M., 1948, Wesen und Formen der Sympathie, Fft./M. – Tembrock, G., 2000, Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Problems, Darmstadt.

¹ Aristoteles, Poetik (AA Bd. 2), 6, 1449d 24–27; vgl. 13, 1452b 28 ff.; 14, 1453b 1 ff.; vgl. dt. Übers.: Ders. 1994, 18 f., 34 f., 38 f. – ² Aristoteles, Rhetorik (AA Bd. 2), II, 5, 1382b 13 f. sowie 21 f.; vgl. dt. Übers.: Ders. 1999, 89 f. – ³ Boëthius 2007, 156; vgl. Erstes Buch, 26. – ⁴ Böhme 1978, 153 f. (II, 4, § 1). – ⁵ Hegel 1952, 148. – ⁶ «Anti-Climacus» (EA 1843), vgl. Kierkegaard 1961, Kap. «Problema I». – ⁷ Ebd., Kap. «Problema II». – ⁸ «Vigilius Haufniensis» (EA 1844), § 5, vgl. Kierkegaard 1960, 40, vgl. ebd., 43. – ⁹ Ebd., 41. – ¹⁰ Scheler 1948, 50. – ¹¹ Jaspers 1913. – ¹² Jaspers 1919; vgl. auch ders. 1932. – ¹³ Heidegger 1957, § 30. – ¹⁴ Ebd., 185 (§ 40). – ¹⁵ Ebd. – ¹⁶ Ebd., vgl. ders. 1955, 31 f. – ¹⁷ Heidegger 1957, 266 (§ 53). – ¹⁸ Ebd., 186 f. (§ 40). – ¹⁹ Heidegger 1955, 32. – ²⁰ Ebd., 47. – ²¹ Sartre 1963, 74. – ²² Ebd. – ²³ Ebd., 76. – ²⁴ Ebd., 16. – ²⁵ Jaspers, 1913; vgl. ders. 1919, ders. 1932. – ²⁶ Ausdrückl. Heidegger 1957, 142 (§ 30). – ²⁷ Freud 1971 (StA Bd. VI), 25–59. – ²⁸ Freud 1971b (StA Bd. VI), 227–308. – ²⁹ Ebd., 299. – ³⁰ Freud 1963, 23. – ³¹ Freud 1971b, (StA Bd. VI), 302 f. – ³² Fromm, dt. Ausg. 1966, 274 f. – ³³ Fromm 1986, 222 f. – ³⁴ Sartre 1967, 314–327. – ³⁵ Vgl. Le Bon, dt. Ausg. 1982. – ³⁶ McDougall 1916. – ³⁷ Vgl. Freud 1971c. – ³⁸ Vgl. dazu Coleman 1991, Bd. 1, 272–282.

Arnim Regenbogen

Anomaler Monismus ⇒ Monismus/Dualismus

Anpassung – 1 *Zum Begriff.* «Anpassung» (A.) beschreibt die kontinuierliche und diskontinuierliche, gerichtete und ungerichtete Veränderung eines Systemzustandes sowie kurz- und langfristige Entwicklungsprozesse in der ↑Natur und ↑Gesellschaft. Im Unterschied zu dem *allgemeineren, qualitativ* bestimmten Begriff ↑«Entwicklung» ist A. ein *spezieller, quantitativer* Entwicklungsbegriff, der das System nicht grundsätzlich verändert, sondern im Prozess der A. nur einige Parameter neu einstellt. Umgangssprachlich und in der Biologie, Pädagogik, Psychologie, Literatur, Kunst, Soziologie und Politik wird der Begriff «A.» durch seine Unbestimmtheit vielseitig verwendet, besaß aber in der Philosophie zunächst keine Bedeutung und fehlt in den meisten philosophischen Wörterbüchern.

Mit der Entstehung der Kybernetik¹ und ↑Systemtheorie² wurde der Begriff A. präzisiert, formalisiert, und in adaptiven Maschinen wurden Anpassungsprozesse technisch simuliert. Die A. als ein Prozesszustand dynamischer Systeme ist in der ↑Systemtheorie mit der Definition der Kategorien

Struktur, Hierarchie, Optimum und Organisation verknüpft. Die komplexeste Form der A. ist die ↑*Selbstorganisation* technischer und organismischer Systeme, mit der sie in der Lage sind, das Systemverhalten im Verhältnis zur Umgebung durch eigene Systemveränderungen zu optimieren. Der Begriff A. bleibt in sich widersprüchlich, da er sowohl eine Erhaltung als auch eine Veränderung als Verbesserung des jeweiligen Ist-Zustandes gegenüber neuen Umweltbedingungen intendiert. Emotional besitzt der Begriff A. eine optimistische, nach vorne weisende Bedeutung, die kybernetisch und in technischen Systemen als *Optimierung* quantifiziert wird. Sowohl der umgangssprachliche als auch der politisierte Begriff A. mit der Beschreibung von Veränderung und Entwicklung besitzen – neben der pejorativen Konnotation («eine Person passt sich nur auf Druck externen Anforderungen an») – eine genuin aufklärerische Intension, die Aktivität und Offenheit für Neues einschließt.

2 *Der kybernetische Begriff der Anpassung und Selbstorganisation*

Kybernetisch beschreibt der Begriff «A.» eine Verschiebung in der input-output-Relation als quantitative Veränderung des Systemzustandes in Abhängigkeit von seinen jeweiligen Umweltbedingungen, in der Biologie physiologische, morphologische und evolutive Veränderungen der ↑Organismus-Umweltbeziehung in der Ontogenese und der Phylogenese und in der Politik die ständige Neueinstellung sozialer und ökonomischer Systeme als Veränderung in der Gesellschaft. Allgemein ist A. die Fähigkeit organismischer, selbstorganisierender technischer und sozialer Systeme auf die Änderung der Umgebung mit einer begrenzten Änderung des eigenen Systemzustandes zu reagieren, indem eine *reversible*, zeitlich begrenzte Abweichung vom Ist-Zustand eintritt. Trotz der Störungen kann durch die A. verschiedener Systemparameter das *innere Milieu* eines Systems konstant gehalten werden. Von kurzfristigen, reversiblen Zustandsänderungen («Modifikationen») sind komplexere A. zu unterscheiden, bei denen auch die zentralen Systemparameter selbst verändert werden, so dass – wie im Prozess der Artbildung – auch eine A. an neue und extreme Umweltbedingungen möglich ist. Bei *multistabilen* Systemen wird eine A. dadurch erreicht, dass Teilfunktionen miteinander kombiniert werden oder sie sich auch unabhängig von zentralen Systemparametern an neue Umweltbedingungen anpassen. In *ultrastabilen* Systemen werden die Subsysteme untereinander verkoppelt, so dass die Systemstabilität durch Selbstoptimierung einen so hohen Komplexitätsgrad erreicht, dass für

die zentralen inneren Systembedingungen eine hohe Umweltunabhängigkeit erreicht wird. Die höchste Stufe der A. erreichen *selbstorganisierende* Systeme dann, wenn sie in der Lage sind, bei Umweltveränderungen auch ihre inneren Parameter so einzustellen, dass nicht nur der Systemzustand stabil bleibt, sondern er auch aktiv und prospektiv selbst geändert werden kann. Selbstorganisation ist für alle dynamischen organismischen, technischen, sozialen und gesellschaftlichen Systeme die komplexeste Form der A. mit der Fähigkeit, das Systemverhalten durch Selbstregulation zu optimieren. So verbessern ultrastabile Systeme ihre inneren Strukturparameter, um größere Stabilität zu erreichen, das innere Milieu gegen Störungen aus der Umgebung oder Abnützerscheinungen im Systeminneren zu schützen. Die biologische Höherentwicklung kann systemtheoretisch deshalb auch definiert werden als Erhöhung der Unabhängigkeit von speziellen Umweltbedingungen, z. B. durch ein von der Außenwelt unabhängiges konstantes inneres Temperaturmilieu. Der Physiologe Ashby konstruierte 1953 erstmals ein aus vier adaptiven Teilsystemen bestehendes technisches ↑Modell, das elementare Eigenschaften der Selbstorganisation besaß. Die höchstentwickelten Systeme besitzen auch ein inneres Modell der Außenwelt, mit dem sie Anpassungsprozesse simulieren können. Das kybernetische Studium der A. beschränkte sich zunächst auf Biologie, Technik, Informationstheorie und Rechenautomaten. Wichtige Theoriebereiche wurden später auch die ↑Spieltheorie in der Mathematik, die Chaos- und verschiedene Selbstorganisationstheorien. Es zeigte sich aber auch, dass die differenzierten Anpassungsprozesse in sozialen, ökonomischen und gesellschaftlichen Systemen immer dann optimal eingestellt sind, wenn sie die Eigenschaften der Selbstregulation und Selbstorganisation besitzen.

3 Biologische Anpassungsbegriffe: *Adaption, Habituation, Mimikry, Präadaption und adaptive Radiation*

Der differenzierteste und komplexeste einzelwissenschaftliche A.-Begriff existiert in der Biologie, da hier mehrere Disziplinen wieder einen speziell definierten A.-Begriff besitzen, der auch gesondert bezeichnet wird. In der Physiologie und ↑Evolutionstheorie hatte der Begriff «A.» frühzeitig kategoriale Bedeutung und wurde lateinisiert als *Adaption* bzw. *Adaptation* (lat. adaptare, sich anpassen) später mit den Termini *Präadaption, Akklimation, Aktivität, Modifikation, Anpassungsähnlichkeit (Analogie), Adaptormoleküle, adaptive Radiation* und *Schutzanpassung (Mimikry)* präzisiert und in der Molekulargene-

tik, Sinnesphysiologie, Biokybernetik, Bionik und Evolutionsbiologie zu spezialisierten Fachterminologien ausgebaut, in denen der Begriff A. spezielle Bedeutungen besitzt.

3.1 Der Terminus «A.» beschreibt molekulargenetisch in der *Adaptorhypothese* und der Funktion von *Adaptormolekülen* die DNA-Verschlüsselung und die A. genetischer Information als Selbstregulation mit der Fähigkeit einer *Selbstreparatur*. Bei Störungen oder dem Ausfall von Bauelementen im DNA-RNA-System können die Verluste durch Einschaltung von Reservesystemen oder biochemische Reproduktion wieder ersetzt werden. Die molekularbiologische Fähigkeit der Selbstreparatur genetischer Reproduktionsmechanismen kann als ein biochemischer Spezialfall organismischer Selbstorganisation angesehen werden. Ein *koadaptives Genesystem* ist dann die Konzentrationen von Faktoren in einer Population, deren Zusammenwirken den Individuen einer Population hohe Fitness verleiht. Molekularbiologisch ist der Begriff A. definiert als: «Adaptation. A genetically controlled trait that, through the process of natural selection, has come to be present at high frequency in a population because it confers a greater probability of survival and successful reproduction in the prevailing environment that available alternative states». ³ Die Fähigkeit der *Selbstreproduktion* genetischer Information mit seinen verschiedenen adaptiven A. gehört neben dem Stoffwechsel zu den Wesensmerkmalen des Lebens.

3.2 In der Sinnesphysiologie werden die A. von Reiz-Reaktionsbeziehungen der chemischen, taktilen, akustischen und optischen ↑Wahrnehmung traditionell als *Adaption* (= *Adapdation*) bezeichnet. «Sensory Adaptation: decrease in the response of a sensory receptor cell to a prolonged or repeated stimulus». ⁴ *Adaption* ist definiert als die elektrophysiologische Abhängigkeit der Reizschwellen vom Adaptionzustand des Rezeptorpotenzials, während A. allgemein die Abnahme der Erregbarkeit eines Sinnesorgans als fortgesetzter Reizung bezeichnet. Die elektrophysiologische Grundlage der A. von Sinnesorganen ist die Abnahme der Impulsfrequenz und der Amplitude des Rezeptorpotenzials als Folge eines gleich bleibenden Reizes, biochemisch bei der visuellen Wahrnehmung die Zerlegung des Sehpurpurs und seine Resynthese. Die A. der Rezeptorsysteme verhindert einerseits, dass jeder Reiz zu einer Reaktion führt, da erst bei einem kritischen Depolarisationswert eine Weiterleitung erfolgt, zum anderen existiert eine Reizgewöhnung an bestimmte Dauereffekte. Die Adaptionfähigkeit der einzelnen Rezep-

torsysteme ist je nach biologischer Bedeutung unterschiedlich. Taktile Rezeptoren adaptieren bereits nach 0,2 s, so dass das Tragen von Kleidern nicht wahrgenommen wird, während Schmerzempfindungen durch ihre lebenswichtige Bedeutung nur langsam oder gar nicht adaptieren, so dass es zu Dauerreizen kommt. Besonders komplexe Adaptionsprozesse existieren bei der optischen Wahrnehmung. Mit *Akkommodation* wird die A. des Auges auf unterschiedliche Entfernungen bezeichnet, *Konvergenz* ist die A. an die Raumlage der wahrgenommenen Objekte und die Hell-Dunkeladaption die Einstellung auf unterschiedliche Lichtintensitäten. Hell-Dunkeladaptionen beruhen auf einer Verringerung des Pupillendurchmessers und der Veränderung der Empfindlichkeit des Photorezeptors, dessen Sehschärfe zu-, die Empfindlichkeit aber auch um 80 % abnehmen kann. Die Dunkeladaption mit abnehmender Sehschärfe dauert beim menschlichen Auge 30–50 Minuten und führt dazu, dass auch im Dämmerungsbereich noch eine Raumorientierung und Bewegungssehen möglich ist. Eine wichtige Funktion der sinnesphysiologischen A. aller Sinnesorgane ist, auch bei einer hohen Diskrepanz der Umweltreize eine Konstanz invarianter Reizmerkmale zu gewährleisten, was im Alltag zu zahlreichen Größen-, Farb- und Formkonstanzphänomenen führt, die künstlerisch, verkehrstechnisch und juristisch von Bedeutung sind.

3.3 Stoffwechselphysiologisch sind der Druckanstieg beim Tauchen sowie Höhenanpassungen des Körpers Alltagserfahrungen organismischer A. Der Physiologe Cannon hat 1932 für die Anpassungsfähigkeit, wichtige physiologische Systemparameter durch komplexe vermaschte Regelsysteme konstant oder in bestimmten Toleranzgrenzen zu halten, den Terminus *Homeostase* geprägt, den Ashby als *Homeostat* auch technisch modellierte. Seyle fand 1957 in Laborversuchen, dass Versuchstiere auf unterschiedliche Belastungen mit einem charakteristischen psycho-physiologischen Reaktionsmuster reagieren, und bezeichnete dies als *Allgemeines Anpassungssyndrom* (AAS), für das sich der Begriff *Stress* einbürgerte. Die das AAS auslösenden Reize (Stressoren) führen zu einer Aktivierung des sympathischen Nervensystems und damit zur schnellen A. des Körpers in Extremsituationen wie Flucht- oder Kampfverhalten. Stoffwechselphysiologische Stressmerkmale sind die Aktivierung von Adrenalin, Erhöhung des Blutdrucks und Pupillenerweiterung. Die Stressreaktionen, die stoffwechselphysiologisch nicht nur bei Tieren und dem Menschen, sondern auch bei Pflanzen existieren, sind phylogenetisch

als A. an extreme Belastungs- und Überlastungssituationen entstanden. Das erste Stadium des AAS beim Menschen ist die Notfallreaktion, begleitet psychisch von einer Schock- und Gegenschockphase. Nach dieser Alarmreaktion tritt ein Widerstandsstadium ein, dem das Erschöpfungsstadium folgt. Beim Menschen besitzt die Anpassungsreaktion Stress, eine psycho-physische Begleiterscheinung jeder Art von Prüfung, Kontrolle und Belastung, durch den Einfluss kognitiver Faktoren und in Abhängigkeit von der persönlichen Lebensgeschichte eine stark individualspezifische Ausbildung. Stresssituationen können deshalb subjektiv sowohl negativ als auch als bereichernd empfunden werden, führen aber in jedem Fall zu einer höheren physiologischen Aktivierung des Körpers als A. an eine extreme Umweltsituation. Durch das Zusammenspiel verschiedener Organsysteme unter Kontrolle des sympathischen und parasympathischen Nervensystems ist Stress die komplexeste reversible Körperanpassung von hohem evolutiven Wert, die zu einer zeitlich begrenzten Höchstleistung der physiologischen Aktivierung führt. Stoffwechselphysiologische A. können bei entsprechenden Umweltfaktoren (Licht, Temperatur) aber auch eine Deaktivierung von Körperfunktionen auslösen (Schlaf-Wachrhythmus, Winterschlaf).

3.4 In der Ethologie wird als A. die Änderung der Auslöseschwelle einer Reaktion bezeichnet. Wenn die Verhaltensweise längere Zeit nicht ausgelöst wurde, kann die Auslöseschwelle sinken oder erhöht sich, wenn der auslösende Reiz in rascher Folge sich wiederholt. Die Verhaltensanpassung führt dann zu einer Veränderung der Fluchtdistanz, der Individualdistanz oder der Ruhigstellung. Das allmähliche Verschwinden einer Verhaltensweise bei wiederholter Reizung wird als *Habituation* bezeichnet, die sich von der sinnesphysiologischen Adaption dadurch unterscheidet, dass sie erst nach einer zentralnervösen Informationsverarbeitung erfolgt und deshalb auch als primitiver Lernvorgang verstanden wird. Besonders häufig treten Habituationsprozesse bei Orientierungsreaktionen auf, wo nach Erlöschen der Neuheit des Reizmusters auch die zentralnervösen Aktivierungsprozesse reduziert werden, so dass z. B. Rehe und Kraniche wenige Meter neben der lärmenden Autobahn weiter äsen. Von der Habituation zu unterscheiden sind stoffwechselphysiologische Anpassungsprozesse wie die *Ermüdung*, bei der die Erregbarkeit auf Reize herabgesetzt wird, während Habituation eine selektive Anpassung an unterschiedlich bedeutsame Reize ermöglicht. Bei komplexeren Anpassungsvorgängen, deren Merkmal die reizspezifische Verringerung der Antwortbereitschaft und der

Reaktion ist, wird auch der Begriff *Gewöhnung* verwendet. Verhaltensgewohnheiten entstehen durch permanente Wiederholungen, Nachahmungen oder intensive Reizdarbietung als Dressur und können zu Verhaltenstereotypen führen. Ermüdung, Habituation und Gewöhnung sind jeweils komplexe psychophysiologische Anpassungsprozesse.

3.5 In der Evolutionstheorie wird unter A. die Auslese in der stammesgeschichtlichen Entwicklung verstanden, die auch als *phyletische A.* bezeichnet wird. Evolutionsbiologisch bedeutet der Begriff A. oder *Adaptation* die Summe der Merkmale, die zur selektiven Eignung des Merkmalsträgers beitragen und *adaptiv* die Herausbildung dieser Merkmale im Evolutionsprozess. Es können mehrere selektionstheoretisch begründete Begriffe von A. unterschieden werden.

3.5.1 *Modifikationen* sind morpho-physiologische A. eines Individuums an bestimmte Umweltbedingungen im Laufe seiner ontogenetischen Entwicklung, durch die es sich von anderen Individuen der gleichen Art, die nicht unter diesen Umweltbedingungen leben, unterscheidet. Die Modifikabilität beschreibt das Vermögen eines Organismus, auf variierende Umweltbedingungen mit unterschiedlichen Merkmalsausbildungen auch individuell zu reagieren. Die modifikatorische Variabilität eines Phänotyps findet ihre Begrenzung in der jeweiligen genotypischen Reaktionsnorm, da modifikatorische Merkmalsänderungen nicht erblich sind. Die Modifikationsbreite als extremste Abweichung von dem Standardtyp kann sich auf ein Merkmal oder den gesamten Phänotyp des Organismus beziehen. Die Debatte um die Bedeutung und Anpassungsfunktion von Modifikationen prägt historisch einflussreiche Methodologien wie den Geoffroyismus, Lamarckismus und Lyssenkismus.

3.5.2 Die evolutionsbiologische A. in der Stammesgeschichte ist das Resultat von Mutation und Selektion, so dass A. als die reproduktive Leistungsfähigkeit eines Genotyps definiert wird. Der Anpassungswert einer Population besagt dann, wie viele überlebende Nachkommen ein Genotyp x gegenüber dem Genotyp y hervorbringt. Wichtige Faktoren des evolutiven Anpassungswertes sind die sexuelle Aktivität, eine gesteigerte Fruchtbarkeit oder eine verlängerte Langlebigkeit. Als *Präadaptionen* werden die A. bezeichnet, durch die eine spätere Einmischung in neue Lebensräume begünstigt wird, auch wenn sie aktuell keinen Ansatzpunkt für Selektionsprozesse liefern. So war die Flosse der Quastenflosser

(Crossopterygier), die ursprünglich dem Schwimmen diene, eine präadaptive A. für die Evolution von Laufbeinen, die den Übergang vom Schwimmen zur terrestrischen Lokomotion ermöglichte.

3.5.3 Einen komplexen Anpassungsprozess repräsentieren Schutzanpassungen als *Mimikry* im Pflanzen- und Tierreich, die in Form oder Färbung jeweils ein Original nachahmen und durch diese Signalfälschung die Arterhaltung sichern. So tarnen sich viele Insekten wie die Fangschrecken als Blüten und täuschen durch diese Nachahmung potenzielle Beutetiere. Aber auch Pflanzen passen sich an Tiere an wie viele Blüten der Orchideengattung *Ophrys*, die je nach Insektenart dann als Spinnen-, Fliegen- oder Hummelragwurz bezeichnet werden. Besonders komplexe Schutzanpassungen führen auch zur Nachahmung von Verhaltensweisen wie Verleiten und Totstellreflexen (Ethomimikry). Schutzanpassungen sind aber auch Tarntrachten, die das Tier in seiner Umgebung verbergen oder schwer sichtbar machen. Nachahmungen, Täuschungen und Signalfälschungen demonstrieren durch ihre Komplexität den Selektionswert von A. deshalb überzeugend, da sich zwei hoch entwickelte biologische Systeme (Pflanze, Tiere) evolutiv langfristig aufeinander einstellen. Die Optimierung des Erfolgs evolutiver Anpassungen nach dem Minimax-Prinzip zeigt sich auch darin, dass in dem Sonderfall der Müllerschen *Mimikry* kein Modell-Nachahmer-Paar existiert, sondern ein aus mehreren durch die gleiche Schutzanpassung getarnten Arten als *Mimikry-Ring*, die den Preis für unerfahrene Gegner gemeinsam zahlen und dadurch einen Selektionsvorteil besitzen.

Die Termini *Krypsis* (Gegenschattierung, somatolytische Färbung, Tarnung), *Mimese* (Nachahmung, Kopie von Pflanzen und Tieren) und *Mimikry* (Nachahmung von Warntrachten) sind evolutiv Signalfälschungen, die nach 1859 durch die Evolutionstheorie Bedeutung erlangten. Sprachlich und etymologisch gehen sie auf den antiken ↑ *mimesis*-Begriff zurück.

3.5.4 In der Stammesgeschichte wird die rasche Aufspaltung etwa des Ende des Tertiärs entstandenen Organisationstyps ‚Säugetier‘ in verschiedene Lebensformtypen (z. B. Nagetiere, Huftiere, Raubtiere), die an unterschiedliche Umweltbedingungen angepasst sind oder ökologisch verschiedene Ressourcen nutzen, als *adaptive Radiation* bezeichnet. Adaptionszonen eines Taxons entsprechen der Erschließung von Großnischen nach der Entstehung eines neuen Grundbauplanes, der im Prozess der adaptiven Radiation untergliedert wird. Eine Ursache der

adaptiven Radiation kann – wie im Fall der Darwinfinken (Geospizinae) – die Erschließung eines von Konkurrenten freien Lebensraumes sein oder die Wiederherstellung der Formenfülle nach einem Artenrückgang eines Taxon wie im Fall der Ammonoiten. Durch die stammesgeschichtliche A. der Reptilien an den Luftraum durch Flugsaurier entstanden neue Taxons wie die Vögel. Das Grunddilemma aller evolutiven A. ist das Verhältnis von Spezial- und Allgemein Anpassungen. So erhöht eine zu starke Differenzierung und einseitige Umweltanpassung auch die Gefahr des Aussterbens bei veränderten Umweltbedingungen. Die Höherentwicklung ist deshalb eine widersprüchliche Balance von erfolgreicher Spezialisierung, Generalisierung und dem Beibehalten ursprünglicher Merkmale. So ist die fünfstrahlige Extremität der Primaten und damit auch die menschliche Hand einerseits ein anatomisches primitives Primatenmerkmal und ist doch in der Evolution auch zu einer körperlichen Grundlage der höchstentwickelten Verhaltensweise geworden: der menschlichen ↑Arbeit.

4 *Adaptive Maschinen: Anpassungen in selbstoptimierenden und selbstregulierenden technischen Systemen*

Die bei Organismen existierenden Varianten von A. und Selbstorganisation werden auch in technischen Modellen imitiert (z. B. als kybernetische Maus) und in Rechnern simuliert. Derartige adaptive Maschinen werden nicht mehr nach einem starren Programm gesteuert, sondern passen ihre Arbeitsweise unterschiedlichen Umweltbedingungen an, so dass Steuerung und Regelung in der Automatentheorie unterschiedliche Programme der Systemanpassung repräsentieren. In der Regelungstechnik und Regelungstheorie wird die A. technischer Systeme mit den Termini Regelkreis, Rückkopplung, Regelstrecke, adaptive Regelung oder als Adaptor dann quantitativ beschrieben und praktisch simuliert.

5 *Individuelle und soziale Anpassungsformen*

Die evolutionsbiologischen Anpassungsformen 2.–4. sind insofern relative Veränderungen, da sie sich jeweils unterschiedlich auf drei organismischen Organisations- und Systemebenen vollziehen: auf der Ebene einzelner Individuen, auf der Ebene von Populationen dieser Individuen und der biologischen Art als Metapopulation. Die variantenreiche A. menschlicher ↑Individuen mit Verhaltensweisen wie Annäherung, Vermeidung und Lernen ist Gegenstand der Psychologie, in der ‹A.› im Gegensatz zur Ethologie aber keine eigenständige Verhaltenskategorie ist, obwohl sie in vielen psychologi-

schen Verhaltenskategorien implizit enthalten ist. Das klassische Dilemma individualspezifischer Verhaltensforschung ist das Verhältnis von *Angeboren/Erworben*, da bestimmte Verhaltensweisen (z. B. unbedingte Reflexe) nicht er- oder verlernt werden können, während andere Reiz-Reaktionsbeziehungen (z. B. bedingte Reflexe) basale, individuell variable Lernmechanismen in Konditionierungsprozessen sind. Die Möglichkeiten der individuellen Verhaltensanpassung sind Themenschwerpunkte der Persönlichkeits- und Entwicklungspsychologie und haben je nach Gewichtung zu diversen Milieu-Theorien, Tabula-rasa-Theorien und zum Environmentalismus geführt, denen die empirischen Befunde der Humangenetik, Ethologie und Soziobiologie gegenüberstehen. Lernen, ↑Handlung und ↑Tätigkeit sind die zentralen Kategorien der individuellen psychologischen Verhaltensanpassung, deren besondere Bedeutung im individuellen Einstellungs- und Anpassungsprozess mit didaktischen Modebegriffen wie lebenslanges Lernen nochmals betont wird. Bedeutsame psycho-physiologische A. wie Stress haben seit 1970 in der Psychologie zu einem Aufstieg der individualpsychischen Verhaltensforschungen mit der Analyse interner und externer Anforderungen geführt, die das vorhandene Handlungsvermögen einer ↑Person stark beanspruchen oder übersteigern (*Coping*). Zielsetzung des als *Bewältigung* bezeichneten Forschungsfeldes individualspezifischer A. ist es, die gestörte oder bedrohte individuelle Person-Umwelt-Beziehung wiederherzustellen sowie die Regulation der die Stresssituationen begleitenden ↑Emotionen.

In der Soziologie beschreibt ‹A.› die sprachliche, psychologische und kulturelle Entwicklung einzelner Individuen oder Teilgruppen (z. B. Minoritäten) im Verhältnis von *Individuum-Gruppe* mit Termini wie *Integration* und *Assimilation* als Varianten einer sozialen A. der Minderheit an die Standards der Mehrheit. Im Gegensatz zu den organismischen und technischen A.prozessen selbstorganisierender Systeme (2.–5.) handelt es sich nicht nur um eine *deskriptive* Beschreibung von Veränderungen, sondern auch um einen *normativen* Wertewandel als A.

6 *Die Politisierung des Begriffs ‹Anpassung›*

Im politischen Sprachgebrauch gehört A. zu den schillerndsten Begriffen, mit dem soziale und ökonomische Abweichungen ‹nach unten› und ‹nach oben›, von arm und reich gegenüber einem gesellschaftlichen Mittelwert als Standardgröße begründet werden. Miet-A., Lohn-A., Renten-A. repräsentieren exemplarisch ein ganzes Netz politisierter variantenreicher A.begriffe der Alltagssprache, die *normativ* aus-

gerichtet sind. Zwischen dem biologisch-evolutionstheoretisch definierten Begriff «A.» und «A.» als Begriff der Umgangssprache und ↑Politik besteht implizit noch ein weiterer wichtiger Bedeutungsunterschied. In der Biologie besitzt der Begriff A. eine *positive* Intension, da er der Arterhaltung dient, so dass im Selektionsprozess verschiedene Anpassungsformen (Adaption, Stress, Mimikry) entstanden sind. In der Umgangssprache und dem Politjargon besitzt «A.» dagegen auch eine latent passive, repressive und damit eher *negative* Intension mit dem Appell an das Individuum, sich an soziale, ökonomische und politische Verhältnisse schnell und kritiklos anzupassen. Für die Beschreibung gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse ist der Begriff «A.» auch deshalb nur bedingt geeignet und eher kritisch zu sehen, da der ↑Mensch sich an die vorgefundenen Lebens- und Umweltbedingungen nicht nur passiv anpasst, sondern sie auch selbst produziert und aktiv verändert.

Brandon, R. N., 1978, Adaption and evolutionary theory. In: Stud. in the Hist. and Phil. of Science. – Burian, R., 1983, Adaption. In: Grene 1983. – Delcomy, F., 1998, Foundations of Neurobiology, NY. – M. Grene, 1983, Dimensions of Darwinism, Cambridge. – Hill, R./G. Wyse/M. Anderson, 2005, Animal Physiology, Sunderland (MA). – Klaus, G., 1968, Wb. d. Kybernetik, Berlin. – Kandel, R./H. Schwartz/T. Jessel, 2000, Principles of Neuro Science, NY. – Klinke, R./H.C. Pope/S. Silberger, 2005, Physiologie, Stuttgart. – Peters, D. S., 1983, Evolutionary Theorie and its consequences for the concept of adaption. In: Grene 1983. – Pittendrigh, C., 1958, Adaption, natural selection and behavior. In: H. Roe/G. Simpson (Eds.), Behavior and Evolution, New Haven. – Rebach, S./D. Durham, 1983, Studies in Adaption, NY/Chinchester. – Schmidt, R./G. Thews (Hg.), 2005, Physiologie des Menschen, Berlin/Heidelberg/NY. – Siegenthaler, W./H.E. Blum, 2006, Klinische Pathophysiologie, Stuttgart. – Steinbuch, K., 1965, Automat und Mensch, Berlin/Göttingen/Heidelberg. – Wiener, N., 1948, Cybernetics or Control an Communication in the Animal and the Machine, NY/Paris.

¹ Vgl. Wiener 1948, Steinbuch 1965. – ² Vgl. Klaus 1968. – ³ Hill/Wyse/Anderson 2005, G 1. – ⁴ Ebd., G 20.

Volker Schurig

Anschauung – 1 *Zum Begriff.* Der Begriff der Anschauung (A.) als einer eigenen, vom ↑Denken verschiedenen, ihm ähnlichen, ihm komplementären oder ihm entgegengesetzten Erkenntnisweise beruht auf einer Verallgemeinerung der optischen ↑Wahrnehmung und ihres Gegenstandsbezuges. Gegenstände der A. sind dem Anschauenden unmittelbar als Individuen gegeben und sollen durch sie ebenso unmittelbar erfasst werden. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob solche Gegenstände in der äußeren

oder inneren sinnlichen Wahrnehmung, in der Einbildung oder für den ↑Verstand gegeben, ob sie einfach oder komplex, konkret oder abstrakt sind. Das Anschauen wird dabei als eine Art von ↑Sehen und das Angesehene als ein Hingenommenes und Betrachtetes angenommen, auch dann, wenn es sich um eine Selbstanschauung oder, wie bei der sog. «intellektuellen A.»¹, um einen vom Anschauenden selbst hervorgebrachten Gegenstand handelt.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Der sinnlichen A. wird seit der Antike ein geistiges Anschauen gegenübergestellt. So spricht Platon vom Sehen und Betrachten der ↑Ideen durch das vernünftige Denken und die Augen der ↑Seele², auch und gerade da, wo er die leiblichen Augen und die übrigen Sinne als zur Erfassung der ↑Wahrheit des Seienden selbst unfähig behauptet.³ Boethius spricht in seinem ersten Kommentar zur *Hermeneutik* des Aristoteles von der reinen A. des Geistes (*animi puro intuitu*)⁴, durch die die einfachen Denkinhalte erfasst werden. Das spätlat. Wort «*intuitus*» ist bei ihm als erstem Philosophen belegt. Cusanus spricht zu Beginn der Neuzeit außer von der «*visio*» der «*mens*» auch von ihrer «*intuitio*», etwa der absoluten Wahrheit.⁵

In den *Regulae ad directionem ingenii* (1628) gibt Descartes eine neue Definition des «*intuitus*», welche zugleich seine ↑Evidenz und ↑Gewissheit und seine Entgegensetzung zur «*deductio*» als dem Erschließen von Erkenntnissen aus wahren und erkannten Prinzipien hervorhebt: «Unter ↑Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung (*sensuum*) oder das trügerische ↑Urteil der verkehrt verbindenden ↑Einbildungskraft (*imaginationis*), sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen (*conceptum*) des reinen und aufmerksamen ↑Geistes, dass über das, was wir erkennen, gar kein ↑Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen (*non dubium conceptum*), welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion, die doch auch [...] vom Menschen nicht verkehrt gemacht werden kann.»⁶ Beispiele für durch diese Art von A. des Geistes (*animi*) erkannte Sachverhalte sind, dass er existiert, dass er denkt, dass ein Dreieck von nur drei Linien, dass die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt ist.⁷ Auch die Wahrheit des Satzes «Ich denke, also bin ich» wird durch A. und nicht durch Schlussfolgerung aus allgemeinen Prämissen erkannt, er hat Evidenz oder intuitive Gewissheit.

Locke unterscheidet in seinem *Essay Concerning*

*Human Understanding*⁸ drei Erkenntnisgrade. Den höchsten Grad der Evidenz hat die intuitive ↑Erkenntnis, die darin besteht, dass der menschliche Geist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier seiner ↑Vorstellungen (*ideas*) unmittelbar wahrnimmt, ohne die Vermittlung irgendeiner anderen Vorstellung. In diesem Falle bedarf der Geist keiner Prüfung und keines ↑Beweises, sondern nimmt die Wahrheit so unmittelbar wahr, wie das Auge das Licht wahrnimmt, wenn es darauf gerichtet wird. Beispiele solcher aus dem Vergleich der Vorstellungen unmittelbar entspringender Wahrheiten sind, dass Weiß nicht Schwarz ist, dass ein Kreis kein Dreieck ist, dass Drei größer ist als Zwei und der Summe von Eins und Zwei gleich ist. Solche Erkenntnis ist die klarste und gewisseste, deren der Mensch fähig ist, sie lässt keinerlei Zweifel zu, und von ihr hängt alle Gewissheit und Evidenz all unserer Erkenntnisse zuletzt ab. Sie resultiert aus der Gewissheit, dass jede Vorstellung im menschlichen Geist genau so ist, wie er sie wahrnimmt, und dass zwei Vorstellungen, die er als verschieden wahrnimmt, auch verschieden sind. Hier kann man kein Skeptiker sein, selbst wenn man es wollte. Von dieser größtmöglichen Gewissheit der inneren A. hängt auch die demonstrative Erkenntnis ab, welche darin besteht, dass der Geist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Vorstellungen nicht unmittelbar wahrnimmt, weil er sie nicht unmittelbar vergleichen kann, sondern genötigt ist, sie durch Vermittlung (*intervention*) anderer Vorstellungen, die er auffinden muss, zu entdecken. Diese Tätigkeit des Geistes nennen wir Schlussfolgern (*reasoning*), und die vermittelnden Vorstellungen werden Beweise (*proofs*) genannt, während die klare Wahrnehmung der so vermittelten Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung darum Demonstration heißt, weil sie dem Geist gezeigt und von ihm gesehen wird. Das demonstrative ↑Wissen geht vom Zweifel aus und ist, trotz seiner Gewissheit, nicht so evident wie das intuitive Wissen, das allein darauf beruht, dass die innere Wahrnehmungsfähigkeit sich auf ihre deutlichen Vorstellungen richtet, die sie ebenso zweifelsfrei vergleichen und unterscheiden kann, wie das Auge Weiß und Schwarz deutlich und d. h. wohlunterschieden sieht. Zu diesen beiden höchsten Erkenntnisgraden fügt Locke als dritte die sinnliche (*sensitive*) Erkenntnis hinzu, das Wissen von der Existenz einzelner äußerer Gegenstände, das auf der Wahrnehmung und dem Bewusstsein dessen beruht, dass wirklich Vorstellungen von ihnen durch die Sinne in den Geist eintreten. Leibniz unterscheidet in seiner Auseinandersetzung mit Locke in den *Nouveaux Essais*⁹ primitive von

derivativen (eines Beweises bedürftigen) Wahrheiten, deren erstere durch A. (*intuition*) gewusst werden. Solche intuitiven Wahrheiten teilt er ein in Vernunftwahrheiten (*verités de raison*) und Tatsachenwahrheiten (*verités de fait*). Beispiele für affirmative Vernunftwahrheiten sind Sätze wie «Jedes Ding ist das, was es ist» oder «Das vernünftige Lebewesen ist ein Lebewesen», für negative Vernunftwahrheiten Sätze wie «AB kann nicht non-A sein» oder «Hitze ist nicht dasselbe wie Farbe». Als Beispiel für eine durch A., d. h. durch unmittelbare innere Erfahrung erkannte Tatsachenwahrheit nennt Leibniz die erste Wahrheit der Cartesianer oder Augustins: «Ich denke, also bin ich», was besage: «Ich bin ein denkendes Wesen». Christian Wolff stellt das nach Anleitung der (äußeren und inneren) Erfahrung, d. h. der Aufmerksamkeit auf die in uns vorhandenen Vorstellungen (*perceptions*), gebildete *judicium intuitivum* demjenigen gegenüber, zu dem man durch einen ↑Schluss (*ratiocinando*) gelangt, und das er *judicium discursivum* nennt.¹⁰ In einem intuitiven Urteil wird einem Ding etwas zugesprochen, das wir als in seinem ↑Begriff (*notio*) enthalten einsehen. Ein Beispiel eines solchen Urteils ist «Die Sonne leuchtet». Denn hier sprechen wir der Sonne das Leuchten zu, weil der Begriff oder die Vorstellung (*idea* als Vorstellung eines Individuums), die wir von ihr durch die Aufmerksamkeit (*apprehensio simplex*) auf ihre ↑Empfindung haben, sie uns als leuchtend darstellt. Hier sind also die A. bzw. der davon nicht unterschiedene Begriff der Sache selbst zugleich Grund für das Urteil über sie.

3 *«Anschauung» bei Kant*

Die Geschichte des A.begriffes zeigt, dass ungeachtet der Verschiedenheit der individuellen Gegenstände oder Sachverhalte und der Differenz von sinnlicher und geistiger A. sachlich kein wesentlicher Unterschied zwischen ihr als unmittelbarer Vorstellung und dem Begriff oder Gedanken einer Sache gemacht wurde. Nachdem Christian Wolff den Terminus «Begriff» in der philosophischen Fachsprache heimisch gemacht hatte, wurde zwar dieser Begriff (*notio*) allgemein als mit der *apprehensio simplex* verbundene Vorstellung eines Einzeldings durch Sinne oder Einbildungskraft gedacht und, im engeren und eigentlichen Sinne, als Allgemeinbegriff oder Vorstellung der Gattungen und Arten der Dinge, die Grund ihrer allgemeinen Erkenntnis ist¹¹, aufgefasst, aber dieser ontologische Unterschied des Individuellen und des ↑Allgemeinen wurde nicht als Grund einer Inkompatibilität zweier Vorstellungsarten angesehen. Dazu bedurfte es der Entdeckung einer Disharmonie von begrifflicher und anschaulicher Vor-

stellung, d. h. des Nachweises von Gegenständen oder Sachverhalten, denen man Bestimmungen zuschreiben konnte oder musste, die durch bloße Begriffe nicht erkannt sein konnten. Die Entdeckung des geometrischen Sachverhalts der inkongruenten Gegenstücke hat Kant in seiner *Inauguraldissertation*¹² von 1770 dazu geführt, einen generischen und nicht mehr bloß graduellen Unterschied zwischen der Vorstellung durch Begriff und der durch A. zu behaupten. Der Begriff vom ↑Raum wird zunächst als eine Einzelvorstellung, d. h. als die Vorstellung eines Individuums erwiesen. Unter einen Begriff, als Vorstellung potenziell unendlich vieler Gegenstände vermittelt eines gemeinsamen, identischen Merkmals, können alle besonderen Räume ebenso subsumiert werden, wie der umfassende Gesamtraum selbst. Da aber alle besonderen Räume nur als Teile eines einzigen unermesslichen Ganzen möglich sind, das sie nach allen Seiten umgibt, so kann dessen erste Vorstellung nicht die Vorstellung eines ihnen gemeinsamen und abstrakten Merkmals sein. Also folgt aus der Einzigkeit des Raumes als eines alle seine Teilräume ermöglichenden Ganzen, dass seine ursprüngliche Vorstellung die Vorstellung eines Individuums ist, die aber wie die Vorstellung eines gemeinsamen Merkmals verwendet wird, wenn man vom Begriff des Raumes spricht, und ihn gleichermaßen auf den allumfassenden Raum und seine Teilräume bezieht. Wenn es also nur Vorstellungen von Individuen (A.) und Vorstellungen von Klassen von Dingen vermittelt eines gemeinsamen Merkmals (Begriffe) gibt, so ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raum eine A. und kein Begriff. Verwendet man aber diese Vorstellung als Begriff, so kann die Einzelheit (weil Einzigkeit) seines Gegenstandes, wie bei allen Begriffen, nicht durch ihn qua Begriff gedacht werden. Dass nun die A. des Raumes eine reine, also nichtempirische Vorstellung ist, lässt sich aus dem Gebrauch entnehmen, den die Geometrie als eine nichtempirische Wissenschaft von ihr macht. Der A.charakter der Vorstellung des Raumes wird nun aber insbes. durch die Tatsache erwiesen, dass dreidimensionale Gebilde, wie die rechte und linke Hand (ihrer bloßen geometrischen Ausdehnung und Gestalt nach) und gewisse sphärische Dreiecke auf einander entgegengesetzten Halbkugeln, nicht, wie spiegelsymmetrische Objekte in der Ebene, zur Deckung gebracht werden können, obwohl sie in allen inneren Bestimmungen (der Größe und Gestalt nach) gleich und ähnlich sein können. Diese Verschiedenheit der genannten Gegenstände im Raum, die ihre Kongruenz unmöglich macht, ist in der A. evident, folgt aber gerade nicht aus ihren durch Begriffe beschreibbaren qualitativen und quantitativen Bestim-

mungen, die vielmehr ihre Kongruenz erwarten ließen, da sie jeweils bei beiden Gegenstücken identisch sind. Der Unterschied beruht also auf einem unterschiedlichen Verhältnis zum Raum, der sich so als entgegengesetzte Gegenden (*plagae*)¹³ enthaltend (z. B. links und rechts, nördlich und südlich bezüglich der Kugel) erweist, aber diese seine Eigentümlichkeit ist nicht in seinem Begriff, etwa als Gesamtheit der möglichen Örter und Lagebeziehungen von koexistierenden Dingen, enthalten. Sie kann auch weder durch begrifflich vorstellbare unterschiedliche qualitative oder quantitative Merkmale des Raumes selbst beschrieben noch an den durch sie notwendig inkongruenten Gegenstücken in ihm durch ebensolche Merkmale bezeichnet werden. Während es also trotz seiner eigentümlichen Ganzheit und Einzigkeit einen allgemeinen Begriff vom Raum dennoch geben kann, ist diese Eigentümlichkeit, inkongruente geometrische Gegenstände a priori zu ermöglichen, durch keinen Begriff seiner Teile oder seiner als eines Ganzen zu erfassen, obwohl wir von ihr und zwar unbezweifelbar eine (reine) A. haben, in welcher sie evident gegeben ist. Die Unverträglichkeit von Begriff und A. des Raumes, die sich an den durch ihn ermöglichten inkongruenten Gegenstücken entdeckt, ist ein Indiz ihrer Heterogenität, d. h. der irreduziblen Verschiedenheit ihres Ursprungs.

Damit ist für Kant die Eigenständigkeit der A. als Quelle der Evidenz sachhaltiger Erkenntnis von Gegenständen in der Geometrie erwiesen. In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant, ohne Verwendung des Paradoxons der inkongruenten Gegenstücke im Raum, den A.charakter der ursprünglichen Vorstellung von Raum und Zeit selbst noch anders bewiesen. Das dritte und vierte Raumargument (der 2. Aufl. 1787¹⁴) zeigen jeweils die Unmöglichkeit, die Homogenität und aktuale Unendlichkeit, die zu unserer Vorstellung vom Raum gehören, durch Begriffe zu erkennen. Wie in der *Inauguraldissertation* ist es die spezifische Ganzheit des Raumes, die der Diskursivität des Begriffes, d. h. seiner Eigenschaft, Gegenstände durch gemeinsame Merkmale denkbar zu machen, widerstreitet. Die wesentliche Einzigkeit des Raumes ist nicht durch eine Vorstellung gemeinsamer Merkmale von Räumen zu erfassen. Da die vielen Räume nur als Teile des einzigen Raumganzen möglich sind, sind sie notwendig miteinander und mit dem Ganzen homogen. Das aber widerspricht dem Wesen des Begriffes als einer Vorstellung, die ein potenziell unendlich vielen, verschiedenen bestimmten Gegenständen gemeinsames Merkmal bezeichnet. Das Verhältnis des Ganzen zu seinen nur in ihm möglichen Teilen beim Raum ist inkompatibel mit dem Verhältnis des Allgemeinen

zum Besonderen bei Begriffen, bei denen das Besondere das Allgemeine enthält und nicht in ihm enthalten sein kann. Ferner sind die Teilmerkmale eines Begriffes untereinander immer inhomogen, während die Teile des Raumes notwendig untereinander homogen sind. Da wir aber unzweifelhaft über eine Vorstellung des Raumes in seiner wesenhaften Einzigkeit verfügen, so kann diese Vorstellung nur eine A. sein, die allen Begriffen von besonderen Räumen und dem ihnen Gemeinsamen zugrunde liegt. Das vierte und letzte Raumargument bedient sich der Unendlichkeit seiner Größe, die beim Raum als gegeben vorgestellt wird («alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich»¹⁵), um die Anschaulichkeit dieser Vorstellung nachzuweisen. Auch hier besteht eine Inkompatibilität zwischen dem, was wir als Bestimmtheit des Raumes vorstellen und dem Wesen des Begriffes, diesmal seinem Inhalt nach. Denn der Inhalt eines Begriffes kann nicht aus einer unendlichen Menge von Merkmalsvorstellungen bestehen, da er sonst hinsichtlich des Enthaltenseins möglicher Teilinhalte in ihm jegliche Bestimmbarkeit verlore. Diese gehört aber zum Begriff als solchem, da er nur als bestimmter zur Unterscheidung verschiedenartiger, durch ihn zu denkender Gegenstände fungieren kann, und es niemals durch ihn selbst unentscheidbar bleiben kann, ob ein bestimmter Gegenstand unter ihn gehört oder nicht. Daraus folgt, dass die ursprüngliche Vorstellung von etwas, das als unendlich viele Vorstellungen ermöglichend gedacht (imaginiert) wird, eine A. sein muss. Die reine A. des Raumes ist nun nach Kant als formale A. eine Vorstellung der empirisch nicht bedingten, produktiven Einbildungskraft, durch die wir, wie es in der Geometrie geschieht, den Raum als Gegenstand (als *ens imaginarium originarium*) vorstellen. Diese reine A. des Raumes, die die Vorstellung aller räumlichen Gebilde (Körper) in ihm bedingt, ist nach Kant nur die vergegenständlichte Form der äußeren Sinnlichkeit des Menschen, denn, so schließt Kant, nur diese subjektive Form der sinnlichen A. empirisch gegebener Objekte kann a priori dem Verstande (und der Einbildungskraft) so gegeben sein, dass er sie a priori in die formale A. Raum verwandeln kann, wie es in der Geometrie und der von ihr abhängigen reinen Naturwissenschaft geschieht. Kants Theorie des Raumes und der Zeit als in der Form der menschlichen \uparrow Sinnlichkeit gegründeter reiner A. will also zugleich die Möglichkeit nichtempirischer Erkenntnis in der reinen Mathematik (Geometrie und Arithmetik) und die Erkenntnis a priori (\uparrow Metaphysik) der erfahrbaren Natur vermitteln der Spezifikation der Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung und der naturwissenschaftlichen Erkennt-

nis begründen. Metaphysikgeschichtlich bedeutet die Lehre von der Subjektivität von Raum und Zeit die Reduktion aller empirischen und nichtempirischen Erkenntnis von Gegenständen auf bloße Erscheinungen (*sensibilia*), ohne darum dem \uparrow Empirismus Vorschub zu leisten.

4 *Nachkantische Positionen*

Philosophiehistorisch ist die Kantische A.lehre ohne Vorgänger und auch ohne Nachfolger, obwohl sie im Deutschen \uparrow Idealismus (bei Fichte, Schelling und Hegel, aber auch bei Schopenhauer u. a.) zunächst zustimmend rezipiert, aber auch häufig missverstanden wurde. Allerdings hat der spätere Schelling, in Auseinandersetzung mit der von Hegel seit der *Phänomenologie des Geistes* (1807) vertretenen Begriffsphilosophie, die er «eine anschauungslose Philosophie»¹⁶ nennt, auf der Notwendigkeit der A. als Voraussetzung aller Philosophie und auch der Hegelschen Logik bestanden.¹⁷ Die These von Eigenständigkeit der A. als Erkenntnisprinzip gegenüber dem begrifflichen Denken, die insbes. im \uparrow Neukantianismus und in der frühen \uparrow analytischen Philosophie (auch vom Logizismus und Formalismus der sog. Metamathematik) bestritten wurde, spielt allerdings in der von Husserl begründeten \uparrow Phänomenologie und im bis heute fortgeführten mathematischen Grundlagenstreit eine bedeutende Rolle.

Nach Husserl bedarf echte Wissenschaft als Grundlage aller Beweise unmittelbar gültiger Urteile, d. h. solcher, die ihre \uparrow Geltung direkt aus originär gebenden A. ziehen. Jede dieser A. ist für die zu begründenden Urteile «eine Rechtsquelle der Erkenntnis» in dem Sinne, «dass alles, was sich uns in der \langle Intuition \rangle originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt».¹⁸ Das gilt nicht nur für die Wahrnehmung erfahrbarer Gegenstände, sondern auch für das Was eines solchen individuellen Gegenstandes, das durch \uparrow Ideation \rangle erschaute \langle reine Wesen \rangle oder Eidos¹⁹ und für die kategorialen Bedeutungselemente eines Urteils, die als allgemeine Gegenstände in «kategorialer A.»²⁰ ihrerseits originär gegeben sind. Das widerspricht der Kantischen Behauptung «A. ohne Begriffe sind blind»²¹, die den Gegenstandsbezug der A. gerade dem Begriff zuschreibt.

Die von Kant zur Begründung synthetischer Urteile a priori in der Geometrie und Arithmetik in Anspruch genommene reine A., in der die Gegenstände der mathematischen Erkenntnis konstruiert, d. h. ihr Begriff a priori dargestellt, und die Aussagen über sie verifiziert werden können, spielt bis heute in der Philosophie der Mathematik²² als ein für diese Wissenschaft charakteristisches Problem eine Rolle. Die

von Russell und Hilbert bestrittene, von Frege für die Geometrie behauptete Notwendigkeit einer reinen A. als Bedingung mathematischer Erkenntnis wird, häufig im Zusammenhang mit Husserls Konzeption einer «kategorialen A.», in der Gegenwart weiterhin diskutiert.

Barthlen, B., 1954, Der Begriff der Anschauung, Tübingen. – Baum, M., 1992, Kant on pure Intuition. In: Ph. D. Cummins/G. Zoeller (eds.), Mind, Ideas, and Objects. Vol. 2, Atascadero. – Boethius, 1847, Manlii Severini Boetii opera omnia. Bd. 2. (Patrologia Latina 64). – Cusanus, N., 1977, De mente. In: E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt. – Descartes, R., 1979, Regulae ad directionem ingenii. Übers. u. hg. v. L. Gäbe, Hamburg. – Fukaya, M., 2006, Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie, 1794–1800, Würzburg. – Husserl, E., 1971, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. I. Husserliana III/1, Dordrecht. – Husserl, E., 1976, Logische Untersuchungen. Bd. II. Husserliana XIX/2, Dordrecht. – Jacobs, W. G., 2004, Schelling lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt. – König, J., 1926, Der Begriff der Intuition, Halle. – Leibniz, G. W., 1960, Nouveaux Essais. In: Die philos. Schr., Bd. 5, Hildesheim. – Locke, J., 1987, An essay concerning human understanding, Oxford. – Parsons, Ch., 1979/80, Mathematical Intuition. In: Proc. of the Aristotelean Soc., Vol. 80. – Peetz, S., 2001, Voraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings «System des transzendentalen Idealismus». In: Danz, C./C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings «System des transzendentalen Idealismus», Würzburg. – Danz/Dierksmeier/Seysen 2001b, Pieper, H.-J., 1993, Anschauung als operativer Begriff, Hamburg. – Platon, 1970 ff., WW in 8 Bde., Darmstadt. – Posy, C. J. (ed.), 1992, Kant's Philosophy of Mathematics, Dordrecht/Boston/London. – Reich, K., 1947, Zum Problem der Anschauung als Erkenntnisquelle. In: Zschr. f. philos. Forschung 2. – Reidemeister, K., 1946, Anschauung als Erkenntnisquelle. In: Zschr. f. philos. Forschung 1. – Stekeler-Weithofer, P., 2008, Formen der Anschauung: Eine Philosophie der Mathematik, Berlin. – Tilliette, X., 1995, Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris. – Wolff, Chr., 1965, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, Hildesheim.

¹ Vgl. Tilliette 1995; zum Begriff der intell. A. Bei Schelling vgl. Peetz 2001. – ² Pol. 533B, Soph. 254A. – ³ Pol. 529B, 537D. – ⁴ Herm. Pr. I.1, 43. – ⁵ De Mente c. 7. – ⁶ Regulae III.4, Übersetzung v. L. Gäbe. – ⁷ Ebd. – ⁸ IV.2. – ⁹ IV.2. – ¹⁰ Deutsche Logik, 269. – ¹¹ Deutsche Metaphysik, § 273. – ¹² Kant, De mundi sensibilis. – ¹³ Ebd., § 15, AA II, 403. – ¹⁴ KrV B 39 f. – ¹⁵ Ebd., B 40. – ¹⁶ Schelling, SW X, 151; zu Schellings früher A.theorie vgl. Fukaya 2006; vgl. insgesamt Jacobs. – ¹⁷ Ebd., 138. – ¹⁸ Ideen I, Hua III/1, 51. – ¹⁹ Ideen I, Hua III/1, 13. – ²⁰ Log. Unters. II, Hua XIX/2, 657. – ²¹ KrV B 74. – ²² Vgl. Stekeler-Weithofer 2008.

Manfred Baum

Anschauung, intellektuelle ⇒ Intellektuelle Anschauung

Antagonismus ⇒ Gegensatz/Widerspruch

Antezedens ⇒ Schluss

Anthropologie, philosophische – 1 Zum Begriff.

1.1 Anthropologie im allgemeinen. Unter «Anthropologie» (A.) versteht man die «Lehre vom Menschen» (von griech. *anthropos* – Mensch, *logos* – Lehre); «anthropologia est doctrina humanae naturae»¹, und zwar mittlerweile so allgemein, dass durch zusätzliche Bestimmungen in der Regel anzugeben ist, unter welchem Gesichtspunkt der ↑Mensch zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht wird. Zu den in diesem Zusammenhang naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaften gehören die als Teil der Biologie und zuvor schon der Medizin auftretenden Disziplinen der *physischen A.* (z. B. Anthro-Morphologie, Humangenetik) unter Einschluss der stammesgeschichtlichen Untersuchungen zur biologischen Art *homo sapiens* in der Paläoanthropologie. Ihnen stehen die grundsätzlich kulturwissenschaftlich vorgehenden Wissenschaften der am Paradigma der Ethnologie orientierten Disziplinen der *Kultur-A.* gegenüber (z. B. Ur- und Frühgeschichte, Sozialanthropologie), wobei die Auseinandersetzung um die dabei zu verwendende Methode, eine systematisch-erklärende oder eine historisch-verstehende, insbes. im Zusammenhang der am linguistischen ↑Strukturalismus orientierten *strukturellen A.* (C. Lévi-Strauss), die Geschichte der Kultur-A. begleitet.² Aber damit sind die anthropologischen Disziplinen keineswegs erschöpft, zumal historisch im Zuge der Auffassung von der «Doppelnatur» des Menschen (↑Leib-Seele-Problem) der physischen A. eine moralische A. gegenübergestellt worden ist³, die bei Immanuel Kant unter dem Titel «Anthroponomie»⁴ nichts anderes als praktische Philosophie ist. Es gibt außer anwendungsbezogenen A.n, z. B. einer der (humanen) ↑Bioethik dienenden *medizinischen A.* auf der Grundlage physischer A.⁵, noch zwei weitere, ebenfalls Fragen der ↑Moral einbeziehende anthropologische Disziplinen: In der einen ist man mit der im jüdisch-christlichen Kontext überlieferten und noch heute – dann aber unter Berücksichtigung auch empirischen Wissens über den Menschen – besonders in den christlichen Theologien fortgesetzten («moraltheologischen») Entfaltung der biblischen Formel vom Menschen als Ebenbild Gottes (*imago dei*) befasst⁶, die andere stellt eine noch junge, als Brücke zwischen den Wissenschaften der physischen A. und der Kultur-A. geeignete, wenn auch noch selten so auftretende, Wissenschaft dar, nämlich die auf den Menschen bezogene (auch ↑Moral meist als ein bloß natürliches Phänomen studierende) Verhaltensforschung (↑Verhalten) oder *Humanoethologie*.⁷

1.2 *Philosophische Anthropologie*

Neben dieser Fülle anthropologischer Disziplinen wird unter einer *philosophischen A.* (ph. A.) gegenwärtig im wesentlichen zweierlei verstanden: Man betreibt ph. A. entweder als eine *reaktive* Disziplin, wie ↑Naturphilosophie oder ↑Geschichtsphilosophie – «sie begründen die Wissenschaften nicht mehr, sie verarbeiten sie»⁸ –, oder aber als eine der Grundlegung jeder Rede vom Menschen und damit auch der Philosophie im Ganzen dienende *reflexive* Disziplin, wie sie schon I. Kant zu unterstellen ist, wenn er es als den Endzweck der menschlichen ↑Vernunft ansieht, «die ganze Bestimmung des Menschen»⁹ zu geben, und zwar unbeschadet der Tatsache, dass Kant unter dem Titel «A.» nur Vorlesungen über Menschenkunde gehalten hat. Wenn er dabei die Physiologie aus der A. verbannt, was ihm Ludwig Feuerbach vorwirft, wenn er «den Menschen mit Einschluss der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit Einschluss der Physiologie, zur Universalwissenschaft»¹⁰ erklärt und dabei sogar so weit geht, von der Aufgabe der «*Verwandlung* und Auflösung der Theologie in die A.»¹¹ zu sprechen, so ist dies ein Hinweis darauf, dass Kant unter Reflexion (oder eben der Tätigkeit der Vernunft) nur das Verfahren der *Selbstbestimmung* versteht, also die Aufgabe der praktischen Philosophie oder «Anthroponomie», ohne dabei auch das Gewährwerden eines (durch ↑Natur und ↑Kultur) bereits Bestimmtheits einzuschließen.¹² Johann Gottfried Herder schon hatte diese einseitige Festlegung des Vernunftbegriffs Kant vorgeworfen und darauf bestanden, dass die «Vernunft des Menschen [...] ihm nicht angeboren»¹³ ist, vielmehr selbst etwas Erworbenes. In der *Selbstbesinnung* sind ↑Selbstbestimmung und Gewährwerden eines Bestimmtheits miteinander verwoben.

Die sich im 20. Jahrhundert als eine zentrale Disziplin herausbildende ph. A. kann als eine ausdrücklich auf die Rede vom Menschen bezogene Fortsetzung der verschiedenen, im 19. Jahrhundert unter Anknüpfung an ältere, schon auf die Antike, insbes. die Sophistik, zurückgehende heterodoxe Traditionen sich formierenden, Gegenbewegungen zur klassischen philosophischen Tradition von Platon-Aristoteles über Descartes-Locke bis Kant-Hegel aufgefasst werden – Gegenbewegungen in der Existenzphilosophie (von Sokrates über Augustin und Pascal bis Kierkegaard und Nietzsche), im Pragmatismus (von Protagoras bis Peirce), im Materialismus (von Demokrit bis Marx), im Historismus (von Gorgias und Prodikos über Vico und Herder bis Dilthey)

und im Positivismus (ebenfalls von Sokrates über Leibniz, Reid und Comte bis Russell und Moore).

2 *Problematik der philosophischen Anthropologie im 20. Jh.*

2.1 Die beiden Begründer der ph. A. im 20. Jh., Max Scheler (1874–1928) und Helmuth Plessner (1892–1985), verstehen sie als eine reaktive Disziplin, die auf schon bereitliegendem Wissen über den Menschen aufbaut. Dabei versucht Scheler, einen «spekulativen» Zusammenhang nichtempirischer Aussagen über den Menschen herzustellen, dem sich entnehmen lässt, dass er ph. A. für nichts anderes als Philosophie hält, bei der das Subjekt philosophischer Leistungen explizit gemacht worden ist. Seinen Plan, diese Absicht nicht nur programmatisch (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) sondern monographisch zu entwickeln, konnte er jedoch nicht mehr verwirklichen. Plessner wiederum erklärt in seinem, zur gleichen Zeit wie Schelers Programmschrift erschienenen, anthropologischen Hauptwerk (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*,¹⁴ 1928) die ph. A. zu einer «integrativen» Disziplin, in der das von den anthropologischen Disziplinen – v. a. der physischen A. – bereitgestellte empirische Wissen über den Menschen zu einem Menschenbild zusammenzufassen ist. Beide Autoren aber stimmen darin überein, dass es ein die Selbsteinschätzung des Menschen von der Antike bis heute – und zwar nicht nur in unserem eigenen Kulturkreis – bestimmendes Merkmal gibt, das den Menschen nichtempirisch (Scheler) bzw. empirisch (Plessner) auszeichnet: die Fähigkeit zur ↑Rationalität, zum Vernünftigkeitsein.

Scheler charakterisiert die Fähigkeit zur Rationalität als Fähigkeit zu «vollendeter Sachlichkeit»¹⁵: Der Mensch ist Träger des auf die ↑Evolution des ↑Lebens nicht mehr zurückführbaren «Prinzips ↑Geist» und damit in der Lage, frei von inneren und äußeren Umweltbindungen «weltoffen» aufzutreten. Plessner hingegen bestimmt die Fähigkeit zur Rationalität als ↑Selbstbewusstsein und damit als Fähigkeit zur Selbstreflexion, durch die Selbstdistanz – bei Plessner die «exzentrische Positionalität» – erzeugt wird: «Der Mensch lebt nur, indem er sein Leben führt»¹⁶; er muss «sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*».¹⁷

2.2 Die Alternative einer reflexiv vorgehenden ph. A. wird zeitgleich mit Scheler und Plessner von zwei Autoren vertreten, die dabei jedoch beide, wenn gleich unterschiedlich argumentierend und mit unterschiedlichen Konsequenzen, die Gleichsetzung des reflexiven Verfahrens mit dem Verfahren einer Grundlegung auch der Philosophie im Ganzen, wie

sie Kant im Zusammenhang einer Bestimmung der ph. A. geleitet hat, zurückweisen. Es handelt sich in diesem Fall um Martin Buber (1878–1965) und Martin Heidegger (1889–1976). Buber gibt der Tatsache, dass Kant unter dem Titel ‚A.‘ gerade *nicht* die ‚Bestimmung des Menschen‘ abhandelt, die fragwürdige Deutung¹⁸, dass Kant selbst schon bemerkt habe, eine ph. A. vermöge die Rolle einer Grundlegung der Philosophie nicht zu spielen, und zwar deshalb nicht, weil vom Menschen nie prinzipiell, sondern nur ihn in seiner Vielfalt beschreibend die Rede sein könne.¹⁹ Buber bleibt also bei der Tradition, zumindest in ihrem rationalistischen Zweig, beherrschenden Auffassung, dass Philosophie, entgegen ihren Ursprüngen im Argumentierenkönnen, Prinzipienforschung in dem Sinne betreibe, dass allein das objektiv Seiende und das allgemein Geltende in Frage stehe.

Aus Sorge, konkret vorgebrachte Argumente könnten unüberlegt und deshalb unsachlich sein, was sich aber wiederum nur durch Argumente erhärten oder zurückweisen ließe, wurde in der Tradition eine strenge Schranke errichtet zwischen dem, was nur *de facto*, und dem, was *de iure*, also ‚rechtmäßig‘, anerkannt ist. Zu den Folgen gehört es, dass ↑Reflexion auf die *conditio humana* unter ausdrücklicher Berufung auf eine konkret gegebene Situation unter Einschluss der Menschen, die in ihr leben, für eine nicht im strengen Sinne philosophische Tätigkeit gilt. In der Überzeugung, dass ein Anfang des Nachdenkens inmitten von etwas Gegebenem allenfalls für den Aufbau von Einzelwissenschaften, nicht aber für eine ausschließlich an Prinzipien orientierte Philosophie taugt, ist sich Buber mit seinem Kontrahenten Heidegger einig. Eine reflexiv verfahrenende ph. A. mit der Aufgabe, eine immer wieder neue Selbstbesinnung des Menschen in Gang zu setzen und aufrecht zu erhalten, kann daher weder für Buber noch für Heidegger wirklich Philosophie sein. Während Buber daraufhin seine in *Das Problem des Menschen* (1948) als Selbstbesinnung auftretende ph. A. nicht als ein Stück Philosophie im strengen Sinne verstanden wissen will, wandelt Heidegger in seiner in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) geführten Auseinandersetzung mit Kant die philosophisch, also reflexiv, betriebene A., soll sie doch die Aufgabe einer Grundlegung der Philosophie erfüllen können, in eine neue, von ihm selbst erst geschaffene ‚wirklich‘ philosophische Disziplin um, die Fundamentalontologie: «Keine A., die ihr eigenes Fragen und dessen Voraussetzungen noch versteht, kann beanpruchen, auch nur das Problem einer Grundlegung der Metaphysik zu entwickeln, geschweige denn, sie durchzuführen. Die für eine Grundlegung

der ↑Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei, übernimmt die Metaphysik des Daseins».²⁰

3 *Philosophische Anthropologie als anthropologische Philosophie*

3.1 Will man angesichts dieser Lage gleichwohl ph. A. als eine reflexive Disziplin, als Selbstbesinnung im Sinne Herders, betreiben, so kann das nur gelingen, wenn Selbstbesinnung in ihrem Vollzug die Grenzen beachtet, die sie dabei an ihrem Gegenstand, dem Menschen, wahrnimmt. Die im Zuge ihres Erwerbs stattfindende Entdeckung der Vernunft ist zugleich eine Entdeckung ihrer Grenzen: «La raison est donc ce qui constitue la limite, ce qui nous donne une demeure».²¹

Selbstbesinnung setzt in der ↑Lebenswelt des Alltags ein, und dazu gehören auch die Meinungen der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen und die Meinungen der philosophischen Tradition, soweit sie das gegenwärtige Leben im Denken, Sprechen und Handeln beeinflussen oder als Spuren vergangener Beeinflussung erhalten geblieben sind. Der mit diesen Meinungen verbundene Geltungsanspruch wird dabei von einer ph. A. in reflexiver Einstellung nicht einfach übernommen, vielmehr ist er für sie nur der Anlass, die Bildung dieser Meinungen und der zu ihrer Stützung vorgebrachten Gründe noch einmal aufzusuchen, und zwar wiederum nicht bloß historisch im Sinne bloßer ‚unbeteiligter‘ empirischer Feststellung, sondern systematisch im Sinne einer für den philosophischen Anthropologen einsichtigen ↑rationalen Rekonstruktion, die er auch selbst zu vertreten in der Lage ist.

3.2 Den entscheidenden Schritt zu einer reflexiv verfahrenenden ph. A. in Gestalt einer anthropologisch fundierten Philosophie ist Ernst Cassirer (1874–1945) in seinem Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) gegangen. Die von ihm in der Formel ‚*animal symbolicum*‘ zusammengefasste These, dass der Mensch sich im Akt der Selbstbesinnung als zeichenerzeugendes und zeichenverwendendes Lebewesen versteht, hat er kurz vor seinem Tod im amerikanischen Exil in Vorlesungen wie folgt erläutert: «if there is any definition of the nature [...] of man, this definition can only be understood as a functional one, not a substantial one [...] Man's outstanding characteristic [...] is not his metaphysical or physical nature – but his work [...]. [In a] ‚philosophy of man‘ [...] we seek not a unity of effects but a unity of action; not a unity of products but a unity of the *creative process*».²² Ihm gelingt es, mit Wendungen wie ‚der Mensch unterhält sich ständig mit sich‘ darauf aufmerksam zu machen, dass

↑Handlungen als ↑Zeichen oder ↑«Symbole» für ihren ↑Sinn sich erst erschließen, wenn sie «dialogisch» und das heißt, als Bestandteile von ↑Interaktionen verstanden werden. Allerdings muss einschränkend darauf hingewiesen werden, dass Cassirer Handlungen erst unter Bezug auf ihre «kulturelle» Zeichenfunktion für typisch menschlich hält; die «naturale» Seite von Handlungen bleibt auf eine bloße Trägerfunktion symbolischen Handelns beschränkt und wird nicht ebenfalls dialogisch verankert. Daher sind auch die «Werke» des Menschen, von denen Cassirer spricht, für ihn nur in ihrer semiotischen und nicht schon in ihrer pragmatischen Rolle anthropologisch relevant.

Im übrigen bedarf jedoch die Einsicht in die dialogische Verankerung des symbolischen Universums, in dem der Mensch lebt, zu ihrer freien Entfaltung auch noch der Aufmerksamkeit auf den Weg, der, geleitet vom Dialog, zum symbolischen Universum führt. Dieser Weg besteht in nichts anderem als dem immer wieder erneuerten Versuch, den in einer ph. A. bloß dargestellten und zudem notgedrungen nur einseitig geführten Dialog mit der weit verzweigten philosophischen Tradition und mit den Meinungen der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen in seiner von der Ich-Perspektive herrührenden Verzerrung und damit in der begrenzten Reichweite seiner Ergebnisse sichtbar zu machen. Nur durch differenzierende Ausbildung von ↑Ich und Du – und damit die Rückbindung der Werke des Menschen an die in ihnen verkörperten Prozesse der Individuation und der Sozialisation – können Menschen ein Bild von sich ausbilden und so durch Integration von Ich-Rolle und Du-Rolle zu ↑Personen werden. Daher sind auch die Werke sowohl semiotisch (Du-Rolle) als auch pragmatisch (Ich-Rolle) zu begreifen, und Cassirers funktionales Verständnis des Menschen ist durch ein von ihm für überwunden gehaltenes substantiales Verständnis wieder zu ergänzen. Beides lässt sich aufgrund und mithilfe dialogisch aufgebauter Handlungs- und Redezusammenhänge schrittweise entwickeln.²³

4 Der Mensch im Handeln und Reden

4.1 Die im 20. Jh. wieder aufgegriffene, v. a. im alten Griechenland und im alten China – insbes. im Schulstreit über die Natur des Menschen zwischen Mengzi (Menzius, Meng-tzu [ca. 370–290 v. u. Z.]: der Mensch ist von Natur gut und muss dies durch Selbsterziehung gegen Bedrohung von außen bewahren) und Xunzi (Hsün-tzu [ca. 310–230 v. u. Z.]: der Mensch ist von Natur böse und muss durch Erziehung erst Menschlichkeit ausbilden)²⁴ – reflektierte Selbsteinschätzung des Menschen durch sich sprach-

lich äußernde, moralisches Unterscheidungsvermögen und damit Sozialität einschließende Rationalität ist von der Tradition meist um den Anteil Sozialität verkürzt verstanden worden, so dass oft, und das sogar noch heute, Verfügenkönnen über ↑Sprache im engeren, wortsprachlichen Sinne allein schon für eine den Menschen kennzeichnende und zudem beobachtbare Eigenschaft gehalten wird. Schließlich wird im Griech. «Sprache» und «Vernunft» zunächst einmal durch denselben Ausdruck «*logos*» wiedergegeben, der eigentlich ein In-ein-Verhältnis-Setzen bedeutet, woran z. B. noch immer die Bezeichnung «rationale Zahlen» erinnert. Dabei ist «*logos*» von Hause aus der Titel für den Vollzug von Unterscheidungen und deren Beurteilung und nicht für den Besitz einer Anlage dazu. Nur in der Ausübung sind Vernunft und Sprache wirklich, und das ↑Wissen darum ist dabei stets eingeschlossen. Aus diesem Grund haben Vernunftvermögen und Reflexionsvermögen als gleichwertig zu gelten. Und genau dieses Verständnis liegt ursprünglich auch der klassischen Definition des Menschen als «vernünftiges Lebewesen» (*animal rationale*) zugrunde, wiewohl sie schon bald bloß als eine beschreibende Charakterisierung verstanden wurde – Vernunft gehört in diesem Verständnis zur biologischen Ausstattung des Menschen wie andere Merkmale auch – und nicht primär als eine Selbstzuschreibung, die nur im Zuge der Ausübung von Vernunft berechtigt ist. Noch Carl von Linné hat in seinem *Systema Naturae* (1735) den Menschen nicht schlicht in seine ↑Klassifikation der Arten eingeordnet, ihn vielmehr durch das eine Selbstzuschreibung ausdrückende «*nosce te ipsum*» charakterisiert²⁵, während in der heute üblichen und natürlich beschreibenden biologischen Nomenklatur die (Sub-)Spezies des Jetztmenschen durch ein mittlerweile nur noch ironisch lesbares «*homo sapiens sapiens*» bezeichnet wird.

4.2 Nun gibt es mittlerweile gute Gründe, auch anderen biologischen Spezies Fähigkeiten zuzuschreiben, die sich als «Sprachkompetenz» charakterisieren lassen²⁶, wengleich zu beachten ist, dass für einen Sprachbeobachter es genau solange unmöglich bleibt, die beobachtete sprachliche Interaktion von einem (nichtsemiotischen) Reiz-Reaktions-Zusammenhang zu unterscheiden, als er selbst nicht zugleich ein Teilnehmer an der sprachlichen Interaktion geworden ist. Sieht man von diesem Sachverhalt, Sprachkompetenz grundsätzlich nur teilnehmend «von innen», nicht aber allein beobachtend «von außen» ausmachen zu können, einmal ab, so sind an einem von beobachtbarer Sprachverwendung abgeleiteten Verständnis von Rationalität zumindest noch

zwei Korrekturen anzubringen. Erstens ist Rationalität nicht allein an Verbalsprache gebunden, sondern kann sich auch anderer semiotischer Mittel, z. B. sogar gewöhnlich nicht-semiotisch ausgeübter Handlungen, etwa beim Vormachen von etwas, bedienen, und zweitens sollte sie auch dann nicht bloß für eine mehr oder weniger allgemein verbreitete «positive» Eigenschaft gehalten werden, deren Vorliegen sich beobachten lässt; vielmehr wird mit «rational» immer auch eine Selbstzuschreibung in dem Sinne vorgenommen, dass jemand rational ist, weil er sich als rational versteht, und das heißt, weil er als «Ich» kraft Distanzierung von sich selbst und damit auch in Du-Rolle sein Gegenüber als ein zur Ich- und zur Du-Rolle fähiges Alter-Ego anerkennt, was mit der Wendung «rationales Verhalten Zeigen» irrtümlich für das Feststellen einer beobachtbaren Eigenschaft gehalten werden könnte: Rationalität ist sowohl eine positive als auch eine reflexive Bestimmung. Als positive Bestimmung beschreibt «rational» das Vermögen zu «vollendeter Sachlichkeit» im Sinne Schelers, gibt also die Eigenschaft wieder, durch Ausblenden der je individuellen Perspektive den Platz mit jedem anderen Menschen folgenlos für das Handeln und Reden tauschen zu können: Der im positiven Sinn «rationale» Mensch tritt als «allgemeines Ich» auf. Davon unterschieden artikuliert die reflexive Bestimmung «rational» die in selbst gewählten einzelnen Lebensvollzügen verwirklichte Fähigkeit zur Selbstbestimmung, wie sie nur in der Distanzierung, also der Entwicklung einer Perspektive – auch sich selbst gegenüber –, ihre Gestalt findet: Rationales Verhalten dokumentiert sich in gegenseitiger Abgrenzung durch immer besser verwirklichte Individualität, im besonderen durch Argumentieren-Können.

4.3 Jenseits dieser allein auf die Ebene des Zeichenhandelns, insbes. des Redens, bezogenen Erläuterung von Rationalität, gibt es natürlich auch auf der Ebene des gewöhnlichen Handelns eine den Menschen auszeichnende Rationalität. Dabei handelt es sich weder um Zweckrationalität – das Vermögen, den «besten» Weg zu einem gegebenen Ziel wählen zu können – noch um Moralität – das Vermögen, die Handlungsziele selbst wählen zu können, und zwar so, dass die Wahlen verschiedener Personen nicht miteinander in Konflikt geraten. Sowohl Zweckrationalität als auch Moralität kommen zu ihrer Bestimmung nicht ohne den Bezug auf eigenständige Zeichenhandlungen aus, weil Handlungsziele nur in Gestalt geeigneter ↑Repräsentationen für die erst noch zu schaffenden Situationen zur Verfügung stehen. Bei dem auf der Ebene gewöhnlichen Handelns gleichsam als Basis für Rationalität,

Zwekrationalität und Moralität auftretenden typisch menschlichen rationalen Verhalten handelt es sich um Sozialität. Wiederum haben wir es mit einem Fall einer nicht bloß beobachteten «positiven» Eigenschaft zu tun; vielmehr verdankt sich auch Sozialität darüber hinaus einem durch Selbstzuschreibung bewusst vollzogenen Selbstverständnis. Mit der reflexiven Bestimmung «sozial» wird Verbundenheit artikuliert, ein Sich-im-anderen-Erkennen, wie es wirklich wird, wenn die eigenen Handlungsvollzüge als dem Typ nach mit fremden Handlungsvollzügen übereinstimmend begriffen sind. Sozialität als positive Bestimmung hingegen beschreibt das Eingebundensein der Menschen sowohl in kausale ↑Ursache-Wirkung-Zusammenhänge als auch in intentionale ↑Mittel-Zweck-Zusammenhänge, wie sie den Gegenstand jeweils der Disziplinen der physischen A. und der Kultur-A. bilden.

In der Antike galten ursprünglich beide Bestimmungen: *animal sociale* und *animal rationale* – und Aristoteles war vermutlich der letzte, dem dies noch selbstverständlich war²⁷ – in ihrem reflexiven Verständnis als gleichwertig, verbarg sich dahinter doch die Entdeckung der Vernunft als Selbstentdeckung und Selbsterfindung des Menschen: seiner zwei Seiten, der (aktiven) Selbsttätigkeit (Sozialität, = praktische Rationalität) und des (passiven) Dieses-Gewahrwerdens bzw. Darum-Wissens (theoretische Rationalität). Selbstbesinnung wird in Handlungszusammenhängen und in Redezusammenhängen wirklich.

4.4 Der im Griech. fehlenden begrifflichen Trennung zwischen Sprachvermögen und Vernunftvermögen – eben weil beide als reflexive und nicht als positive Bestimmungen verstanden wurden – ist es zuzuschreiben, dass praktische und theoretische Rationalität als Fertigkeiten galten, deren Ausbildung ausdrücklich auf Sprache angewiesen ist: Praktische Rationalität erweist sich im Ziele-Setzenkönnen, theoretische Rationalität im Gründe-Gebekönnen. So kam es schon bei Platon auf der einen Seite zur Gleichsetzung von praktischer Rationalität und Moralität, und auf der anderen Seite galten die technischen (= poetischen) Fertigkeiten und damit das, was man heute «zwekrationales» Verhalten nennt, einem Bereich noch vorrationaler, von bloßer Kunstfertigkeit einschließlich dem Verfügen über religiöse Riten geprägter Lebensweise zugehörig, der als noch nicht spezifisch menschlich zu gelten hat; so ist es im Kulturentstehungsmythos des Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog auseinandergesetzt.²⁸ Hannah Arendt hat darauf aufmerksam gemacht²⁹, dass mit der lat. Wiedergabe des

griech. *politikom* durch *sociale* – und Entsprechendes ist bei der Übersetzung des griech. *logon echon* durch lat. *rationale* passiert – die Bestimmung des Menschen als *«Gemeinschaft bildendes Lebewesen»*, dem praktischen Gegenstück zur theoretischen Bestimmung als *«vernünftiges Lebewesen»*, von einer grundsätzlich reflexiven in eine grundsätzlich positive Bestimmung verwandelt wurde. Der in ihren historischen Folgen fatalen Gleichsetzung dieser beiden Bestimmungen je mit dem Handeln und Reden, durch welche sie vorgenommen werden, war damit Tor und Tür geöffnet. Rationalität wurde auf beiden Ebenen als ein bloß natürliches Merkmal aufgefasst, das zur biologischen Ausstattung des Menschen gehört wie andere auch, anstatt sie auch reflexiv als Titel für den Vollzug von (praktischen) Unterscheidungen und ihrer (theoretischen) Beurteilung zu begreifen. So konnte es im Zuge des Verlusts des Wissens um die Äquivalenz der *«animal-rationale»*-Bestimmung mit der Bestimmung des Menschen als *«Gemeinschaft bildendes Lebewesen»* und der damit einhergehenden Verschmelzung des antiken Erbes mit christlicher Theologie geschehen, dass die aristotelische Erklärung, der *«vernünftige Seelenteil»* (↑Seele) oder der ↑*«Geist»* sei, anders als alles Natürliche, frei von Potenzialität und deshalb *«unsterblich»*³⁰, als ein Votum für die Doppelnatur des Menschen missverstanden wurde.

4.5 Die Doppelnatur aus Leiblichem und Geistigem – *«Leib und Seele»* – wurde von René Descartes in der ersten Phase der neuzeitlichen Philosophie im ↑Dualismus von *«ausgedehnter ↑Substanz»* (*res extensa*) und *«denkender Substanz»* (*res cogitans*) kanonisiert³¹, von Kant hingegen, in der letzten Phase der neuzeitlichen Philosophie, in die Rede vom Menschen als Angehörigem zweier Reiche überführt: Als *Sinnenwesen* (*homo phaenomenon*) oder empirisches Ich gehört der Mensch zum Reich der Natur, als *Vernunftwesen* (*homo noumenon*) oder transzendentes ↑Subjekt gehört er dem Reich der Freiheit an, d. h. er weiß kraft Vernunft um diese Zugehörigkeit.³² Allerdings stehen schon bei Descartes beide *res* nicht mehr auf der gleichen Stufe, da ich zwar eine *res cogitans* *«bin»*, einen Körper jedoch *«habe»*, und es Gott sei, der garantiere, dass die Ideen von Körpern, die in mir hervorgerufen werden, grundsätzlich zuverlässig sind. Der einzelne Mensch könne sich nur seines ↑Denkens im Vollzug gewiss sein, die Gegenstände des Denkens, sofern sie nicht das Denken selbst betreffen, bleiben unerreichbar und sind nur über das zirkelhafte Postulat und dessen Konsequenzen zu sichern, dass jeder eine ihm von Gott eingepflanzte ↑Idee Gottes habe. Denken allein mache das *«We-*

sen» eines Menschen aus. Damit ist Denken als Tätigkeit – die Erscheinungsweise der Vernunft – zwar wiederentdeckt, aber um sein Sich-auf-etwas-richten, sofern es sich nicht auf sich selbst richtet, betrogen worden. Es ist bei Descartes keine Rede davon, dass auch am gewöhnlichen Tätigsein Denken beteiligt ist.

4.6 Zwei Antworten auf die Probleme, die durch Descartes' Behandlung der Doppelnatur des Menschen erzeugt wurden, blieben bis Kant und über ihn hinaus wirksam³³ und bestimmen in Gebieten wie z. B. der ↑Philosophie des Geistes grundsätzlich noch heute die philosophische Diskussion. Es sind die materialistische ↑Reduktion des ↑Bewusstseins auf Körperliches bei Thomas Hobbes³⁴ und die Beschränkung des Vernünftigen auf Eigenschaften eines allgemeinen und in diesem Sinne *«gottgleichen»* Subjekts bei Baruch de Spinoza.³⁵ Hobbes ebenso wie Spinoza bleiben bei der bewusstseinstheoretischen Auszeichnung der *res cogitans* gegenüber der *res extensa*: Die inneren Zustände unseres Geistes sind bei beiden ihrerseits erforschbare Gegenstände, zugleich aber sind sie Erscheinungen äußerer Gegenstände (Hobbes) beziehungsweise richten sich auf solche (Spinoza). Beide Philosophen gehen anschließend jedoch verschiedene Wege. Hobbes entwirft das Programm einer logisch-kausalen ↑Erklärung dafür, wie es zu den Erscheinungen (*phantasmata*), eben den Vorstellungen von Körpern, kommt, während Spinoza einen Begriff adäquater ↑Erkenntnis dazu verwendet, die Aufspaltung in leidenschaftliches und vernünftiges Verhalten als eine Folge unvermeidlicher inadäquater Erkenntnis zu verstehen. Im Entwurf von Hobbes sind mechanische Bewegungsgesetze im Sinne der Physik seiner Zeit für das Aufeinanderwirken von Körpern, zu denen auch Menschen und ihre Vergesellschaftungen in *«sozialen Körpern»* gehören, für das Auftreten auch der Vorstellungen von Körpern verantwortlich. Der Entwurf Spinozas wiederum kennt nur eine existierende Substanz, nämlich *«Gott»*; der Mensch ist lediglich ein Modus Gottes, und zwar Geist (*mens*), wenn Gott unter dem Attribut Denken (*cogitatio*) begriffen wird, hingegen Körper (*corpus*), wenn dies unter dem Attribut Ausdehnung (*extensio*) geschieht. Die Substanz Gott ist allein durch Vermögen (*potentia*, griech.: *dynamis*) charakterisiert und nicht, wie bei Aristoteles und Leibniz, der Aristoteles hier folgt, durch *«Ins-Werk-Setzen»* (*actus*, griech.: *energeia*).

4.7 Die von Hobbes betriebene konsequente Vergegenständlichung der mentalen Tätigkeiten führt zu einer Theorie des Menschen als Teil einer ver-

allgemeinerten Physik, in der auch selbst gesetzte Zweck-Mittel-Zusammenhänge schließlich auf Ursache-Wirkung-Zusammenhänge zurückgeführt sind. Das bleibt auch dann richtig, wenn man in den Wissenschaften vom Menschen auf der methodologischen Unterscheidung besteht zwischen einerseits naturwissenschaftlichen Verfahrensweisen, die kausale Erklärungen beibringen (↑Kausalität), und andererseits kulturwissenschaftlichen Verfahrensweisen, die intentionale Regelmäßigkeiten zu verstehen suchen (↑Intentionalität), aber nicht selbst Zweck-Mittel-Zusammenhänge setzen. Die ursprünglich als Selbstbestimmung vorgetragene Auszeichnung des Menschen durch Vernunft ist zu einem bloßen Faktum des Theorienbildens im Sinne neuzeitlicher ↑Wissenschaft geworden, das reflexiv nicht mehr eingeholt werden kann. Da Spinoza, wenn es um den Menschen geht, ebenso konsequent auf der Ebene des Aufstellens von Erkenntnissen und diese Begründens bleibt, wie Hobbes auf der Ebene der Gegenstände, über die er Theorien bildet, sehen seine Schlussfolgerungen anders aus. Nur in dem Maße, in dem der Mensch adäquate Erkenntnisse hat, also neben dem Wissen über die Beschaffenheit der Gegenstände auch noch die Ursachen dieser Beschaffenheiten kennt, was nach Spinoza nur sein kann, wenn der Mensch selbst kraft seiner Handlungen diese Ursache ist, darf er vernünftig heißen. Soweit dies nicht der Fall ist, erleidet er seine Handlungen, und das bedeutet, dass er von ↑Leidenschaften beherrscht ist, weil er die außer ihm selbst liegenden Ursachen dieser ↑Affekte nicht adäquat erkennt. Leidenschaften vereinzeln, sich der Leitung der Vernunft zu unterstellen macht hingegen gleich.³⁶ Auf der Ebene der adäquaten Erkenntnisse gibt es keine Möglichkeit mehr, allein mit ihrer Hilfe einen einzelnen Menschen, ihn als Individuum, zu charakterisieren. Die faktisch nicht eliminierbare Abweichung von allgemeiner Übereinstimmung bleibt ein Zeichen der unaufhebbaren körperlichen Individuierung. Die Doppelnatur des Menschen ist in die Gegenüberstellung des allgemeinen und deshalb «vernünftigen» Ich zum einzelnen empirischen und deshalb bloß «natürlichen» Ich überführt worden, so dass ein einzelner Mensch zwar nie völlig vernünftig, aber auch nie völlig unvernünftig sein wird.

4.8 Kant hat angesichts dieser Lage seine radikalen Konsequenzen gezogen. Die *res cogitans* wird sowohl entsubstanzialisiert und heißt dann «Vernunftvermögen» als auch entindividualisiert zum «transzendenten Subjekt», der nur noch formalen Einheit aller Äußerungen des Vernunftvermögens. Zugleich wird die Differenz der *res cogitans* zur *res extensa* nicht

mehr darauf gegründet, dass erstere letztere zum Gegenstand hat, sondern darauf, dass sich die *res cogitans* mit dem Bereich des ↑Sollens befasst – «der Einheit der Verstandesregeln und der Prinzipien»³⁷ –, während die *res extensa* als Einheit der Erscheinungen den von den Verstandesregeln bestimmten Bereich des Seins bildet. Kant beansprucht, die von ihm noch der metaphysischen Tradition zugerechnete «erkenntnistheoretische Relation» zwischen dem Denken und dem Objekt des Denkens ihrerseits als Leistung der Vernunft zu begreifen, und er erreicht dies durch die doppelte Ausstattung des transzendenten Subjekts: Es ist unmittelbar die Fähigkeit zur Reflexion (= Vernunftvermögen) und mittelbar die Fähigkeit zum Denken (= Verstandvermögen). So kann die von David Hume entdeckte logische Unabhängigkeit des Sollens vom Sein von Kant auf die logische Überordnung des Vernunftvermögens über das Verstandvermögen zurückgeführt werden. Für seine Rede vom Menschen als einem Angehörigem sowohl des Reichs der Natur als auch des Reichs der Freiheit haben diese Überlegungen die Konsequenz, dass der Mensch als Sinnenwesen unter ↑Naturgesetzen steht: Seine – genau genommen, nur als ↑«Bewegungen» anzusehenden – Handlungen werden von «sensiblen» Ursachen, also von einem Sein, als kausal bestimmt betrachtet. Als Vernunftwesen hingegen steht der Mensch unter Gesetzen der ↑Freiheit. Das sind Regeln, die er sich selbst gibt. Seine Handlungen werden von «intelligiblen» Ursachen, also von einem Sollen, nämlich einen Zweck zu verwirklichen, als intentional bestimmt betrachtet.³⁸ Kein einzelner Mensch kann mehr Träger der Vernunft sein, weil er vernünftig nur insofern zu heißen verdient, als er ein Sprachrohr des allgemeinen Ich ist. Das jeder äußeren oder inneren Erfahrung entzogene transzendentale Subjekt↑ spielt eine ausschließlich normative Rolle, so dass es unmöglich ist, vom philosophierenden Ich verschiedene Menschen «als Menschen», d. h. als ebenfalls vernünftige Wesen, zu erkennen.

4.9 Wieder hat die Sorge, Rationalität könnte als eine bloß positive Bestimmung missverstanden werden, dazu geführt, das Reflexionsvermögen jeder «sinnlichen» Erfahrbarkeit zu entziehen, bei Kant um den Preis, in einer «Transsubjektivität»³⁹, der Freiheit «von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit»⁴⁰, das Wesen der ursprünglich zu Sozialität und Individualität führenden ↑Selbstbestimmung als eine das Wissen um ein immer auch schon Bestimmtes einschließende zu sehen, eben als Selbstbesinnung. Selbstbestimmung in Gestalt einer Bestimmung der Zugehörigkeit zur sittlichen Gattung

↑Menschheit ist bei Kant von jeder Erkenntnis des Abhängigseins von den Kräften und Einflüssen der Natur sowie von jeder Erfahrung des Bedingtseins durch Traditionen und Forderungen der jeweiligen ↑Gesellschaft gereinigt.

Vernunft als Vermögen der Selbstbestimmung erscheint jedoch weder als eine ‚Freiheit von der Natur – ein Mensch als Person wäre stets *Anfang* einer kausalen Ursache-Wirkung-Kette – noch als eine ‚Freiheit von Herrschaft‘ – ein Mensch als Person wäre stets *Ende* einer intentionalen Mittel-Zweck-Kette –, vielmehr verwirklicht sie sich – und so sollte man die Zugehörigkeit zum Reich der Freiheit entgegen Kants Absicht lesen – im Wissen um die Zugehörigkeit zum Reich der auch die ↑Kultur einschließenden Natur im weiteren Sinne. Dies wiederum bedeutet nichts anderes als beschränktes Erkennen der naturalen Einschränkungen ebenso wie beschränktes Erfahren der kulturalen Bedingtheiten, wobei beides jeweils erst auf der Folie begrenzten Kompensieren-Könnens naturaler Einschränkungen und begrenzten Sich-zur-Wehr-setzen-Könnens gegen kulturelle Bedingtheiten sichtbar wird. Albert Camus hat diese Einsicht in die Gestalt einer in der Revolte entdeckten Grenze des Denkens und Handelns gebracht, durch die das Maß der Dinge und des Menschen (*mesure des choses et de l'homme*)⁴¹ ganz im Sinne der aristotelischen ‚Lehre vom Mittleren‘ (*mesotēs*) sichtbar wird.⁴² Die in immer neuen Handlungs- und Redezusammenhängen als ein Können entdeckte menschliche Selbständigkeit gegenüber den von kausalen Gesetzmäßigkeiten und intentionalen Regelmäßigkeiten beherrschten Situationen, in denen Menschen leben, darf weder auf ein (auch für Kant) logisch unmögliches bloßes Erkennen eigener Unabhängigkeit von diesen Situationen (= Zugehörigkeit zum Reich der Freiheit) noch umgekehrt auf ein bloßes (faktisch stets unvollständiges) Erkennen der Abhängigkeit von ihnen (= Zugehörigkeit zum Reich der Natur) gegründet werden. Können fundiert Sein und Sollen, nicht umgekehrt. Die Weltoffenheit, positiv verstanden als Fähigkeit zu ‚vollendeter Sachlichkeit‘ (Scheler), ist stets von Umweltbindung, dem Ausgeliefertsein an (naturale) Einschränkungen und (kulturelle) Bedingtheiten – und das schließt die Bindung an die eigene psychophysische Verfassung ein –, begrenzt. Erst als Reflexionsbestimmung entfaltet auch Weltoffenheit ihren vollen Sinn, nämlich als Titel für das Vermögen des Menschen, in immer neue Umwelten eintreten und damit seine Bindungen ändern zu können: Im Rhythmus von ‚Behaustheit‘ und ‚Hauslosigkeit‘ (Buber) erst verwirklicht sich Selbstbesinnung und damit sowohl

Selbstentdeckung als auch Selbsterfindung des Menschen.

5 *Natur und Kultur des Menschen*

5.1 Die Entdeckung der Vernunft sowohl theoretisch als auch praktisch bedeutet nichts anderes als reflektierend die Unterschiedenheit zu entdecken zwischen dem, was von selbst geschieht und schließlich unter Berufung auf kausale Ursache-Wirkung-Zusammenhänge erklärt wird, auf der einen Seite, und dem, was auf menschlichem – zunächst: eigenem – Eingriff beruht und daher unter Bezug auf intentionale Mittel-Zweck-Zusammenhänge sich schließlich verstehen lässt, auf der anderen Seite. Diese Entdeckung der Unterschiedenheit von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ als Entdeckung (theoretischer und praktischer) menschlicher Selbstständigkeit gegenüber einer Situation ist keine Entdeckung zweier Gegenstandsbereiche, wie die älteste Gestalt der Natur-Kultur-Unterscheidung immer wieder nahezu legen schien: die antike Gegenüberstellung von ‚Natürlichem‘ (*physis*) und ‚Zugeteiltem‘ (*nomos*).⁴³ Schon die einschlägigen anthropologischen Auseinandersetzungen der Antike waren seit der Sophistik davon bestimmt, entweder den *Nomos* in die *Physis* zu verlagern, mit der Konsequenz, der Mensch solle der Natur folgen, die allein das Notwendige und zugleich ihm Zuträgliche hervorbringt, oder den *Nomos* als die eigentliche *Physis* des Menschen anzusehen, eine These, die als treibende Kraft insbes. hinter der Philosophie Platons steht. Um gleichwohl die reflexive Rolle der Vernunft und damit die Pointe der Unterscheidung zwischen *Physis* und *Nomos* nicht zu verlieren, hat Platon auf der rechtfertigenden Rolle der Vernunft bestanden, dem Begründungen-Geben (*logon didonai*), während Aristoteles erklärt, dass der vernünftige Seelenteil (*to logistikon meros tēs psychēs*) oder Geist (*nous*) reine Tätigkeit (*energeia*) und deshalb anders als alles Natürliche unsterblich sei.

Die Unterscheidung zwischen dem Vonselbst-Entstandenen und dem Selbsterzeugten, zwischen Natur und Kultur, beruht vielmehr auf der Entdeckung zweier Rollen gegenüber Situationen, einer passiv-erleidenden und einer aktiv-tätigen – eine Entdeckung, an die Feuerbach nachdrücklich erinnert hat. Dies wird deutlich, wenn man neben dem Unterschied zwischen dem Vonselbst-Entstandenen und dem Selbsterzeugten noch die eigentümliche Ambivalenz ins Visier nimmt, die für das Vonselbst-Entstandene und für das Selbsterzeugte charakteristisch ist: Das Selbsterzeugte tritt einerseits im Vollzug *meiner* Tätigkeit auf, zugleich aber auch als Resultat *deiner* Tätigkeit – der Blick zurück auf meine eigene bereits vergangene Tätigkeit ist dabei ein-

geschlossen –, und es ist dann ein Vonselbst-Entstandenes; das Vonselbst-Entstandene wiederum ist im handelnden und redenden Umgang mit ihm – und anders könnte es nicht auftreten – in Selbst-erzeugtes eingebettet. Kultur wird in der *Distanzierung* auch als Natur erfahren, Natur in der *Aneignung* auch als Kultur erlebt. Und es ist distanzierte Kultur allein, die als Gegenstand kulturwissenschaftlicher, auf die Untersuchung intentionaler Regelmäßigkeiten spezialisierter Disziplinen auftreten kann (↑Kulturphilosophie), während naturwissenschaftliche, zur Untersuchung kausaler Regelmäßigkeiten entworfene Disziplinen ihrerseits wiederum eine typische Gestalt angeeigneter Natur bilden (↑Naturphilosophie).

5.2 Die beiden gegenläufigen Prozesse der mit Zeichenbildung (für das Vergegenständlichte) einhergehenden Distanzierung – Semiotisierung als Weg vom Vollzug zum Wissen (um ihn) – und der durch Überführung (der Gegenstände) in Handlungszusammenhänge charakterisierten Aneignung – Pragmatisierung als Weg vom Wissen zum Vollzug – lassen sich erst durchsichtig machen, wenn die Selbstbestimmung, d. i. die Wirklichkeit der Vernunft, durch einen dialogischen Prozess wiedergegeben wird, in dem das Selbst in Gestalt einer Ich-Du-Dyade auftritt. Diesen Prozess hat bereits Herder im Zuge seiner Kritik an Kant, er habe es versäumt, zum Ursprung des Besitzes der Vernunft zu gehen⁴⁴, als einen ‹Bildungsprozess› des Voneinander-Lernens beschrieben, in dessen Verlauf zugleich Sozialisation und Individuation vorangetrieben werden. Aktiv, in der Rolle von Ich, findet Selbstbestimmung statt, passiv, in der Rolle von Du, das Erkennen, dass ‹wir› zugleich durch Natur und Kultur bereits bestimmt sind. Das dialogische Modell der ↑Erziehung durch Lehren und Lernen schließt dabei auf der ‹aktiven› Seite des Lehrens ausdrücklich auch die Konstruktion von grundsätzlich sprachlichen Darstellungen (= Distanzierungen) ein, auf der ‹passiven› Seite des Lernens hingegen ebenso ausdrücklich die ↑Deonstruktion von Darstellungen (= Aneignungen) mit Hilfe von ↑Interpretationen bis hin zu konkreter ↑Tätigkeit. Jeder Mensch übernimmt stets beide Rollen, die aktive Ich-Rolle und die passive Du-Rolle, sowohl im Handeln als auch im Reden oder anderem Zeichenhandeln. Ein Handelnder verfügt nämlich beim Handeln (Ich-Rolle) stets auch über ein ‹Bild› seiner Handlung (Du-Rolle) ebenso wie ein Redender (Ich-Rolle) sich darauf berufen können muss, was er ‹gemeint› hat (Du-Rolle). Sowohl Aktion und Reaktion als auch Rede und Gegenrede lassen sich im Kontext eines Voneinander-

Lernens zureichend erst analysieren, wenn jeder der beiden Beteiligten in seinen beiden Rollen beachtet wird: als jemand, der etwas tut (Ich-Rolle) und als jemand, der weiß, was er tut (Du-Rolle). Auf der pragmatischen Ebene des Handelns werden die beiden Rollen durch die Kategorien ‹Tun› und ‹Leiden› erfasst, auf der semiotischen Ebene des insbes. verbalen Zeichenhandelns lassen sich die Ich-Rolle durch (sinnvolles) Sprechen und die Du-Rolle durch (Sinn erfassendes) Hören artikulieren.

Herder benutzt die Termini ‹Freiheit› und ‹Vernunft›, um auf die jeweils in den beiden Rollen – die Ich-Rolle des Tätigseins in Gestalt ‹organischer Kräfte›, die Du-Rolle des Geprägtseins in Gestalt von ↑‹Tradition› – sich äußernden Handlungs- und Zeichenhandlungsmöglichkeiten hinzuweisen. Es gehört dabei zu seiner der klassischen Tradition widerstrebenden Pointe, dass auch im Handeln Vernunft (d. i. die im Wissen um das Handeln verkörperte Du-Rolle neben der für das Handeln ohnehin in Anspruch genommenen Ich-Rolle) und im Zeichenhandeln Freiheit (d. i. die für das Erzeugen von Bedeutungen verantwortliche Ich-Rolle neben der für das Erfassen der Bedeutungen maßgeblichen Du-Rolle) am Werke sind.

Der Bereich der Kultur als das von Menschen im Handeln und Zeichenhandeln Hervorgebrachte tritt aufgrund der beiden Rollen bei jedem Menschen in Gestalt von praktischen und theoretischen Kenntnissen auf, die dabei in einem sich fortwährend umbildenden Traditionszusammenhang stehen. Daher bezieht sich Sozialität – Herders ‹Freiheit› – nicht mehr auf einen Kampf zwischen individuellen ↑Interessen, weder kultural in Gestalt eines ‹Kampfes um ↑Macht› noch natural in Gestalt eines ‹Kampfes ums Überleben›, sondern auf den sozialen Zusammenhang kleinerer oder größerer Gruppen im Handeln und Zeichenhandeln, wie er *kooperativ*, durch Zusammenwirken, mithilfe individueller Beiträge hergestellt wird: Nur dadurch, dass man seine eigene Weltansicht und Lebensweise ausbildet, ist auch eine Entwicklung von Sozialität möglich. Ganz entsprechend bezieht sich Rationalität – Herders ‹Vernunft› – nicht mehr auf den Willen, allein allgemeinen Interessen zu folgen, sondern auf die jeweils ein Individuum auszeichnenden Kräfte, die *kompetitiv*, im Wettbewerb, bei gemeinsamem Hintergrund ein spezifisches Können ausbilden: Nur wer der Verankerung seiner Lebensweisen und Weltansichten in einer ein Stück weit geteilten Basis gewahr wird, verwirklicht auch einen Schritt zur Individualität.

5.3 Im Bildungsprozess des Voneinander-Lernens stehen sich nicht ‹fertige›, mit ↑Wünschen (engl.:

preferences) und ↑Überzeugungen (engl.: *beliefs*) bereits ausgestattete Individuen gegenüber, denn dann gäbe es nur externe Beziehungen der gegenseitigen Einflussnahme zwischen ihnen; vielmehr ist der dialogische Zusammenhang des Voneinander-Lernens ein interner, weil die Individuen durch ihn überhaupt erst gebildet werden. Beide Seiten der dialogischen Dyade entwickeln im Zuge der Ausbildung einer weiteren Stufe von Individuation und Sozialisation ihre Lebensweisen und Weltansichten um und weiter. Voneinander-lernen als Entwicklung interner Relationen ist gegenseitige *Selbsterziehung* und keine Erziehung, deren Dynamik «von außen», entweder intentional durch vorgegebene Erziehungsziele oder kausal durch spezielles «*social engineering*», gesteuert wird.

Beide Seiten erwerben in der *Selbsterziehung* zugleich ein «Selbstverhältnis», lernen also, mit der Ich-Du-Dyade selbst umzugehen. Dies geschieht aus der Ich-Perspektive aneignend: sich selbst auf diese Weise zu einem «Subjekt in der ersten Person» machend, das in Ich-Rolle *und* in Ich-und-Du-Rolle aufzutreten vermag; aus der Du-Perspektive geschieht dies distanzierend: das Gegenüber unter Einschluss von sich selbst zu einem «Subjekt in der dritten Person» machend, einem besonderen, in Du-Rolle *und* in Er/Sie-Rolle auftretenden «Objekt».

Die Unterscheidung von Ich- und Du-Rolle in den Handlungs- wie in den Redezusammenhängen macht es im Kontext der *Selbsterziehung* möglich, den Übergang von einer Betrachtung des Zusammenhangs der Menschen als interne Beziehung zu ihrer Betrachtung als externe Beziehung durch «Objektivierung» und den Übergang in umgekehrter Richtung durch «Subjektivierung» zu artikulieren. So werden auch die Einseitigkeiten überwindbar, die bei bloß verhaltenstheoretischen (= pragmatischen) oder bloß zeichentheoretischen (= semiotischen) Analysen von Interaktionen auftreten und die Artikulation des Übergangs vom Handeln zum Reden – im symbolischen ↑Interaktionismus von George Herbert Mead (1934) z. B. auf dem Wege einer schlichten, den Unterschied der Ich-und-Du-Rolle von der Er/Sie-Rolle vernachlässigenden Übernahme der Du-Rolle («Me») durch Ich («I»)⁴⁵ – behindern: Bei einer rein pragmatischen Analyse wird die Rollendifferenz allein als Differenz zwischen Beobachter (Du-Rolle) und Beobachtetem (Ich-Rolle) beachtet, die Handlungsbilder der Interagierenden sind ausgeblendet; bei einer rein semiotischen Analyse wiederum werden alle Handlungen, um als Handlungen zu gelten, gleich auf die Stufe von Redehandlungen gehoben, haben also einen «Sinn», der zu ermitteln ist – die Unter-

scheidung zwischen Intention und Sinn bleibt unscharf.

5.4 Es führt weiter, auf die mit der Subjektbildung einhergehende Ich-Erfahrung zurückzugehen und sich klar zu machen, dass es sich dabei um eine Ich-Du-Erfahrung handelt, weil das Wissen um die Ich-Erfahrung kraft des am Du gespiegelten Ich dazu gehört. Der Schritt vom vollzogenen Wissen zum vergegenständlichten Wissen geschieht dabei empirisch beim Übergang vom Ich-Sagen in der frühen Kindheit zum Ich-Erleiden in der Pubertät, sei es von einem, häufig männlich konnotierten, Selbstverständnis durch Abgrenzung zum Lernen von Sozialität, d. h. Lernen, nicht alles zu tun, was man selber möchte, sei es von einem, häufig weiblich konnotierten, Selbstverständnis durch Verbundenheit in ein Lernen von Individualität, d. h. Lernen, die eigene Antwort auf das zu finden, was die anderen von einem selbst möchten, mündet.⁴⁶

Das vergegenständlichte Wissen, ein «Wissen des Wissens», lässt sich auf zwei Weisen artikulieren: Zum einen befinde ich mich im Versuch, (*Verhaltens*-)Abhängigkeiten zu beheben, z. B. meines Temperaments, meiner Herkunft, zum anderen sehe ich mich einen (*Handlungs*-)Spielraum entdecken, z. B. gegenüber meiner Begabung, gegenüber meiner Umgebung. Und der Versuch, sich durch *geistige Leistungen* von den Abhängigkeiten zu befreien, ist zugleich eine Bestimmung der naturalen Mängel, die auf diese Weise kompensiert werden *sollen*. Ganz entsprechend geht mit der Entdeckung eines Spielraums der *natürlichen Ausstattung* ein Bestimmtein durch kulturelle Mängel einher, die das, was man *können* wird, begrenzen. Wird dabei die Ich-Erfahrung um ihren Du-Anteil betrogen, so hält sich ein Mensch für *individuell* den naturalen Abhängigkeiten unterworfen, aber im Wissen um die Zugehörigkeit zum Reich der Natur für einen *allgemeinen* Träger des Geistes, ein «Vernunftwesen», das zu Kulturleistungen verpflichtet ist. Des weiteren glaubt er, sich *individuell*, auf der Suche nach seiner eigenen Natur, gegen die kulturellen Bedingtheiten, denen er sich *sozial* als unterworfen erfährt, «in Freiheit» zur Wehr setzen zu können. Vernunft und Freiheit sind jedoch, wie Herder in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) auseinandergesetzt hat, nur im Kontext ihres dialogischen Bildungsprozesses verfügbar.⁴⁷

Was *ich* brauche, wird Anlass zu fragen, was *man* soll, und wird objektorientiert durch ↑*Arbeit* mit dem Aufbau eines Bereichs «ideeller» Kulturleistungen aufgrund natürlicher Fähigkeiten beantwortet. Diese Kulturleistungen dienen der Kompensation der

naturalen Mängel: Der Mensch ist ein *Mängelwesen*, was schon die Antike wusste und in der Neuzeit von Herder wieder aufgegriffen wurde.⁴⁸ Mit Arbeit werden auf der Handlungsebene *Bedürfnisse* befriedigt, auf der Zeichenhandlungsebene *Konflikte* bewältigt. Insofern dafür allein die Ich-Rolle maßgebend ist, wird für die Bedürfnisbefriedigung der *hantierend-hervorbringende* Aspekt von Handlungen in Anspruch genommen und für die Konfliktbewältigung ihr in Zeichenhandlungen objektivierter *theoretisch-artikulierender* Aspekt. Da man mit den durch Arbeit erbrachten, zunächst alltäglichen, später wissenschaftlichen Kulturleistungen (↑Wissenschaft) – es sind insbes. die Bereiche der ↑Technik einschließlich ↑Wirtschaft und der ↑Politik – hantierend die naturalen Abhängigkeiten und artikulierend die kulturalen Bedingtheiten zu mindern sucht, mithin der mangelfreie Zustand als handlungsleitende Idee auftritt, heißen diese Kulturleistungen *ideell*.

Bei Arnold Gehlen werden alle kulturellen Phänomene zusammen mit den sie tradierbar machenden Institutionalisierungen (↑Institution) als derart ideale Leistungen behandelt. Das liegt daran, dass er in seinem Werk nur die Erfahrung des Menschen als Mängelwesen und die sich daraus ergebenden Kompensationsleistungen entfaltet mit dem Ergebnis, seine These, der Mensch sei von Natur ein Kulturwesen, in die Bestimmung *der Mensch – das handelnde Wesen* münden zu lassen.⁴⁹ Für eine Erörterung der dem Handeln und Zeichenhandeln neben der Ich-Rolle ebenfalls innewohnenden Du-Rolle ist bei Gehlen kein Platz. Es kommt nämlich hinzu: Was *wir* schon können, wird Anlass auszuprobieren, wozu *ich* überdies noch fähig bin, und führt durch Entwicklung der je eigenen natürlichen Ausstattung in *Muße* zum Aufbau *sensueller* Kulturzeugnisse. Gelingen sie in den teils vorgegebenen, teils erworbenen Grenzen, so sind in ihnen die Subjekte – auch ich mir – sinnlich zugänglich, und zwar aufgrund der eingesetzten kulturalen Fähigkeiten, die zu Chancen der *Selbstverwirklichung* werden: Der Mensch ist ein *Fähigkeitswesen*, was ebenfalls in der Antike geläufig und von Herder in Gestalt der Beobachtung, dass der Mensch zur Traditionsbildung fähig ist, klar erkannt war. In *Muße* werden auf der Handlungsebene *Fertigkeiten* erworben, auf der Zeichenhandlungsebene *Erfahrungen* gemacht. In diesen zunächst mythischen, später künstlerischen Ausdrucksformen (↑Ästhetik, philosophische) *sensueller* Kulturzeugnisse, wie sie sich in den Bereichen der ↑Religion im weitesten Sinn und der (Selbst-)Erziehung einschließlich Sport zeigen, ist die Du-Rolle des Handelns maßgebend. Deshalb wird für das Fertigkeiten-Erwerben

nur der *praktisch-vermittelnde* Aspekt von Handlungen, wie er im Lehren und Lernen verselbständigt auftritt, in Anspruch genommen und für das Erfahrungs-Machen ihr in Zeichenhandlungen objektivierter *sinnlich-wahrnehmender* Aspekt.

Der Kulturprozess enthält daher eine zweifache Bewegung. Er führt fort von den natürlichen Mängeln zu den geistigen Leistungen, aber ebenso geht er immer wieder zurück von den traditionellen Fertigkeiten zu den natürlichen Ausstattungen. Die Selbstbesinnung als die Aneignung der Selbsterziehung, im Unterschied zu ihrer Vergegenständlichung als Kulturprozess, kann daher auch so verstanden werden, dass sich ein Ich im Du erkennt. Mein Gegenüber – das schließt auch mich ein, wenn ich mich von mir distanzieren – wird als ein Zeichen für mich, mich bezeichnend, begriffen. Dieses Sich-im-Andere-Erkennen ist aber weder eine Aufforderung zur Herstellung einer allgemeinen Übereinstimmung in den Weltansichten und Lebensweisen noch gar die Feststellung einer im Grunde längst bestehenden solchen Übereinstimmung. Es bleibt bei dem Prozess der *Selbst-Erziehung*, seinem Vollzug in der Aneignung und seiner Erkenntnis in der Vergegenständlichung.

6 Gegenwärtige Probleme der Forschung

In jüngster Zeit erlebt die ph. A. eine Renaissance. Vor allem die Philosophien von Cassirer und Plessner werden wieder und in neuer Weise entdeckt. Dabei wird Cassirers A. primär als Kulturphilosophie diskutiert⁵⁰; Plessners Philosophie dagegen steht für die Aktualität der A. im engeren Sinne, wobei der Zusammenhang einer ph. A. mit den einschlägigen empirischen Wissenschaften (der Biologie, der Soziologie, der Ethologie u. a.) und ihre Abgrenzung von anderen philosophischen Richtungen bzw. Traditionen (der ↑Lebensphilosophie, des ↑Pragmatismus, der ↑Phänomenologie u. a.) eine besondere Rolle spielen.⁵¹

Apostel, L., 1980, *Pragmatique praxéologique. Communication et action*. In: *Le langage en contexte. Études philosophiques et linguistiques de pragmatique*, hg. v. H. Parret, Amsterdam. – Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago; dt.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981. – Böhme, G., 1985, A. in pragmatischer Hinsicht, *Fft./M.* – Brüning, W., 1960, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart. – Buber, M., 1948, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg. – Byrne, E. F./Maziarz, E. A., 1969, *Human Being and Being Human. Man's Philosophy of Man*, NY. – Caillois, R., 1958, *Les jeux et les hommes (Le masque et le vertige)*; Paris, dt.: *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*, München 1961. – Camus, A., 1952, *L'homme révolté*, Paris. In: *Essais*, hg. v. R. Quilliot, Paris 1965; dt.: *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1953. – Cassirer, E., 1944, *An Essay on Man. An Introduction*.

- tion to a Philosophy of Human Culture, New Haven (Conn.); dt.: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 1996. – Cassmann, O., 1996, *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina. Secunda pars anthropologiae*. – Clark, S. R. L., 1975, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford. – Dewey, J., 1922, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, NY; dt.: Die menschliche Natur, ihr Wesen und ihr Verhalten, Stuttgart 1931. – Eibl-Eibesfeldt, I., 1984, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß d. Humanethologie*, München/Zürich. – Elsner, N./Schreiber, H.-J. (Hg.), 2002, *Was ist der Mensch?*, Göttingen. – Erdmann, J. E., ²1849, *Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zueinander. Ein Beitrag zur Begründung der philos. A.*, Halle – Fabian, J., 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, NY. – Feuerbach, L., 1843a, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: *GW* (Schuffenhauer), Bd. 9. – Feuerbach, L., 1843b, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: *GW* (Schuffenhauer), Bd. 9. – Fichte, J. G., 1800, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin. – Fischer, J., 2008, *Philosophische Anthropologie*, Freiburg/München. – Flam, L., 1964, *L'homme et la conscience tragique*, Bruxelles/Paris. – Gadamer, H.-G./Vogler, P. (Hg.), 1972/75, *Neue Anthropologie I–VII*, München/Stuttgart. – Gebauer, G. (Hg.), 1998, A., Leipzig. – Gebattel, V. E. v., 1954, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Berlin. – Gehlen, A., 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Leipzig (Neubearb. Bonn/Fft./M. ⁴1950, Wiesbaden ¹³1986). – Gehlen, A., 1961, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek. – Gilligan, C., 1982, *In a Different Voice*, Cambridge (Mass.); dt.: *Die andere Stimme*, München 1984. – Groethuysen, B., 1928, *Philosophische A.*, München. – Habermas, J., 1958, *Anthropologie*. In: *Fischer-Lexikon Philos.*, hg. v. A. Diemer/I. Frenzel, Fft./M. – Hagege, C., 1985, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris; dt.: *Der dialogische Mensch. Sprache-Weltbild-Gesellschaft*, Reinbek 1987. – Harris, M., 1969, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, London. – Harrison, A., 1978, *Making and Thinking. A Study of Intelligent Activities*, Hassocks. – Hartung, G., 2003, *Das Maß des Menschen. Aporien der ph. A. und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist. – Heidegger, M., ²1951 (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fft./M. – Heinemann, F., 1945, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griech. Denken des 5. Jh.*, Basel. – Heintel, E., 1960, *Johann Gottfried Herder. Sprachphilos. Schr.*, Hamburg. – Herder, J. G., 1784, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*. 1. Tl., Riga/Leipzig. – Herder, J. G., 1799, *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik z. Kritik d. reinen Vernunft*, Riga. – Hobbes, T., 1655, *Elementorum Philosophiae I (De Corpore)*, London; dt.: *Vom Körper*, hg. v. M. Frischeisen-Köhler, Hamburg ² 1967. – Höffe, O. (Hg.), 1992, *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen A.*, Stuttgart. – Honnefelder, L., 1994, *Die Einheit des Menschen. Zur Grundfrage der philosophischen A.*, Paderborn. – Huizenga, J., 1938, *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Harlem; dt.: *Homo Ludens. Vom Ursprung d. Kultur im Spiel*, Hamburg 1956. – Jonas, H., ²1987 (1963), *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufs. z. Lehre v. Menschen*, Göttingen. – Kahler, E., 1945, *Man the Measure. A New Approach to History*, London. – Kambartel, F., 1978, *Autonomie, mit Kant betrachtet. Zu d. Grundlagen v. Handlungstheorie u. Moralphilos.* In: *Ders.: Philos. d. humanen Welt. Abhandl.*, Fft./M. – Kamlah, W., 1972, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung u. Ethik*, Mannheim. – Krüger, H.-P./Lindemann, G. (Hg.), 2006, *Ph. A.* im 21. Jahrhundert, Berlin. – Landmann, M. (Hg.), 1962, *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg. – Landmann, M., ²1984 (1979), *Fundamental-Anthropologie*, Bonn. – Landsberg, P. L., ²1960 (1934), *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Fft./M. – Lepenies, W./Gustafsson, L. (Hg.), 1981, *Carl von Linné. Nemesis Divina*, München. – Lessing, H.-U., 1998, *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer 'Ästhesiologie des Geistes' nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg/München. – Lévi-Strauss, C., 1958, *A. structurale*, Paris; dt.: *Strukturale A.*, Fft./M 1967. – Limbach, H.-G., 1992, *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt*, Saarbrücken. – Löwith, K., 1941, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1995. – Lorenz, K., 1990, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt. – Lorenz, K., 1997, *Rede zwischen Aktion und Kognition*. In: *Sprache u. Denken/Language and Thought*, hg. v. A. Burri, Berlin/NY. – Malinowski, B., 1986, *Schriften zur A.*, Fft./M. – Marquard, O., 1971, *Anthropologie*. In: *HWbPh*, Bd. 1, Basel/Stuttgart. – Marquard, O., 1983, *Homo Compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs*. In: *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge d. XII. Dt. Kongr. f. Philos.* in Innsbruck 1981, hg. v. G. Frey/J. Zelger, Innsbruck. – Mauss, M., 1950/1973, *Sociologie et Anthropologie précédé d'une Introduction à l'œuvre de M. Mauss par C. Lévi-Strauss*, Paris; dt.: *Soziologie und Anthropologie I–II*, München 1974. – Mead, G. H., 1934, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, hg. v. C. W. Morris, Chicago. – Mühlmann, W. E., ²1968, *Geschichte der Anthropologie*, Fft./M. – Oelmüller, W./Dölle-Oelmüller, R., 1996, *Grundkurs philosophische A.*, München. – Pannenberg, W., 1983, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen. – Plessner, H., 1980ff, *GS I–X*, hg. v. G. Dux/O. Marquard/E. Ströker, Fft./M. – Raullet, G. (Hg.), 2002, *Max Scheler. Philosophische A. in der Zwischenkriegszeit*, Paris. – Rescher, N., 1990, *Human Interests. Reflections on Human Anthropology*, Stanford (Cal.). – Sandkühler/Pätzold (Hg.), *Kultur und Symbol*, Stuttgart/Weimar 2003. – Scheler, M., 1986ff, *GW I–XIV*, hg. v. M. Scheler/M. S. Frings, Bonn. – Schoeps, H. J., 1960, *Was ist der Mensch? Philosophische A. als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, Göttingen. – Schüßler, W. (Hg.), 2000, *Philosophische A.*, München. – Schwemmer, O., 1997, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin. – Sherrington, Ch., ²1955, *Man on His Nature*, NY; dt.: *Körper und Geist. Der Mensch über seine Natur*, Bremen 1964. – Sebeok, Th. A. (Hg.), 1977, *How Animals Communicate*, Bloomington. – Sombart, W., 1938, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin. – Sonnemann, U., 1969, *Negative A. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Fft./M. – Spinoza, B. de, 1986ff, *SW 1–7*, hg. v. W. Bartschat, Hamburg. – Stagl, J./Reinhard, W. (Hg.), 2005, *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen*, Wien. – Steffens, H., 1822, *Anthropologie I–II*, Breslau. – Walch, Johann Georg, ²1740, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig – Weber-Schäfer, P., 1968, *Hsüntzu*. In: *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, hg. v. P. J. Opitz, München. – Weiland, R. (Hg.), 1995, *Philosophische A. der Moderne*, Weinheim. – Weizsäcker, C. F. v., 1977, *Der Garten des Menschlichen. Beitr. z. geschichtl. Anthropologie*, München/Wien. – Wetlesen, I., (Hg.), 1978, *Spinoza's Philosophy of Man. Proc. of The Scandinavian Spinoza Symp. 1977*, Oslo. – Ziegler, K. (Hg.), 1957, *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. FS f. H. Plessner*, Göttingen.

¹ Cassmann 1996. – ² Vgl. Mühlmann 1968. – ³ Vgl. Walch, Artikel ‚A.‘. – ⁴ Kant, MS A 47. – ⁵ Vgl. z. B. v. Gebartel 1954. – ⁶ Vgl. z. B. Pannenberg 1983. – ⁷ Vgl. z. B. Eibl-Eibesfeldt 1984. – ⁸ Habermas 1958, 20. – ⁹ Kant, KrV A 840. – ¹⁰ Feuerbach 1843b, §55. – ¹¹ Ebd., hier §1; vgl. Feuerbach 1843a. – ¹² Vgl. Marquard 1971, 366. – ¹³ Herder 1784, 4. Buch, 4. Kap. – ¹⁴ Zugänglich in Plessner 1980 ff, GS IV. – ¹⁵ Scheler 1928, 39. – ¹⁶ Plessner GS IV [1928], 384. – ¹⁷ Ebd., 383. – ¹⁸ Vgl. Marquard 1971, 365 f. – ¹⁹ Vgl. Buber 1948, 17 ff. – ²⁰ Heidegger 1951, 208. – ²¹ Flam 1964, 7. – ²² Cassirer 1944, 67 f., 70. – ²³ Vgl. Lorenz 1990; 1997. – ²⁴ Vgl. Weber-Schäfer 1968. – ²⁵ Vgl. Lepenies/Gustafsson 1981. – ²⁶ Vgl. z. B. Sebeok 1977. – ²⁷ Vgl. z. B. Pol. 1253a. – ²⁸ Prot. 320c8–323c2. – ²⁹ Vgl. Arendt 1958, 22 ff. – ³⁰ Vgl. De anima 430a. – ³¹ Vgl. bes. Meditatio II, sect. 5–8, und VI, sect. 9–15. – ³² Vgl. bes. Kant, MS A 93. – ³³ Vgl. Erdmann 1849. – ³⁴ Vgl. insbes. Elementorum Philosophiae I (De corpore). – ³⁵ Vgl. insbes. Ethica ordine geometrico demonstrata. – ³⁶ Spinoza, Ethica IV, Lehrsätze 32 und 35. – ³⁷ Kant, KrV A 302. – ³⁸ Kant, KrV A 546 ff. – ³⁹ Vgl. Kambartel 1978. – ⁴⁰ Kant, KrV B 562. – ⁴¹ Camus, Essais 1965, 697. – ⁴² Aristoteles, Eth. Nic. 1103b26 ff und 1106a24 ff. – ⁴³ Vgl. Heinemann 1945. – ⁴⁴ Herder 1799, 1. Kap. – ⁴⁵ Vgl. Mead 1934, Part III (Identity); und Lorenz 1990, 116–120. – ⁴⁶ Vgl. Gilligan 1982. – ⁴⁷ Heintel 1960, 30; vgl. Lorenz 1990, 61–69. – ⁴⁸ Vgl. Lorenz 1990, 67 ff. – ⁴⁹ Vgl. z. B. Gehlen 1986, 80 u. ö.; Gehlen 1961, 78. – ⁵⁰ Vgl. etwa Schwemmer 1997, Sandkühler/Pätzold 2003, Hartung 2003. – ⁵¹ Vgl. etwa Lessing 1998, Fischer 2008, Krüger/Lindemann 2006.

Kuno Lorenz

Anthropozentrismus – 1 *Zum Begriff.* ‚Anthropozentrismus‘ (A.), im Engl. auch ‚speciesism‘, steht meist für die moralphilosophische Position, wonach der ↑Mensch im Zentrum der ↑Ethik steht und der außermenschlichen ↑Natur kein eigener (intrinsic) moralischer ↑Wert zukommt. Eine anthropozentrische Begründung für den Schutz der Natur erfolgt daher im Namen menschlicher Interessen an der Natur. Der Gegenbegriff zum A. ist ‚Physiozentrismus‘, ‚Ökozentrismus‘ oder ‚Biozentrismus‘. Eine physiozentrische Begründung des ↑Naturschutzes erfolgt im Namen des moralischen Eigenwertes der Natur. Je nachdem, welchem Teil der Natur Eigenwert beigemessen werden soll, unterscheidet man verschiedene radikale Varianten des Physiozentrismus: den Pathozentrismus (leidende Natur), den Biozentrismus (lebendige Natur) und den radikalen Physiozentrismus (auch unbelebte Natur). Der Begriff A. wird mitunter auch in erkenntnistheoretischen Kontexten verwendet. Der epistemische A. betont die Tatsache, dass der Mensch sich die Welt nur in menschlichen Begriffen erschließen kann, der menschliche Standpunkt also mitkonstitutiv ist für unser Bild der Welt.

Die traditionelle Ethik konzentrierte sich auf die Frage des moralisch richtigen Umgangs des Menschen mit dem Menschen. Den Anlass für das Erwachen

des Interesses an der Frage nach dem moralisch richtigen Umgangs des Menschen mit der Natur bildeten die ökologischen Probleme, die Ende der 1960er Jahre insbes. in den Industrienationen spürbar wurden und in internationalen Studien wie dem Bericht des Club of Rome *The Limits to Growth* von 1972 dokumentiert sind.

2 Philosophische Problemfelder

Die Natur-/Umweltethik oder auch ↑ökologische Ethik ist inzwischen eine blühende Disziplin der ↑angewandten Ethik. Die Fülle der Argumente für den Schutz der Natur ist kaum noch zu überschauen. Im Folgenden sind die wichtigsten physiozentrischen und anthropozentrischen Argumentationsstrategien und ihre jeweiligen Probleme angezeigt.¹

2.1 Physiozentrische Argumente für Naturschutz

2.1.1 Das Leidens-Argument

Charakterisiert man ↑Moral darüber, dass sie etwas mit der gleichen ↑Achtung vor dem guten Leben (den Empfindungen und Zwecken) aller zu tun hat, dann kann man argumentieren, dass ein gutes Leben, zumindest im Sinne von Empfindungswohl, auch Tiere führen können und es daher nicht einleuchtet, wieso sich der moralische ↑Mensch nur um das gute Leben von anderen Menschen kümmern soll und nicht auch um das von Tieren. Der fühlenden Natur käme danach moralischer Eigenwert zu, sie wäre um ihrer selbst willen zu schützen, d. h. auch dann, wenn dies der ↑Menschheit zum Nachteil gereicht wie beim Verzicht auf leidvolle medizinische Tierversuche und leidvolle Tierhaltung. Dieses u. a. von Peter Singer², Tom Regan³ und Ursula Wolf⁴ vertretene ‚pathozentrische‘ Argument ist in der tierethischen Literatur allerdings nicht unumstritten. Die zentralen Einwände gegen das Leidens-Argument sind (i) ein *moraltheoretischer* Einwand (das Argument beruhe auf einem utilitaristischen, mitleidsethischen oder aristotelischen Moralverständnis, haltbar sei aber nur das kontraktualistische oder kantische Moralverständnis; danach hätten nur Kontraktpartner oder Vernunftwesen moralischen Status, so Habermas⁵ und Tugendhat⁶), (ii) ein *sprachanalytischer* Einwand (Moral handle von ↑Interessen, und Interessen seien an das Vorliegen von ↑Sprache gebunden, so Frey⁷); (iii) ein *anti-egalitärer* Einwand (gleiche Rücksicht auf Tiere sei menschenverachtend) und (iv) der *‚Policing-Nature-Einwand‘* (das Argument führe zu der absurden Konsequenz, dass wildlebende Beutetiere vor Raubtieren zu schützen seien).

In Antwort auf den *‚Policing-Nature-Einwand‘* ist auf die Störung unzähliger ökologischer Kreisläufe

und das daher erwartbar größere menschliche und tierische Leid hinzuweisen, das ein *„Policing Nature“* zur Folge hätte. Will der Anti-Egalitarist die Hierarchie Mensch-Tier nicht-speziesistisch begründen, d. h. nicht unter bloßem Verweis auf die Gattungszugehörigkeit, dann muss er auf Gründe zurückgreifen (wie Intelligenz oder Moralfähigkeit), die bereits im menschlichen moralischen Universum Hierarchien bedeuteten, etwa die Hierarchie zwischen Personen und sog. *„Human Marginal Cases“* (z. B. Schwerstgeistigbehinderten, Kleinkindern oder Föten). Gegen den sprachanalytisch verengten Interessenbegriff lässt sich ein weiter Interessenbegriff setzen, nach dem ein Wesen ein Interesse an etwas hat, wenn dies sein gutes Leben befördert. Den moraltheoretischen Einwand kann man, auch ohne sich auf das Terrain der Moraltheorie zu begeben, entkräften, indem man auf die Schwierigkeiten verweist, die sowohl der Kontraktualismus (↑Gesellschaftsvertrag) als auch der Kantianismus mit der Begründung moralischen Respekts für nicht-kontraktfähige und nicht-vernünftige *„Human Marginal Cases“* hat.

2.1.2 *Das teleologische Argument*

Dieses im dt. Sprachraum v. a. von Hans Jonas⁸ und im englischen von Robin Attfield⁹ und Paul Taylor¹⁰ vertretene Argument schreibt der Natur im Ganzen oder zumindest der belebten Natur Zwecktätigkeit oder ↑*„Teleologie“* zu und mahnt die Ausdehnung des moralischen Respekts für die ↑Zwecke der Menschen auf die Zwecke der Natur an. Nach dieser Argumentation ist nicht nur das Töten von Tieren, sondern auch das Pflücken einer Blume moralisch bedenklich.

Das Problem bei diesem Argument ist der Zweckbegriff. Man kann nämlich zwischen *„funktionalen“* und *„praktischen Zwecken“* unterscheiden. Einen funktionalen Zweck verfolgt z. B. ein Thermostat, wenn er eine bestimmte Raumtemperatur anstrebt. Einen praktischen Zweck verfolgt z. B. die Autorin dieses Artikels, wenn sie diese Unterscheidung formuliert und hofft, den Leser damit zu überzeugen. Während ihr daran liegt, ihren Zweck zu erreichen, ist es dem Thermostaten – anthropomorph gesprochen – *„egal“*, ob er seinen Zweck erreicht. Ist die sog. Zwecktätigkeit der Natur im wesentlichen funktionaler Art – Krankheitserregern liegt z. B. auch nicht daran, dass sie Menschen und Tiere krank machen –, dann fällt sie nicht in den Bereich subjektiv guten Lebens, den Moral schützen will. Wer dies dogmatisch findet und moralischen Schutz auch auf objektiv oder funktional gutes Leben ausgedehnt wissen will, der muss sich klar machen, dass er damit auch die funktionale Zwecktätigkeit von Thermo-

staten, Autos und Kernkraftwerken unter moralischen Schutz stellt.

2.1.3 *Das holistische Argument*

Das vielleicht beliebteste Argument für den Eigenwert der Natur besteht in dem Verweis darauf, dass der Mensch doch Teil der Natur ist, dass sein Gedeihen mit dem Gedeihen des Naturganzen zusammengeht. Nur Dualisten, die den Menschen der Natur gegenüberstellen, könnten das eine gegen das andere ausspielen. Dieses falsche westliche, christliche und männliche dualistische Denken gelte es zu überwinden. Dann würde deutlich, dass der moralische Eigenwert des Menschen im Eigenwert der Natur besteht und umgekehrt. Vertreter dieses Argumentes sind die *„Deep-Ecology-Bewegung“* und ihr Vorreiter Arne Naess¹¹, der *„Ökofeminismus“*, z. B. bei Val Plumwood¹², und die *„Landethik“* im Gefolge von Aldo Leopold z. B. bei J. Baird Callicott¹³, außerdem: Holmes Rolston¹⁴ und Klaus-Michael Meyer-Abich.¹⁵

Das Problem mit dem holistischen Argument ist, dass der Satz, der Mensch sei Teil der Natur, notorisch vieldeutig ist. Wenn er z. B. nur bedeuten soll, dass der Mensch für sein Überleben und sein gutes Leben von der Natur abhängt, dann ist er sicher richtig, aber er begründet dann keinen moralischen Eigenwert der Natur, sondern nur einen anthropozentrisch motivierten Naturschutz. Wenn der Satz hingegen bedeuten soll, dass, wie in einem Sinfonieorchester, das Florieren der Teile im Florieren des Ganzen besteht, dann drückt er angesichts von Aids-Viren, Sturmfluten, Eiszeiten etc. einen falschen Harmonismus aus und ist daher abzulehnen. Will der Satz schließlich die ontologische Unterscheidung zwischen Mensch und Natur aufheben, weil alles, was ist, nichts ist als ein Knoten im biotischen System oder ein Energiebündel im kosmischen Tanz der Energie, dann sind an die lebensweltlich doch sinnvollen Unterscheidungen zwischen Wesen, die fühlen können, handeln können, ↑Verantwortung tragen können, und solchen, die dies nicht können, zu erinnern. Wie würde unser Leben aussehen, wenn wir ohne solche Unterscheidungen auskommen müssten?

2.2 *Anthropozentrische Argumente für Naturschutz*

2.2.1 *Das Grundbedürfnis-Argument*

Was praktische Naturschutzbelange angeht und nicht Argumentationslogik, ist Naturschutz v. a. deswegen so wichtig, weil die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse nach Nahrung, Obdach, Gesundheit hier und in der Dritten Welt, heute und in der Zukunft auf dem Spiel steht. Das Grundbedürfnis-

nis-Argument (vgl. etwa Birnbacher¹⁶) weist der Natur nur instrumentellen Wert zu. Aber das Grundbedürfnisargument ist nicht das einzige anthropozentrische Argument.

2.2.2 Das ästhetische Argument

Einen *Eigenwert* der schönen und erhabenen Natur kann man mit Martin Seel zunächst darüber begründen, dass ästhetische Betrachtung, sei es von ↑Kunst oder von Natur, eine zentrale menschliche Glücksmöglichkeit darstellt (↑Glück), also «eudaimonistischen» Eigenwert hat; dann darüber, dass ästhetische Betrachtung, richtig verstanden, verlangt, dass man sich auf das Objekt der Betrachtung einlässt, es nicht für irgendwelche Zwecke instrumentalisiert. Wer ein Gemälde z. B. daraufhin anschaut, was für einen Preis es auf einer Auktion erzielen wird, betrachtet es nicht ästhetisch. In der ästhetischen Betrachtung hat das Objekt der Betrachtung Eigenwert. Man kann zwar alles, selbst eine Streichholzschachtel oder einen Müllberg, ästhetisch betrachten, aber es gibt Objekte, die besonders zu ästhetischer Betrachtung einladen. Von diesen Objekten sagt man auch unabhängig von einem konkreten Akt ihrer Betrachtung, sie hätten ästhetischen Eigenwert. Der letzte Begründungsschritt muss nun noch konstatieren, dass es in der Natur eine unersetzbare Fülle von ästhetischem Eigenwert gibt, man denke an den Horizont des Meeres, bizarre Felsformationen, gewaltige Wasserfälle, idyllische Täler und zarte Rosen. Der Zerstörung dieser Natur durch immer mehr Straßen, Häuser und Fabriken gilt es entgegenzutreten, soll der Mensch nicht um eine seiner wichtigsten Glücksmöglichkeiten gebracht werden.

2.2.3 Das Heimat-Argument

Das ästhetische Argument ist nicht das einzige anthropozentrische Argument, welches der Natur einen eudaimonistischen Eigenwert zuerkennt. Das Heimat-Argument gründet in dem Eigenwert von *Individualität* oder Differenz, dem Bedürfnis – wie Hermann Lübbe es ausdrückt – «auf rechtfertigungsunbedürftige Weise ein Besonderer, ein Anderer Sein zu können».¹⁷ Natur muss zwar nicht, ist aber häufig Teil menschlicher Individualität. Gefragt, wer sie sind, geben viele Menschen u. a. die Landschaft an, aus der sie kommen. Wo Natur als Heimat Teil menschlicher Individualität ist, geht der eudaimonistische Eigenwert von Individualität über auf ihren Teil: Natur. Denn es macht keinen Sinn, dem, was einen Teil der Individualität ausmacht, nur einen instrumentellen Wert für die Individualität zuzuschreiben.

2.2.4 Das Argument vom Sinn des Lebens

Dieses Argument macht gewisse Einsichten der Weisheitslehren, etwa Meister Eckeharts, Dschuang Dsis oder auch der großen Weltreligionen, für die Frage nach dem richtigen Verhältnis des Menschen zur Natur fruchtbar. Danach ist es angesichts des Widerfahrnischarakters unseres Lebens nicht weise, den ↑Sinn des Lebens in der Erfüllung bestimmter Lebensprojekte, z. B. der Karriere oder der Liebe einer Person, zu sehen. Diese Projekte können immer scheitern, und damit verlöre ein solches Leben seinen Sinn. Weise (↑Weisheit) ist dagegen, wie Friedrich Kambartel¹⁸ ausführt, die Haltung, die das Leben selbst als den Sinn des Lebens begreift. Für die oder den Weisen hat das Leben selbst und alles, was dazugehört – andere Menschen, die Natur –, einen Eigenwert oder eine *Heiligkeit*. Wem es gelingt, sein Leben um seiner selbst willen zu leben, der erfährt die wahre Lebensfreude *beatitudo*.

3 Stand der Forschung

Die Anziehungskraft des radikaleren Physiozentrismus beruht im wesentlichen auf der Unfähigkeit eines instrumentell (auf das Grundbedürfnis-Argument) verkürzten A., dem Reichtum und der Tiefe unseres Naturverhältnisses gerecht zu werden. Daher verliert der radikale Physiozentrismus seine Anziehungskraft in dem Moment, in dem man beginnt, das Zwischenterrain des unverkürzten A. und des gemäßigten Physiozentrismus zu erkunden. Auf der Basis dieser beiden Positionen lässt sich die ganze Bandbreite menschlicher Naturverhältnisse und Gefühle verstehen und rechtfertigen: das ↑Gefühl der ↑Ehrfurcht für die Heiligkeit der Natur, die nicht-instrumentelle Haltung, die die ästhetische Naturkontemplation auszeichnet, sowie der Abscheu gegen die Misshandlung von Tieren.

Artfield, R., 1983, *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford. – Birnbacher, D., 1988, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart. – Callcott, J. B., 1987, *The Conceptual Foundations of the Land Ethic*. In: Ders., (ed.), *Companion to a Sand County Almanac. Interpretive and Critical Essays*, Madison. – Clark, S. R. L., 1977, *The Moral Status of Animals*, Oxford. – Frey, R. G., 1979, *Rights, Interests, Desires and Beliefs*. In: *American Philos. Quarterly* 16. – Habermas, J., 1991, Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption. In: Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fft./M. – Jonas, H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik f. d. technol. Zivilisation*, Fft./M. – Kambartel, F., 1989, *Bemerkungen zu Verständnis und Wahrheit religiöser Rede und Praxis*. In: Ders., *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*, Fft./M. – Krebs, A. (Hg.), 1997, *Naturethik. Grundtexte d. gegenw. tier- u. ökoethischen Diskussion*, Fft./M. – Krebs, A., 1999, *Ethics of Nature. A Map*, Berlin. – Lübbe, H., 1985, *Die große und die kleine Welt*. In: Ders., *Die Gegenwart der Vergangenheit*, Oldenburg. – Meyer-Abich, K. M., 1984, *Wege*

zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie f. d. Umweltpolitik, München. – Naess, A., 1989, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, Cambridge. – Plumwood, V., 1984, *Feminism and the Mastery of Nature*, NY. – Regan, T., 1983, *The Case for Animal Rights*, Berkeley. – Rolston, H., 1988, *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple. – Seel, M., 1991, *Eine Ästhetik der Natur*, Fft./M. – Singer, P., 1979, *Practical Ethics*, Cambridge, dt. 1984, *Praktische Ethik*, Stuttgart. – Taylor, P. W., 1986, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton. – Tugendhat, E., 1997, *Wer sind alle? In: Krebs 1997.* – Wolf, U., 1990, *Das Tier in der Moral*, Fft./M.

¹ Krebs 1997, 1999. – ² Singer 1979. – ³ Regan 1983. – ⁴ Wolf 1990. – ⁵ Habermas 1992. – ⁶ Tugendhat 1997. – ⁷ Frey 1979. – ⁸ Jonas 1979. – ⁹ Attfield 1983. – ¹⁰ Taylor 1986. – ¹¹ Naess 1989. – ¹² Plumwood 1984. – ¹³ Callocott 1987. – ¹⁴ Rolston 1988. – ¹⁵ Mayer-Abich 1984. – ¹⁶ Birnbacher 1988. – ¹⁷ Lübke 1989, 34. – ¹⁸ Kambartel 1989.

Angelika Krebs

Antinomie – 1 *Zum Begriff.* Im wörtlichen Sinne bedeutet der aus dem Griech. stammende Begriff «Antinomie» (A.) etwa *Widerstreit von Gesetzen*. In einer heute eher üblichen Verwendungsweise steht dieser Terminus für ein widerspruchsvolles Aussagenpaar, wobei jede Einzelaussage für sich genommen als gerechtfertigt und gültig erscheint.

Kant versteht unter einer A. einen bestimmten ↑Widerspruch, in den sich die ↑Vernunft unweigerlich verstrickt, wenn sie Begriffe über die Welt als Ganzes zu bilden versucht. Der Begriff der A. wird oftmals als Teil des weiter gefassten Begriffs der ↑*Paradoxie* verstanden. Während man unter einer Paradoxie meist ganz allgemein ein kontraintuitives, unerwartetes Ergebnis versteht, welches aus scheinbar unproblematischen Prämissen hergeleitet wurde, werden A. als ernsthafte Widersprüche aufgefasst, deren widersprüchliche Aussagen sich offenbar gleich gut begründen lassen.¹ In der modernen ↑Logik versteht man unter A. häufig einen *beweisbaren Widerspruch*, der sich formal als Konjunktion oder Äquivalenz einer ↑Aussage und ihrer ↑Negation darstellen lässt. In diesem Sinne unterscheidet auch W. Stegmüller den Begriff der A. von dem der Paradoxie. Während er zu den Paradoxien auch *paradoxe Definitionen und Handlungsvorschriften* zählt, die «kein logisches Problem» aufwerfen (wie z. B. die widersprüchliche Definition des Selbstmörders, der alle und nur die mordet, die sich nicht selbst morden), definiert er eine A. als einen «kontradiktorischen und zugleich beweisbaren Satz». ² Eine A. ist somit ein Widerspruch, der allein mit den Mitteln des zugrunde gelegten logischen Systems gewonnen wurde. Zu ihrer Auflösung bedarf es daher einer Revision oder Modifizierung logischer Grundüberzeugungen. In der Literatur wird jedoch zwischen A. und Paradoxien nicht

immer in der genannten Weise klar differenziert. Im Engl. wird fast ausschließlich der Ausdruck *paradox* für alle unerwarteten, schwer aufzulösenden oder beweisbaren Widersprüche verwendet.

2 Zur Begriffsgeschichte

Während der Begriff der A. noch im 17. Jh. v. a. im juristischen Bereich (etwa als Widerspruch zwischen ↑Naturrecht und positivem ↑Recht) verwendet wurde, ist er von Kant in die philosophische Diskussion eingeführt worden. In der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet Kant den Begriff der A. zum einen im Singular als Bezeichnung des «Widerstreits der Gesetze der reinen Vernunft». ³ Zum anderen gebraucht er den Begriff auch im Plural, wenn er seine berühmten vier A. darstellt. Diese bestehen aus vier Paaren von Aussagen, die jeweils aus einer *Thesis* und einer *Antithesis* zusammengesetzt sind und für die beide überzeugende ↑Gründe angeführt werden können.

In der Folgezeit wurde der A.begriff auf die verschiedensten Bereiche ausgedehnt. So wird etwa in der ↑Ethik dieser Begriff manchmal verwendet, um bestimmte *Normenkonflikte* zu beschreiben. Seine Hauptanwendung findet der A.begriff jedoch im Bereich der modernen Logik und analytischen ↑Sprachphilosophie. Die hierbei zentrale Unterscheidung zwischen *logischen* (oder *mengentheoretischen*) und *semantischen A.* geht auf F. P. Ramsey zurück. ⁴ Logische A. wurden insbes. im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jh. entdeckt. Sie haben gezeigt, dass die logischen Systeme, welche ein unumstößliches Fundament sicherer ↑Wahrheiten für die Mathematik liefern sollten, allem Anschein zum Trotz widersprüchlich sind. Zu den bekanntesten logischen A. zählen die *A. von Russell*, *von Cantor* und *von Burali-Forti*. Während in diesen A. logisch-mathematische Begriffe, wie *Menge*, *Klasse* und *Zahl*, Widersprüche hervorrufen, zeigen semantische A. Widersprüche im Zusammenhang mit *semantischen* Begriffen, wie *Wahrheit*, *Erfüllung*, *Bezeichnung* und *Interpretation* auf. Die älteste und berühmteste semantische A. ist die *A. des Lügners*, welche vermutlich auf Eubulides zurückgeht. Im 20. Jh. wurde eine Vielzahl semantischer A. aufgestellt, von denen die *A. von Grelling* und die *von Richard* zwei wichtige Beispiele sind.

3 Analyse und Auflösung der Antinomien

3.1 Die Kantischen Antinomien

Die vier A. Kants werden jeweils in Form einer *Thesis* und einer *Antithesis* präsentiert. Anschließend werden für beide Behauptungen Beweise angeführt, die die Form eines *reductio*-Argumentes aufweisen, d. h. es wird gezeigt, dass die gegenteilige Annahme jeweils zu absurden Konsequenzen führt. Die ersten

beiden A., welche Kant als «mathematische» A. bezeichnet, betreffen den *Unendlichkeits-* und die letzten beiden (die «dynamischen» A.) den *Kausalitätsbegriff*.

Kant formuliert seine *erste A.* durch die These: «Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen». Die Antithesis lautet: «Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich». ⁵ Kants Beweis für die These beruht zum einen auf der Unmöglichkeit der Vollendung einer «unendlich verflossenen Weltreihe» und zum anderen auf der Unmöglichkeit der Vollendung einer räumlich unendlichen Welt durch sukzessive Anreicherung ihrer Teile. Die in der Antithesis behauptete zeitliche ↑Unendlichkeit der Welt wird folgendermaßen bewiesen: Hätte die Welt einen Anfang, dann muss es eine Zeit gegeben haben, in der die Welt nicht bestanden hat. In einer solchen «leeren Zeit» lässt sich aber kein von den anderen Zeitpunkten ausgezeichneter Punkt angeben, von dem aus die Welt angefangen haben soll zu existieren. Für die räumliche Unendlichkeit der Welt argumentiert Kant ganz analog: Wäre die Welt räumlich begrenzt, so gäbe es einen «leeren Raum», durch den sie begrenzt wird. Das Verhältnis der Welt zu einem solchen leeren Raum ist jedoch «ein Verhältnis derselben zu *keinem Gegenstande*». Ein solches Verhältnis aber, so Kant, «ist nichts». ⁶

In Kants *zweiter A.* besteht die These in der Behauptung, dass jede zusammengesetzte ↑Substanz aus einfachen Teilen besteht. Die Antithesis bestreitet dies. Hier beruht der Beweis der These in der Unmöglichkeit der gedanklichen Aufhebung einer zusammengesetzten Substanz, ohne dass etwas Einfaches, Unzusammengesetztes übrig bleibt. Der Beweis der Antithesis basiert u. a. auf der widersprüchlichen Konsequenz, dass das Einfache einen Raum einnimmt und somit nach Kant ein «substanzielles Zusammengesetztes» sein müsste. ⁷

Die These der *dritten A.* besagt, dass es zur Erklärung der Welt notwendigerweise neben der natürlichen ↑Kausalität noch eine «Kausalität durch ↑Freiheit» geben muss. Die Antithesis hingegen behauptet, dass das Geschehen der Welt ausschließlich durch die ↑Gesetze der Natur bestimmt ist. Die Annahme, dass es nur eine naturgesetzliche Kausalität gibt, bedeutet, so Kant, dass die Reihe der Ursachen niemals endet. Nun besteht aber gerade ein ↑Naturgesetz darin, «dass ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe» ⁸, was im Widerspruch zur Annahme steht und somit die Gültigkeit der These zeigt. Freiheit hingegen, so Kant, sei ein bloßes «Blendwerk», welche die Reihe der ↑Ur-

sachen und Wirkungen vollständig aufhebt und somit eine Einheit der Erfahrung unmöglich macht. Die *vierte A.* besteht in der These, dass es eine oberste Weltursache, ein «schlechthin notwendiges Wesen», gibt und der Antithesis, welche die Existenz eines solchen Wesens bestreitet. Kant argumentiert für die Existenz eines Absolutnotwendigen folgendermaßen: Jedes Bedingte setzt eine abgeschlossene Reihe von Bedingungen voraus. Das «Schlechthinunbedingte» bildet den Abschluss dieser Reihe. Dieses muss nun darüber hinaus selbst in der Welt sein, da es von der Sinnenwelt nicht abgesondert gedacht werden kann. Gäbe es jedoch, so lautet der Beweis für die Antithesis, ein schlechthin notwendiges Wesen in der Welt, so gäbe es entweder einen Anfang der Reihe des Bedingten, welcher keine Ursache hätte, jedoch, so Kant, «dem dynamischen Gesetze der Bestimmungen aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet». Oder die Reihe wäre zwar ohne Anfang, jedoch im Ganzen «schlechthinnotwendig». Dies ist jedoch ebenfalls unmöglich, «weil das Dasein einer Menge nicht notwendig sein kann, wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besitzt». ⁹

Kants Diagnose der A. besteht zunächst darin zu zeigen, dass der vermeintliche kontradiktorische Widerstreit von These und Antithesis sich dialektisch auflösen lässt. So sind etwa These und Antithesis der ersten A. nach Kant beide falsch. Sowohl die «dogmatische» These als auch die «empiristische» Antithesis beruhen nämlich auf der irrigen Voraussetzung, dass die Welt (qua ganze Reihe der ↑Erscheinungen) *an sich* existiert. Die Welt ist hingegen nur «im empirischen Regressus der Erscheinungen» anzutreffen. Sie ist, so Kant, «niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes, existiert also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe». ¹⁰ Aus der Diagnose dieser A. lässt sich nach Kant auch ein indirekter Beweis für den *transzendentalen ↑Idealismus* gewinnen: Wäre die Welt ein an sich existierendes Ganzes, so müsste sie entweder endlich oder unendlich sein. Da die Beweise der These und der Antithesis beide Annahmen als falsch erwiesen haben, kann die Welt kein an sich existierendes Ganzes und folglich nur als Gesamtheit aller Erscheinungen nicht jenseits unserer Vorstellungen fassbar sein.

Wiewohl Kant behauptet, dass diese Diagnose der ersten A. auf die anderen übertragbar ist, argumentiert er auch dafür, dass bei den dynamischen A. beide Behauptungen wahr sein können. So führt seine Auflösung der dritten A. zu Kants viel diskutiertem Versuch, Freiheit mit ↑Determinismus zu versöhnen.

Hegel kritisierte an Kants A.auffassung insbes., dass Kant die durch die A. aufgetretenen Widersprüche allein im Subjekt verortet. Zudem trage Kant durch die Unterscheidung verschiedener Hinsichten, wie etwa durch die Unterscheidung von Welt an sich und Erscheinung, bei der Auflösung der A. dem spezifisch antinomischen Charakter dieser Widersprüche nicht genügend Rechnung. Die antinomischen Widersprüche sind für Hegel objektiv, und nur durch eine Vereinigung der Gegensatzpaare werde das Antinomische deutlich sichtbar. A. sind für Hegel außerdem nicht auf die Bereiche der Kantischen A. beschränkt. Sie befinden sich – so heißt es in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) – «in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen». ¹¹

3.2 Die Russellsche Antinomie

Die bekannteste *mengentheoretische* A. stammt von B. Russell. Diese A. war für die logisch-mathematische Grundlagenforschung zu Beginn des 20. Jh. folgenswer, sollte sie doch Freges Projekt, die Mathematik auf eine sichere logische Grundlage zu stellen, zunichte machen. Mit dieser A. zeigte Russell nämlich, dass das System der Mengenlehre (später als «naive Mengenlehre» bezeichnet), welches Frege in seinem zweibändigen Hauptwerk *Grundgesetze der Arithmetik*¹² ausgearbeitet hat, zu Widersprüchen führt.

Die Grundidee der Russellschen A. besteht in folgendem Gedankengang: Man betrachte die Menge M aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten. So ist beispielsweise die Menge aller Bücher Element von M , da die Menge aller Bücher kein Buch ist und sich somit nicht selbst als Element enthält. Wie steht es aber um die Menge M selbst? Angenommen, sie ist Element von sich selbst. Dann würde jedoch im Widerspruch zu dieser Annahme folgen, dass M nicht Element von sich selbst ist. Denn nach der Definition von M muss jedes Element von M eine Menge sein, die sich nicht selbst als Element enthält. Angenommen, M enthält sich nicht als Element. Dann gibt es eine sich nicht als Element enthaltene Menge, die nicht Element von M ist – was der Voraussetzung widerspricht, M sei die Menge aller sich nicht selbst enthaltenden Mengen. Insgesamt lässt sich nun der Widerspruch folgern, dass M sich sowohl als Element als auch nicht als Element enthält.

Nach Bekanntwerden dieser A. wurden zahlreiche Lösungsversuche unternommen. Zu den einflussreichsten zählen die *axiomatische Mengenlehre* von E. Zermelo und A. Fraenkel sowie Russells eige-

ner Vorschlag einer *typentheoretischen Mengenlehre*. In der axiomatischen Mengenlehre wird das sog. *Komprehensionsaxiom* des Fregeschen Ansatzes eingeschränkt. Dieses \uparrow Axiom erlaubt in Freges Theorie die Zusammenfassung *beliebiger* Objekte zu einer Menge. In der axiomatischen Mengenlehre wird die Anwendung dieses Axioms für bestimmte *Allmengen* (insbes. für die zur A. führenden Menge aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten) vermieden. Russells typentheoretischer Lösungsvorschlag besteht darin, ein ontologisch gestuftes Mengenuniversum anzunehmen. Auf der untersten Stufe befinden sich die Elemente einer Grundmenge. Auf der nächsten Stufe sind die Mengen dieser Elemente angesiedelt, auf der übernächsten Stufe Mengen von Mengen dieser Elemente usw. Die Elementschäftsbeziehung besteht ausschließlich zwischen mengentheoretischen Objekten einer Stufe n und Objekten der nächst höheren Stufe $n + 1$. Ausdrücke, wie « x enthält sich selbst als Element» oder « x enthält sich nicht selbst als Element», sind im Rahmen dieser typentheoretischen Sprache nicht zulässig.

3.3 Die Antinomien von Cantor und von Burali-Forti

Bereits früher als Russell haben unabhängig voneinander G. Cantor und der italienische Mathematiker C. Burali-Forti mengentheoretische A. entdeckt. Die A. von Burali-Forti zeigt einen Widerspruch im Zusammenhang mit dem Begriff der *Ordinalzahl* auf. Die A. von Cantor weist auf einen Widerspruch im Zusammenhang mit der *Mächtigkeit der Allmenge* hin: Sei A die Menge aller Mengen. Nach einem von Cantor bewiesenen Satz ist die Potenzmenge, d. h. die Menge aller Teilmengen, einer beliebigen Menge von größerer Mächtigkeit als diese Menge selbst. Somit müsste die Potenzmenge von A mächtiger sein als A . Dies widerspricht jedoch der Annahme, dass A die *Allmenge* ist.

3.4 Die Antinomie des Lügners

Die bekannteste semantische A., über die sich seit mehr als 2000 Jahren unzählige Philosophen und Logiker den Kopf zerbrochen haben, ist die *A. des Lügners*. Von Eubulides entdeckt und bei Aristoteles in den *Sophistischen Untersuchungen* erwähnt, wurde diese A. unter dem Terminus *insolubile* in der scholastischen Logik ausgiebig diskutiert. Durch die Entdeckung der mengentheoretischen A. wurde die Diskussion um die Lügner-A. im 20. Jh. wieder neu entfacht.

Die gängigste Version dieser A. besteht in einem Satz, der seine eigene Falschheit behauptet, wie z. B. in dem folgenden Satz: *Dieser Satz ist falsch*. Ist der Satz

wahr, dann ist das, was er ausdrückt, der Fall – er ist also falsch. Ist der Satz falsch, dann ist das, was er ausdrückt, nicht der Fall – er ist also wahr. Der Satz ist demnach genau dann wahr, wenn er falsch ist, was einen Widerspruch bedeutet.

In seinem 1935 erschienenen und für die Wahrheitsdiskussion im 20. Jh. bahnbrechenden Werk *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*¹³ hat A. Tarski die Lügner-A. durch die Aufgabe der Bedingung der *semantischen Geschlossenheit* der \uparrow Sprache, d. h. insbes. durch die Aufgabe der Bedingung, dass eine Sprache ihren eigenen Wahrheitsbegriff enthält, aufgelöst. Anstelle einer universellen Sprache mit eigenem Wahrheitsbegriff entwickelt Tarski eine unendliche Hierarchie von Sprachstufen, wobei der Wahrheitsbegriff für eine bestimmte Sprachstufe (der *Objektsprache*) erst auf der nächst höheren Stufe einer ausdrucksstärkeren *Metasprache* bestimmt wird. Ein semantisch selbstbezüglicher Satz, der seine eigene Wahrheit oder Falschheit ausdrückt, ist im Rahmen dieser Sprachstufenhierarchie nicht zulässig. Ein Satz der Form eines Lügner-Satzes *Dieser Satz ist falsch* drückt auf der einen Seite einen metasprachlichen Satz aus, da er über einen Satz eine Aussage trifft, nämlich dass dieser Satz falsch ist. Der Satz, über den er diese Aussage trifft, ist jedoch auf der anderen Seite der Lügner-Satz selbst. Der Lügner-Satz ist also sowohl objekt- als auch metasprachlich und lässt sich somit nicht eindeutig in die Sprachstufenhierarchie von Tarski einordnen. Er ist daher im Rahmen der Tarskischen Theorie nicht wohlgeformt und daher sinnlos.

3.5 Die Antinomien von Grelling und von Richard
Neben der Lügner-A. zählt die A. von K. Grelling zu den am häufigsten erwähnten semantischen A. Zentral für diese A. ist der Begriff *heterologisch*: Ein Eigenschaftsausdruck sei genau dann heterologisch, wenn er nicht die Eigenschaft besitzt, die er bezeichnet. So ist etwa der Ausdruck *zweisilbig* heterologisch (denn der Ausdruck *zweisilbig* besteht aus drei Silben). Da *heterologisch* selbst ein Eigenschaftsausdruck ist, stellt sich die Frage, ob dieser Ausdruck heterologisch ist oder nicht. Wäre er heterologisch, dann würde dieser Ausdruck nach der Definition von *heterologisch* nicht die bezeichnete Eigenschaft besitzen – er wäre also nicht heterologisch. Wäre er nicht heterologisch, dann würde er nach der Definition von *heterologisch* die Eigenschaft besitzen, die er bezeichnet, d. h. er wäre heterologisch. Somit folgt der Widerspruch, dass der Ausdruck *heterologisch* genau dann heterologisch ist, wenn er nicht heterologisch ist.

Die A. von J. Richard ist der A. von Grelling sehr

ähnlich. Auch hier wird ein Widerspruch durch eine bestimmte selbstbezügliche Konstruktion erzeugt, in welcher ebenfalls die semantische Beziehung von sprachlichen Ausdrücken und dem, was sie bezeichnen, involviert ist: Man betrachte eine Aufzählungsfunktion, die in eindeutiger Weise natürlichen Zahlen Zahlprädikate zuordnet. Eine natürliche Zahl n heiße nun *richardisch* genau dann, wenn sie nicht die Eigenschaft des an n -ter Stelle der Aufzählung stehenden Prädikats besitzt. Stehe etwa an fünfter Stelle der Aufzählung das Zahlprädikat *ist eine gerade Zahl*, dann ist die Zahl 5 richardisch. Da *richardisch* ein Zahlprädikat ist, muss es an irgendeiner Stelle der Aufzählung vorkommen. Nehmen wir an, dies sei die x -te Stelle. Ist nun die natürliche Zahl x richardisch oder nicht? Wäre sie richardisch, hätte sie nicht die Eigenschaft, des an x -ter Stelle der Aufzählung stehenden Prädikats – sie wäre also nicht richardisch. Wäre sie hingegen nicht richardisch, hätte sie die Eigenschaft des an x -ter Stelle der Aufzählung stehenden Prädikats – sie wäre also richardisch. Auch hier ergibt sich ein Widerspruch, nämlich, dass diese Zahl genau dann richardisch ist, wenn sie nicht richardisch ist.

3.6 Zur Diskussion der semantischen Antinomien in der Gegenwartsphilosophie

Seit etwa Mitte des 20. Jh. bis heute ist ein ungebrochen starkes Interesse v. a. an den semantischen A. in der philosophischen Logik und formalen Sprachphilosophie zu verzeichnen.¹⁴ Die Lügner-A. hat auf eine prinzipielle expressive Unvollständigkeit der Sprache aufmerksam gemacht. Wie Tarski gezeigt hat, lässt sich insbes. der Wahrheitsbegriff einer Sprache nicht vollständig mit den Mitteln dieser Sprache beschreiben, sondern nur in einer ausdrucksstärkeren Metasprache, deren Wahrheitsbegriff aber selbst wiederum nur in einer noch ausdrucksstärkeren Meta-Metasprache vollständig bestimmt werden kann – usw. *ad infinitum*. Die formalen Analysen der Lügner-A. durch Tarski haben somit wichtige Einsichten in die Natur von \uparrow Wahrheit und Selbstreferenz geliefert und auf bestimmte Grenzen des menschlichen Sprach- und Reflexionsvermögens hingewiesen. In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche verschiedene zum Tarskischen Ansatz alternative Lösungskonzeptionen zu den semantischen A. entwickelt worden. Ihr gemeinsames Ziel besteht v. a. darin, die von Tarski aufgezeigte expressive Unvollständigkeit der Sprache möglichst aufzuheben, Selbstreferenz aber in einem dennoch widerspruchsfreien System zuzulassen und gleichzeitig an einem intuitiv plausiblen Wahrheitsbegriff festzuhalten. Hierzu mussten allerdings oftmals die Grenzen der klassischen Logik

überschritten werden. In den *Wahrheitswertlücken*-Ansätzen wurde bspw. das klassische Zweiwertigkeitsprinzip aufgegeben. Neben den Wahrheitswerten *wahr* und *falsch* kann es nun auch Sätze geben, die in eine Wahrheitswertlücke fallen, d. h. die *weder wahr noch falsch* (und somit *unbestimmt*) sind. Vertreter dieser Ansätze liefern nun eine semantische Diagnose, die den Lügner-Satz als in diesem Sinne ohne klassischen Wahrheitswert auszeichnet.¹⁵ Eine weitere wichtige Lösungskonzeption stammt von A. Gupta, der im Rahmen einer semantischen Theorie mit *instabilen Wahrheitswerten* den *«Lügner»* als einen Satz diagnostiziert, der zwischen den Werten *wahr* und *falsch* oszilliert.¹⁶ Im Rahmen *parakonsistenter Logiken* hat insbes. G. Priest einen Lösungsansatz entwickelt, der das klassische Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht mehr als allgemeingültig betrachtet. In seinem als *Dialethismus* bezeichneten Ansatz geht Priest, ähnlich wie bereits Hegel, davon aus, dass es bestimmte Widersprüche gibt, die objektive, wahre Sachverhalte zum Ausdruck bringen. In der Lügner-A. besteht seiner Ansicht nach gerade ein solcher *wahrer Widerspruch*. Sätze, die wie der Lügner-Satz einen solchen wahren Widerspruch ausdrücken, erhalten den Wahrheitswert *so-wohl-wahr-als-auch-falsch*. Derartige Sätze führen jedoch im *«dialethistischen»* System nicht, wie in der klassischen Logik, zur logischen Inkonsistenz und damit zur Trivialisierung des zugrunde gelegten logischen Systems.¹⁷

Viele der modernen Lösungsansätze zu den semantischen A. haben einen wichtigen Anwendungsbereich nicht klassischer philosophischer Logiken aufgezeigt. Jedoch konnten auch sie das Tarskische Problem der expressiven Unvollständigkeit der Sprache nicht vollständig umgehen. Einige Theorien haben zudem selbst mit neuen A. zu kämpfen, den sog. *verstärkten Lügner*. So ergibt sich etwa im Rahmen des Wahrheitswertlückenansatzes für den selbstbezüglichen Satz *Dieser Satz ist nicht wahr* (wobei *«nicht wahr»* im Sinne von *«falsch oder unbestimmt»* zu verstehen ist) die erneute antinomische Situation, dass dieser genau dann wahr ist, wenn er nicht wahr ist. Obwohl es somit bisher keine allgemein akzeptierte Lösung des semantischen A.-Problems in der philosophischen Logik gibt, sind dennoch die gegenwärtigen Analysen und Diagnosen dieses Problems als ein wichtiger Fortschritt im Bereich der *↑Semantik formaler und natürlicher Sprachen* anzusehen, da sie insbes. auch die Möglichkeiten und Grenzen bei der vollständigen und konsistenten Bestimmung des Wahrheitsbegriffs für Sprachen sehr genau ausloten. Zudem haben sie die formalen Strukturen selbstbezüglicher Sätze exakt herausgearbeitet und insge-

samt die philosophische Interpretation von Widersprüchen auf eine präzisere Diskussionsgrundlage gestellt.

Beall, J. C., 2007, *Revenge of the Liar. New Essays on the Paradox*, Oxford. – Brendel, E., 1992, *Die Wahrheit über den Lügner. Eine philosophisch-logische Analyse d. A. d. Lügners*, Berlin/NY. – Bromand, J., 2001, *Philosophie der semantischen Paradoxien*, Paderborn. – Frege, G., 1893 u. 1903, *Grundgesetze der Arithmetik*, Bd. I, II, Jena (ND Darmstadt/Hildesheim 1962). – Gupta, A., 1982, *Truth and Paradox*. In: *J. of Phil. Logic*, 11. – Martin, R. L., 1967, *Toward a Solution to the Liar Paradox*. In: *Phil. Rev.*, 76. – Martin, R. L., 1970, *A Category Solution to the Liar*. In: *ders. (Ed.), The Paradox of the Liar*, New Haven/London. – Priest, G., 1987, *In Contradiction*, Dordrecht. – Priest, G., 2008, *Doubt Truth to be Liar*, Oxford. – Ramsey, F. P., 1926, *The Foundations of Mathematics*. In: *Proc. of the London Mathem. Society*, 25. – Stegmüller, W., 1977, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien/NY. – Tarski, A., 1971, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*. In: Berka, K./L. Kreiser (Hg.), *Logik-Texte*, Berlin. – Vollmer, G., 1993, *Wissenschaftstheorie im Einsatz*, Stuttgart.

¹ Vgl. z. B. Vollmer 1993, 33. – ² Stegmüller 1977, 24. – ³ Kant, KrV B 434. – ⁴ Vgl. Ramsey 1926. – ⁵ Kant, KrV B 454 f. – ⁶ KrV B 457. – ⁷ KrV B 463. – ⁸ KrV B 474. – ⁹ KrV B 481. – ¹⁰ KrV B 533. – ¹¹ Hegel, HW Bd. 8, § 48. – ¹² Vgl. Frege 1893 u. 1903. – ¹³ Vgl. Tarski 1971. – ¹⁴ Vgl. z. B. Brendel 1992, Bromand 2001, Beall 2007. – ¹⁵ Vgl. z. B. Martin 1967, 1970 sowie Kripke 1975. – ¹⁶ Vgl. Gupta 1982. – ¹⁷ Vgl. z. B. Priest 1987 und 2008.

Elke Brendel

Antizipation – 1 *Zum Begriff*: Der philosophische, im 20. Jh. auch in verschiedenen Wissenschaften übernommene Begriff *«Antizipation»* (A.) – lat. *anticipatio*, von griech. *prolepsis*: Vorwegnahme – bezeichnet als Komplementärbegriff zu *Retrospektion* (Gedächtnis, ↑Erinnerung) eine prospektive Aktivität des ↑Bewusstseins, eine auf Zukünftiges vorwegweisende Komponente des Erlebens und Verhaltens bzw. die Vorwegnahme einer ↑Handlung in der ↑Vorstellung. Umgangssprachlich kann sich *«A.»* auf die *«Vorwegnahme»* von Beliebigem beziehen, etwa auf die Züge des Gegners beim Schachspiel. In der Historiographie der Philosophie, Literatur, Wissenschaft etc. wird *«A.»* häufig in Behauptungen missbraucht, der Stil, die Idee, die Theorie etc. eines Autors *A* habe die eines Autors *B* *«vorweggenommen»*. *A.* gehört als Vorwegnahme zukünftige Verhaltens oder Erlebens bzw. zukünftiger Handlungen oder Ereignisse zur Projektierung und Konstruktion von ↑Zukunft – bis hin zu den Endzeiterwartungen der ↑Eschatologie und des ↑Chiliasmus. *«Erwarten, Streben und Hoffen, Vorausahnen oder -wissen, Prognostizieren, Planen, Programmieren, [...] Hypothesen bilden, Absichten setzen und Vorsätze hegen*

sind Formen des Antizipatorischen, die das Alltagsgeschehen ebenso prägen wie wissenschaftliche Methoden, künstlerische Prozesse oder überhaupt den Impetus des Erforschens und Erfindens.»¹ A., Ausdruck und Form der ↑Zeitgebundenheit menschlicher Existenz und des menschlichen Bewusstseins², hat die ↑Erfahrung von Regelmäßigkeiten oder Gesetzmäßigkeiten zur Grundlage. A. ist der gedankliche *Entwurf* des zu Erkennenden bzw. zu Realisierenden; Ergebnis des Antizipierens ist ein *mögliches Neues* (↑Möglichkeit). Die A. zu erreichender Ziele/Zwecke (Sachverhalte, Gegenstände, Zustände) ist eine Voraussetzung jeglicher geistigen und praktischen ↑Tätigkeit.

In der politischen und Rechtstheorie bezeichnet ‚A.‘ das Recht eines Staates, sich präventiv zu verteidigen, wenn ein Angriff eines anderen Staates unmittelbar bevorsteht.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Historisch³ geht das Konzept des antizipativen Denkens zurück auf das epikureische Theorem der *prolepsis*: Als aus der Erfahrung gewonnene, im Bewusstsein bereitstehende allgemeine Vorstellung und als Vor-Bild repräsentiert die ‚Vorwegnahme‘ Seien-des mit den für seine Art charakteristischen Zügen.⁴ Für die Stoa ist *prolepsis* die sich natürlich einstellende Allgemeinvorstellung, die sich in der menschlichen Ontogenese einprägt und das für den Menschen Nützliche und Gute oder auch Vorstellungen über Gott ‚vorwegnimmt‘. ‚*Anticipatio*‘ umfasst seit Cicero – in Abwendung von A. aus Empirie – die der Erfahrung vorausliegenden Allgemeinbegriffe eingeborener Ideen.

In F. Bacons kritischer Sicht entsprechen Antizipationen (A.en) der ‚alten Logik‘, nicht aber dem methodisch reflektierten Verfahren der neuen Logik der ↑Empirie im Ausgang von den beobachteten Phänomenen: «Die Auffassung, deren man sich gewöhnlich bezüglich der Natur bedient, pflege ich zur Unterscheidung die A. der Natur zu nennen (da es ein unbesonnenes und voreiliges Verfahren ist); jenen Weg aber, der in gebührender Weise von den Dingen her beschritten wird, die Interpretation der Natur».⁵

Für I. Kant ist A. ein ‚Vorgriff ↑a priori‘; insofern ist i. w. S. die ↑Transzendentalphilosophie selbst der ‚Vorgriff‘, der die Gegenstände möglicher Erfahrung konstituiert. I. e. S. gehören in der *Kritik der reinen Vernunft* die «A.en er Wahrnehmung» neben den Axiomen der ↑Anschauung, den ↑Analogien der Erfahrung und den Postulaten des empirischen Denkens zu den «Grundsätzen des reinen Verstandes».⁶ «Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als

solche, antizipiert, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und *das Reale*, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine *intensive Größe* d. i. einen Grad.» Im ‚Beweis‘ legt Kant dar: «Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine A. nennen».⁷ Es handelt sich bei A. also um die der Erfahrung vorausgehenden, jedoch nur *in ihr* wirksamen Vorbegriffe, die es ermöglichen, alle ↑Wahrnehmung unter reine Verstandesbegriffe zu subsumieren.

2.2 Analog dazu, dass «Erinnerung (reminiscentia) nicht Gedächtnis (memoria)» ist⁸, gibt es Verstandnisse des A.problems, die nicht an die Zeitlichkeit gebunden sind, sondern an die Logik des ↑Begriffs. So betont E. Cassirer, dass die «grundlegende Funktion» des Begriffs in jedem Erkennen «bereits vorausgesetzt» und insofern «vorweggenommen» ist.⁹ Dies meint keine *Vorwegnahme* in zeitlicher Abfolge, sondern stellt die ↑Perspektivität des Erkennens und die konstruktive Kraft des ↑Geistes heraus: Jedes ‚Datum‘ wird bereits ‚stillschweigend‘ als individuiertes Allgemeine erkannt. Vergleichbares findet sich bei Heidegger, der u. a. von «der Vorentdecktheit einer Bewandtnisanzahl» spricht, oder auch in H. Lipps’ Redeweise von «Vorgriff».¹⁰ Dabei kann die Historizität derartiger logischer Vorwegnahmen ganz unterschiedlich interpretiert werden.

2.3 Größere Bedeutung, als Begriff und Prinzip der A. im Sinne zeitlicher Vorwegnahme im ↑Neukantianismus, in der Husserlschen ↑Phänomenologie oder in Heideggers Existenzialanalyse haben¹¹, gewinnt das antizipierende Denken aus ontologischen und erkenntnistheoretischen Gründen in der strukturell auf Zukunft orientierenden Denkweise, wie sie seit der Herausbildung der materialistischen Geschichtsauffassung und bis hin zu E. Blochs ‚Ontologie des Noch-nicht-Seins‘ wirksam geworden ist. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie ist als Theorie objektiver gesellschaftlicher Bedingungen der Revolution an den Spuren des «foreshadowing der Zukunft» in der Vergangenheit interessiert: «Diese Andeutungen, zugleich mit der richtigen Fassung des Gegenwärtigen, bieten dann auch den Schlüssel für das Verständnis der Vergangenheit [...] Ebenso führt diese richtige Betrachtung andererseits zu Punkten, an denen die Aufhebung der gegenwärtigen Gestalt der Produktionsverhältnisse – und so foreshadowing der Zukunft, werdende Bewegung sich andeutet. Erscheinen einerseits die vorbürgerlichen Phasen als nur *historische*, i. e. aufgehobene Voraus-

setzungen, so die jetzigen Bedingungen der Produktion *als sich selbst aufhebende* und daher als *historische Voraussetzungen* für einen neuen Gesellschaftszustand setzende.»¹² Entsprechend verwendet Marx auch in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) den Begriff: «Gold und Silber helfen den Weltmarkt schaffen, indem sie in ihrem Geldbegriff sein Dasein antizipieren.»¹³ Zugleich betont er den «Vorzug der neuen Richtung, dass wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen».¹⁴ Fr. Engels spricht in seinen Studien zu einer *Dialektik der Natur* in wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten von Vorläufern moderner Naturwissenschaft und Naturphilosophie, die modernes Wissen «weit antizipieren».¹⁵ Die ontologischen und erkenntnistheoretischen Dimensionen des A.konzepts sind im 20. Jh. v. a. von E. Bloch ausgearbeitet worden, der in seiner Philosophie der Hoffnung und Ontologie des Noch-nicht-Seins die Möglichkeit des Neuen im Begriff des *«Vorscheins»* fasst.¹⁶ A. ist ein Akt des *Erkennens* von (zukünftiger) Welt, das eines ontischen Relats bedarf: Reale A. ist bei Bloch A. *wirklicher* Zukunft im Sinne eines Noch-nie-so-Gewesenen. Als psychische vorgeifende ↑Repräsentation einer möglichen besseren Welt muss sich A. – sie gründet in einem Vor-Scheinen der Objekte selbst – als «Intelligenz der Hoffnung»¹⁷ bewähren. Bei Bloch ist *«A.»* der Gebenbegriff zum platonischen Konzept der *anamnesis*, des bloßen Wiedererkennens; utopische Phantasie (↑Utopie) ist das Gegenkonzept zum bloß anschauenden und kontemplativen Denken. Bloch interpretiert damit die platonische Erinnerung zeitlich, als Gedächtnisleistung. Er kritisiert, dass alle Philosophie bis zu Hegel und bei Hegel die Welt als geschlossenes *Totum* (Ganzes) mit weltgeschichtlichem Ende konzipiert habe, so dass sich nichts im strengen Sinne Neues entwickeln könne; das Noch-Nicht sei in diesen Philosophien entweder ein schon Manifestes, wenn auch gedanklich oder handelnd noch nicht Erreichtes, oder aber in einem «Perfectum am Anfang» schon angelegt.¹⁸ Während bei Hegel Entwicklung im Horizont der Vernunft «nichts anderes als der Glaube an die Vorsehung» sei¹⁹, müssten ↑Materie und insbes. ↑Gesellschaft als nach vorne offener Prozess, als Selbstbewegung aufgefasst werden, die noch reale Möglichkeiten bietet und keinerlei bestimmte Verwirklichungsform garantiert. Blochs *Prinzip Hoffnung* versucht diese Sicht vom individuellen ↑Subjekt und dessen Aneignung der Welt her zu begründen. Bereits bei individuellen ↑Affekten lässt sich die o. g. Unterscheidung aufzeigen: «Gefüllte Affekte (wie Neid, Habsucht, Verehrung) sind solche, deren Triebintention kurzsinzig ist, de-

ren Triebgegenstand bereit liegt, wenn nicht in der jeweiligen individuellen Erreichbarkeit, so doch in der bereits zurhandenen Welt.» Erwartungsaffecte hingegen unterscheiden sich von diesen durch ihren «unvergleichlich größeren antizipatorischen Charakter»²⁰, denn ihr Triebgegenstand ist auch in der *«zurhandenen Welt»* nicht manifest. Zwar sind alle Affecte auf Zukunft bezogen; Erwartungsaffecte aber implizieren «wesentlich eine echte Zukunft». Diese Differenz begegnet wieder auf der Ebene der Bewusstheit: als das Nicht-mehr-Bewusste des Vergessenen und als das Noch-nicht-Bewusste des Antizipierbaren. Vergleichbares gilt für die Künste: Die über ihre jeweilige historische Epoche hinausgehende Wirkung *«großer»* Kunstwerke ist an ihre utopische Funktion zu binden, an ihre bildhafte Repräsentation eines realen Vor-Scheins von möglichem Wirklichen.²¹ Reale A. zeigt sich für Bloch u. a. auch im ↑Ideal sowie darin, dass Wissenschaft nicht auf ↑Ideologie reduzierbar ist und die Gebundenheit von Welterkenntnis an ↑Interessen nicht schon als solche zur Apologie des Bestehenden führen muss. Davon ausgehend, es sei nicht selbstverständlich, «dass ein Kannsein gesagt und gedacht werden kann»²², unterscheidet Bloch das bloß Sagbare, das Denkbare als Formal-Mögliches, eine partielle Bedingtheit der Kenntnis/Erkenntnis eines Sachverhalts als sachlich-objektiv-Mögliches und das durch uns an einer Sache Veränderbare als sachhaft-objektgemäß Mögliches. Diese Schichten setzen voraus, dass die Sache selber veränderbar ist; sie verweisen auf objektiv-reale Möglichkeiten des Objekts. A. soll nicht nur kognitive Alternative zum bloß anschauenden Denken sein; Möglichkeiten sollen nicht um ihrer selbst willen erkannt werden; sie sollen verwirklicht werden.²³ Bloch wendet sich – wie etwa auch W. Benjamin in seinen *Geschichtsphilosophischen Thesen* – gegen die Vorstellung der unendlichen Annäherung an das Ideal ohne Intention von dessen Verwirklichung. Reale A. schließt vielmehr ein (End-)Ziel ein; am *Novum* ist gerade der Verweis auf das *Ultimum* für die A. wesentlich. Blochs *Prinzip Hoffnung* ist insofern strukturell nicht gegen Eschatologie geschützt (↑Hoffnung).

2.4 Die Bedeutung eines ästhetischen Begriffs der A. für das Prognose-Konzept in ↑Wissenschaftstheorie und -philosophie hat z. B. W. Ch. Zimmerli im Kontext einer Kritik an der traditionellen Identifizierung von ↑Erklärung und Prognose betont; er verweist auf G. Pichts Ansatz, Prognose, Utopie und Planung seien die «drei Formen der denkerischen A. der Zukunft»: «A. bedarf – zumindest in der Phase der technologischen Wendung des Wissens – ne-

ben den verschiedenen kognitiv wichtigen Prognosen noch des Entwurfs, der antizipierend als eine Art Vorgriff auf die Vollkommenheit gedeutet werden kann, um in der Planung eine handlungsverpflichtende Motivation erreichen zu können.»²⁴

Außerhalb der Philosophie spielt das Problem der A. in der Denk-, Willens- und Lernpsychologie²⁵ oder auch in der ↑Systemtheorie²⁶ eine Rolle; oft wird freilich nicht der Begriff ‚A.‘ verwendet, sondern das Problem bezeichnende Synonyme wie ‚Erwartung‘, ‚Zielvorstellung‘ oder ‚prospektive Einstellung‘. Im Zusammenhang einer materialistischen Naturgeschichte des Psychischen hat P. K. Anochin den Begriff der ‚vorgreifenden Widerspiegelung‘ eingeführt, um A.en zukünftiger Zustände auf dem Niveau früher organismischer Lebensformen zu bezeichnen.²⁷

Ergebnisse der neueren neurowissenschaftlichen Forschung zeigen, dass antizipatorisches Verhalten Grundlage von Gehirnaktivitäten ist und sensomotorische A. Verhalten generiert.²⁸

Der Begriff ‚A.‘ hat – eher programmatisch als ontologisch oder erkenntnistheoretisch begründet – im Kontext der Debatten über globale Probleme der Menschheit v. a. im Bereich sozialer ↑Ökologie und ökologisch orientierter Pädagogik Bedeutung erlangt. Im Unterschied etwa zur – nur die Resultate moderner ↑Technik analysierenden – Technologiefolgenabschätzung richtet sich das Interesse auf die Möglichkeiten von A. und ‚antizipatorischem Lernen‘: «Das Lernverhalten des Menschen muss sich von der Form der unbewussten Adaption auf die Form der bewussten Antizipation verlagern» und zu einem ‚innovativen Lernen‘ werden, um auf die Herausforderungen wachsender Komplexität angemessen reagieren zu können. A. ist dabei die Fähigkeit, «sich neuen, möglicherweise nie zuvor da gewesenen Situationen zu stellen; sie ist der Prüfstand für innovative Lernprozesse»; sie ist «mehr als ein geistiges Simulationsmodell. Sie ist eine grundlegende Einstellung» und wird als «Prüfstand für innovative Lernprozesse» verstanden: «Ein besonders wichtiges Merkmal der A. ist die Fähigkeit, unbeabsichtigte Nebenwirkungen, oder auch ‚Überraschungseffekte‘ [...] mit einzubeziehen.»²⁹

Kritiker an diesem Ansatz haben auf das grundlegende Problem verwiesen, das sich mit A. verbindet: die Verhaftung des ‚Neuen‘ an Überlieferung und Status quo. Was als A. Geltung beanspruche, Hoffnung wecke und als Einstellung gelernt werden solle, verbleibe «jedoch im Horizont der Verlängerung von Gegenwärtigem in die Zukunft, denn was sonst sind Trends, Prognosen etc. als Extrapolationen von gegenwärtigen Wissensbeständen? Je-

der Blick in die Zukunft kann nicht mehr sein als die Fortschreibung bestehender Tendenzen, und seien noch so viele Varianten eingebaut [...] Auch die ‚Subjekte‘ sind bereits bekannt, die in dieser simulierten Welt einst handeln werden; es sind die Lernenden von heute.»³⁰

Alexandre, F., 2004, Quels modèles neuronaux comme base de l'anticipation? In: R. Sock/B. Vaxelaire (éd.), *L'Anticipation à l'horizon du Présent*, Paris. – Anochin, P. K., 1978, Vorgreifende Widerspiegelung der Wirklichkeit. In: Ders., *Beiträge z. allgem. Theorie d. funktionellen Systems*, Jena. – Bacon, F., ²1982, *Das neue Organon (Novum Organon)*, hg. v. M. Buhr, Berlin. – Beer, W./G. de Haan (Hg.), 1984, *Ökopädagogik: Aufstehen gegen d. Untergang*, Weinheim/Basel. – Binder, K., 1986, *Nachträglichkeit und Antizipation*. In: G. Heinemann (Hg.), *Zeitbegriffe*, Freiburg. – Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, 1. Bd., Fft./M. – Bloch, E., 1985, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Fft./M. – Botkin, J. W./M. Elmandjra/M. Lalitza, 1979, *Das menschliche Dilemma. Zukunft u. Lernen*, hg. v. A. Peccei, Wien/München/Zürich. – Butz, M. V./O. Sigaud/P. Gerard, 2003, *Anticipatory Behavior in Adaptive Learning Systems: Foundations, Theories, and Systems*, Berlin. – Cassirer, E., ⁶1990 (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt. – Ebeling, H., 1971, *Antizipation*. In: *HWbPh*, Bd. 1, Basel/Stuttgart. – Gaede, F., 1997, *Zur Aktualität des Antizipationsbegriffs*. In: *Gaede/Peres 1997*. – Gaede, F./Peres, C., 1997, *Antizipation in Kunst und Wissenschaft. Ein interdisziplin. Erkenntnisproblem u. seine Begründung bei Leibniz*, Tübingen/Basel. – Heidegger, M., ¹⁷1993 (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen. – Hoffmann, J., 1993, *Vorhersage und Erkenntnis: Die Funktion von Antizipationen in der menschlichen Verhaltenssteuerung und Wahrnehmung*, Göttingen. – Holz, H. H., 1990, *Über die Kategorie Vor-Schein*. In: *FS A. M. Vogt z. 70. Geb.*, Zürich. – Jantzen, W., 1986, *Naturgeschichte und Gesellschaftlichkeit des Psychischen*. In: *Dialektik 12*, Köln. – König, J., ²1969 (1937), *Sein und Denken*, Tübingen. – Kugelmann, L., 1986, *Antizipation – Eine begriffsgesch.* *Unters.*, Göttingen. – Lipps, H., ²1959 (1938), *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Fft./M. – Marx, K./F. Engels, 1956 ff., *WW (= MEW)*, Berlin. – Moser, H., 1982, *Soziale Ökologie – Herausforderung f. d. Erziehung*. In: Ders. (Hg.), *Soziale Ökologie u. pädagogische Alternativen*, München. – Nadin, M., 1991, *Mind – Anticipation and Chaos*, Stuttgart/Zürich. – Nadin, M., 2003, *Anticipation*, Baden. – Peres, C., 1997, *Antizipation – Spektrum u. Struktur*. In: *Gaede/Peres 1997*. – Rosen, R., 1985, *Anticipatory Systems: Philosophical, mathematical, and methodological foundations*, Oxford. – Scheidig, A., 2004, *Sensomotorische Antizipation – Ein neuer Zugang zur Verhaltensgenerierung*, Berlin. – Weisert, F., 1971, *Antizipation (psychol.)*. In: *HWbPh*, Bd. 1, Basel/Stuttgart. – Zimmerli, W. Ch., *Prognose – Antizipation – Entwurf – Vorschein. Hinweise z. Rettung d. Wissenschaftsphilos.* In: *Gaede/Peres 1997*.

¹ Peres 1997, 19. – ² Vgl. Binder 1986. – ³ Vgl. zur Begriffsgeschichte Kugelmann 1986; Ebeling 1971. – ⁴ Ebeling 1971, 419. – ⁵ Bacon 1982, 47 f. – ⁶ Kant, *KrV A 161*. – ⁷ Ebd., A 166; vgl. Kant, *Prolegomena* § 21. – ⁸ König 1969, 174, Anm. 1. – ⁹ Cassirer 1990, 22. – ¹⁰ Vgl. Heidegger 1993, hier: 85, mit Anspielung auf Cassirer 88; Lipps 1959, 55 ff. – ¹¹ Vgl. Ebeling 1971, 422 f. – ¹² MEW 42, 373. – ¹³ MEW 13, 128; vgl. *Das Kapital*, MEW 25, 879. – ¹⁴ MEW 1, 344. – ¹⁵ MEW 20, 491;

vgl. 510. – ¹⁶ Vgl. Holz 1990. – ¹⁷ Bloch 1959, 166. – ¹⁸ Bloch 1985, 224. – ¹⁹ Ebd., 54. – ²⁰ Bloch 1959, 82 f. – ²¹ Vgl. ebd. 142. – ²² Ebd., 258. – ²³ Vgl. ebd. 284 ff. – ²⁴ Zimmerli 1997, 276. – ²⁵ Vgl. Weinert 1971. – ²⁶ Vgl. Rosen 1985. – ²⁷ Anochin 1978; vgl. Jantzen 1986. – ²⁸ Vgl. Nadin 1991, 2003; Scheidig 2004. – ²⁹ Botkin/Elmandjra/Malitz 1979, 40, 52–55; vgl. Moser 1982, Hoffmann 1993, Butz/Sigaud/Gerard 2003. – ³⁰ Beert/de Haan 1984, 82.

Hans Jörg Sandkühler/Volker Schürmann

Aporie – 1 *Zum Begriff.* Die wörtliche Bedeutung von «Aporie» (A.) leitet sich aus dem griech. *aporia* her, welches für *Weglosigkeit* steht. Als philosophischer Terminus hat A. von Platon bis zur Gegenwartsphilosophie einige Bedeutungsverschiebungen erfahren. So bezeichnet A. manchmal *Ausweglosigkeit*, *Ratlosigkeit*, *Notlage* oder *Unwissenheit*, manchmal aber auch einen schwer aufzulösenden ↑Widerspruch. Lässt sich dieser Widerspruch als kontradiktorisches Aussagenpaar rekonstruieren, wobei sich sowohl für die Thesis als auch für die Antithesis überzeugende Argumente anführen lassen, so ist A. in diesem Fall ein Synonym für ↑Antinomie. In einem spezielleren Sinne versteht man unter A. auch eine Menge von einzeln betrachtet plausiblen, jedoch zusammen genommen sich widersprechenden Behauptungen. Mit dem Auftreten von A. wird für Skeptiker (↑Skepsis) oftmals das Ende des philosophischen Argumentierens eingeläutet. Eine wichtige konstruktive Funktion von A. besteht jedoch für viele gerade darin, durch die Erzeugung eines Problembewusstseins zu einer detaillierten Analyse philosophischer Probleme zu motivieren und dadurch möglicherweise zu ihrer Lösung beizutragen.

2 *Zur Begriffsgeschichte*

In den sokratischen Dialogen ist die A. ein wichtiges Stadium auf der Suche nach ↑Erkenntnis. Durch das Zurückweisen sämtlicher Definitionsvorschläge als Antworten auf *Was-ist*-Fragen führt Sokrates seine Dialogpartner von einem Zustand des vermeintlichen ↑Wissens in eine aporetische Situation des «wissenden Nichtwissens». ¹ Diese Situation wird besonders in Platons *Menon*, aber auch in seinen Frühdialogen (wie *Euthyphron*, *Laches* und *Charmides*) als Ausgangspunkt des Philosophierens beschrieben. Auch Sokrates selbst befindet sich in einer solchen aporetischen Situation. So sagt Sokrates im Dialog *Menon*: «Denn ich bringe ja nicht die anderen in die Lage, nicht mehr weiterzuwissen, während ich selbst zurechtkomme, sondern ich weiß selbst nicht weiter und bewirke damit, dass die anderen auch nicht weiterwissen.» ² Wenn jedoch die aporetische Situation darin besteht, dass beide Dialogpartner sich le-

diglich ihrer Unwissenheit bewusst sind, dann stellt sich die Frage, wie die Suche nach einer passenden Antwort überhaupt auszusehen hat. Wenn weder Menon noch Sokrates wissen, was ↑Tugend ist, wissen sie auch nicht, worauf sie ihre Suche richten sollen. ³ Die Überwindung dieser Schwierigkeit sieht Platon in der *Anamnesis*-Methode: Lernen ist eine Form von Wiedererinnerung. Somit besteht Wissen nicht darin, von jemandem belehrt zu werden, sondern darin, das in uns bereits vorhandene Wissen hervorzuholen. ⁴ Aber erst durch die aporetische Situation werden wir dazu motiviert, uns auf die Suche nach diesem Wissen zu begeben. Eine A. ist daher nach Platon nicht bloß ein auswegloser Zustand des Nichtwissens, sondern zugleich auch ein Auslöser des Strebens nach Wissen. ⁵

Eine ebenfalls zentrale Aufgabe im Erkenntnisprozess kommt der A. in N. Hartmanns Erkenntnistheorie zu. Die *Methode der Aporetik* ist für Hartmann nach der *Phänomenanalyse* ein notwendiger Zwischenschritt auf dem Weg zur *Theorie der Erkenntnis*. ⁶ Das Erkennen ist nach Hartmann nicht ein Erzeugen, sondern ein Nachbilden des bereits vorgegebenen, unabhängig vom erkennenden Subjekt existierenden, Seienden. Die Grundlage seiner ↑Metaphysik der Erkenntnis besteht daher in einer möglichst genauen Beschreibung der vielfältigen Phänomene der Wirklichkeit. Dieser ↑Phänomenologie schließt sich die Aporetik an, in der die Erkenntnisprobleme formuliert werden. Die Erkenntnisaporien betreffen z. B. Fragen nach der Möglichkeit eines erkennenden Bewusstseins und der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis des Seienden. Das durch die Aporetik entstandene Problembewusstsein führt dann zur Theoriebildung, in der die A. diagnostiziert und aufgelöst werden sollen. Die Subjekt-Objekt-Relation erklärt Hartmann als eine Beziehung zwischen zwei Elementen des *Seinszusammenhangs*. Erkenntnis ist deshalb möglich, weil Subjekt und Objekt als gemeinsame Bestandteile des ↑Seienden denselben Prinzipien unterworfen sind. Dennoch bleiben nach Hartmann einige Erkenntnisaporien als unlösbare metaphysische Probleme bestehen. Diese betreffen die *Art* der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt sowie den außerhalb dieser Beziehung liegenden Bereich des «Transobjektiven».

3 *Zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion*

In der gegenwärtigen philosophischen Diskussion kommt A. häufig die Aufgabe zu, auf immanente Widersprüche in bestimmten philosophischen Bereichen aufmerksam zu machen und zugleich das Spektrum möglicher Auflösungen darzulegen. Ein

bekanntes Beispiel für eine derart verstandene A. ist Chisholms Analyse von Wissen in der ↑Ethik.⁷ Diese A. entsteht durch die folgenden drei Annahmen: (i) Wir besitzen Wissen über bestimmte ethische Tatsachen. (ii) Dieses Wissen gewinnen wir weder durch ↑Erfahrung noch durch ↑Verstand. (iii) Es gibt keine andere Wissensquelle außer Erfahrung und Verstand. Jede Annahme erscheint für sich betrachtet jeweils intuitiv plausibel. Dennoch führen die Annahmen zusammen genommen zu einem Widerspruch. Zur Auflösung dieses Widerspruchs muss somit mindestens eine der Annahmen verworfen werden. Die Ablehnung von Annahme (i) führt zum ethischen Skeptizismus. Der Naturalist (↑Naturalismus) hingegen würde die (ii) Annahme verwerfen, und der ethische Intuitionist würde die Annahme (iii) zurückweisen. Ähnlich wie bereits bei Platon und Hartmann wird auch hier ein konstruktives Moment der A. deutlich: Durch die Darstellung der A. in Form von sich untereinander widersprechenden Einzelhypothesen wird die Struktur des Problems expliziert. Dadurch werden zugleich die möglichen Auflösungsstrategien und ihre jeweiligen Vor- und Nachteile sichtbar.

Chisholm, R., ²1977, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs (Dt.: 1979, *Erkenntnistheorie*, München.). – Hartmann, N., ⁵1965, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin. – Waldenfels, B., 1961, *Das sokratische Fragen*, Meisenheim.

¹ Vgl. Waldenfels 1961, 15. – ² Menon, 80c. – ³ Vgl. Menon, 80c. – ⁴ Vgl. Menon, 85d. Vgl. Menon, 85d. – ⁵ Vgl. Menon, 84c. – ⁶ Vgl. Hartmann 1965. – ⁷ Chisholm 1977, Kap. 7.

Elke Brendel

A posteriori ⇒ A priori/a posteriori

Apperzeption – I *Zum Begriff.* Apperzeption (A.) (nlat. u. franz. von *ad* und *perceptio* = Innewerden) wird in einem allgemeinen Sinne als die Aufnahme einer ↑Vorstellung in unser ↑Selbstbewusstsein aufgefasst und wird als das aktive ↑Denken von der Rezeptivität unserer ↑Sinnlichkeit unterschieden. Neben dem Simplex *percevoir* ist *apercevoir* seit dem 12. Jh. belegt.¹ In einer engeren Bedeutung wird A. erstmals von Leibniz als philosophischer Terminus eingeführt. In Abgrenzung gegen den einfachen Akt der Perzeption begreift Leibniz die A. als Akt der Reflexion unseres Bewusstseins «auf die vergangenen Handlungen».² Das mit sich einige Selbstbewusstsein, das der A. zugrunde liegt, wird als dasjenige ‚Selbige‘ aufgefasst, «das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt».³ Im einigen Selbst-

das Ort und Zeit überdauert, liegt für Leibniz zugleich die Ursache, dass jeder das ist, «was er sein eigenes Ich nennt» und «wodurch er sich von jedem anderen denkenden Dinge unterscheidet.»⁴ Die A. garantiert «die persönliche Identität oder das, wodurch ein vernünftiges Wesen immer dasselbe ist.»⁵

2 Kant prägt den Terminus ‚A.‘ in einem transzendentalphilosophischen Sinne um: Die A. gewinnt eine Funktion bezogen auf die Rechtfertigung des Objektivitätsanspruchs unserer Erfahrungserkenntnisse. Nicht die empirische Einheit der ↑Person, sondern die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins soll durch den Akt der A. zu Bewusstsein kommen. Dabei unterscheidet Kant in der 2. Aufl. seiner *Kritik der reinen Vernunft* mehrfache Bedeutungen des Terminus der A.: (1) Synthetisch ist die A., insofern sie unsere Vorstellungen nach Regeln auf Gegenstände beziehbar macht. Sie ist (2) reine und nicht empirische A., da sie nicht «die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen»⁶ sucht. Und (3) ist die A. analytisch, insofern sie ein Bewusstsein der Einheit unter unseren Vorstellungen bezogen auf den Gegenstand möglich macht. Sie ist (4) ursprünglich, insofern sie als ein Aktus des Selbstbewusstseins von keiner anderen mehr abgeleitet werden kann. Und sie ist schließlich (5) transzendental, weil sie das Bewusstsein der Einheit unseres Denkens bezogen auf die Gegenstände unseres Denkens, d. h. die Kategorien als «Gegenstandsbegriffe überhaupt» möglich macht.⁷ «Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen»⁸. Somit ist die transzendente Einheit der A. im Sinne Kants nichts anderes als das Prinzip der Vereinigung des Mannigfaltigen unserer Vorstellungen in unserem Bewusstsein zu synthetischen Einheiten, die Kant die Kategorien nennt. Indem die transzendente Einheit der A. somit als Grund der Möglichkeit der Übereinstimmung unserer Erkenntnisse bezogen auf die Gegenstände der ↑Erfahrung fungieren soll, erhält sie die Funktion eines zureichenden Grundes in der Angabe der Bedingungen möglicher Erfahrungserkenntnis: Selbstbewusstsein als Einheit der A. und Gegenstandsbewusstsein (Kategorien) sind untrennbar aufeinander bezogen.⁹ Als Grund der Möglichkeit regelgeleiteter Verknüpfungen ist sie zugleich oberstes Prinzip des ↑Verstandes, der ↑Logik wie der gesamten ↑Transzendentalphilosophie und lässt sich darum nicht mehr selbst unter Kategorien bringen. Alle Versuche, den höchsten Systemort der Transzendentalphilosophie durch Kategorien näher zu bestimmen, werden

daher im Paralogismuskapitel der *KV* zurückgewiesen und die verschiedenen Beweisarten der Immaterialität, Substantialität (Beharrlichkeit), Simplizität (Einfachheit) und Personalität der ↑*Seele* als Paralogismen (Fehlschlüsse) der reinen Seelenlehre ausgelegt. Kants zentrale Fragestellung bezogen auf den Rechtfertigungsgrund der Einheit der A. hat nach diesem Verständnis darum nicht einen ›Psychologismus‹¹⁰ im Blick, sondern er fragt nach solchen Einheitsgründen, welche die Rede vom Objektivitätsgehalt des Gedachten sinnvoll erscheinen lassen.

3 Fichte und Schelling nehmen in ihren frühen Schriften Kants oberstes Prinzip der Transzendentalphilosophie, die transzendente Einheit der A., zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Systementwürfe. Kant, so lautet Fichtes Kritik in seiner frühen *Wissenschaftslehre* von 1794, habe sein Urprinzip nicht eigentlich in «seiner reinen Selbständigkeit an und für sich»¹¹ entwickelt. Obwohl er die ›Einheit der A.‹ als den Ort bezeichnet habe, der die Selbstanschauung des intelligiblen Ich möglich mache, sei diese von Kant nicht zu einem eigenen Grundsatz fortentwickelt worden.¹² Vielmehr bildeten sich ihm, so Fichtes Kritik aus dem Jahre 1804, drei völlig getrennte ↑Absolute heraus, von denen das Letztere die beiden anderen als getrennte Nebenglieder so unerforschlich wie unbegreiflich hervorgehen ließe.¹³ Und während ihm in der *KV* mit seinem Prinzip der Einheit der A. noch die sinnliche Erfahrung als das Absolute gelte und die praktische Vernunft die ›moralische Welt‹ als ihr Absolutes etabliert habe, so sollte das unerforschliche Absolute der dritten Kritik (*Kritik der Urteilskraft*) die Verbindung der beiden Nebenglieder aus sich hervorgehen lassen: Wie aber aus dieser unerforschlichen Wurzel, als dem Einen vereinigenden Prinzip, das Sinnliche und Übersinnliche in ihrer notwendigen inneren Verbindung abzuleiten sei, diese – aller Philosophie so wesentliche – Deduktionsaufgabe bliebe, so Fichtes Einwände gegen die kantischen Rechtfertigungsversuche seines systemtragenden Prinzips, ungelöst.¹⁴ Insofern das oberste Prinzip der Transzendentalphilosophie, die Einheit der A., die Einheit von subjektiver Tätigkeit und Gegenstandsbezug einsichtig machen soll, so wird im Sinne Fichtes ein Prinzip zu finden sein, das in eins Prinzip des ↑Seins und des Setzens genannt werden kann.¹⁵ Erst dann sei, wie Fichte in seiner späteren *Wissenschaftslehre* gegenüber der Dreiteilung des kantischen Systems einklagt, die Einheit von theoretischer, praktischer und zwecksetzender Vernunft möglich: Denn nicht allein die Rechtfertigung unseres Objektbezuges, sondern auch die Rechtfertigung des philosophischen Systems müsse aus einem

obersten Prinzip möglich sein. So gilt dem frühen Fichte die Apperzeptionseinheit des erkennenden ↑Ich als unhintergebarer Ort der Vernunft und des Selbstbewusstseins, von dem wir nicht mehr abstrahieren können, ohne es selbst wiederum voraussetzen. Soll der oberste Grundsatz der Philosophie darum gleichermaßen als Prinzip von Ethik und Erkenntnistheorie fungieren, so muss er im Sinne Fichtes als ›Tathandlung‹ aufgefasst werden.¹⁶

Mit Fichte begreift Schelling die Einheit A. als Einheitsort von theoretischer und praktischer Philosophie, als Einheit von Anschauen (↑Anschauung) und Wollen.¹⁷ Mit Kant zielt Schelling auf die «objektive Einheit der Apperzeption»¹⁸: «Nur jenes stete Anschauen unserer selbst in unserer reinen Tätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperzeption und das Correlatum aller Apperzeption, das Ich denke, möglich macht.»¹⁹

Hegel merkt gegenüber Kant und Fichte an, sie hätten das ›Gewisse‹, die Einheit der A., bloß als ein Subjektives angesprochen. Die Philosophie aber, so sein Einwand gegen den bloß ›psychologischen Idealismus‹ Kants und Fichtes, suche das Wahre. Fichtes großes Verdienst gegenüber Kant sei es jedoch, eine Ableitung der Kategorien gefordert und aus dem Prinzip der Einheit der A. auch versucht zu haben.²⁰

4 In Abkehr von Kants transzendentaler Logik sucht Herbart in der Tradition des *psychologischen* Gebrauchs des Terminus nach einer assoziationspsychologischen Beschreibung der A.: Denkinhalte wie auch die Formen des Denkens sind nicht apriori gegeben oder gar als eingeborene Ideen wirksam, sondern treten von außen durch Sinnesreize in unser Bewusstsein. Assimilation und Umgestaltung sind die beiden Grundoperationen, durch die je neu eintretende Vorstellungen in die vorhandene Vorstellungsmasse integriert werden, ein Vorgang, den Herbart im Anschluss an Leibniz A. nennt. Damit gewinnt Herbarts Assoziationspsychologie erneut den empirischen Sinn von A. zurück, den er bereits bei Leibniz hatte: A. wird als Akt der Integration und Verarbeitung neu aufzunehmender Vorstellungen in die bereits vorgegebene Vorstellungsmasse aufgefasst. In der assoziationspsychologischen Umdeutung der A. wird das ›Ich‹ als ›wandernder Punkt‹ vorgestellt, an dem jeweils die apperzipierenden und die apperzipierten Vorstellungen zusammenlaufen. Steinthal und Lazarus schließen sich dieser individualpsychologischen Bedeutung von A. an. Steinthal unterscheidet gattungs- und artbildende Akte der A. als Grundformen, durch welche Identifikation und Subsumtion der neuen Vorstel-

lungen in die gegebene Vorstellungsmasse möglich werden.

Eine empirisch-psychologische Auslegung von A. liegt auch dem A.begriff von Wundt zugrunde: Wundt versteht unter A. den Akt, der dem psychischen Inhalt zu klarer Auffassung verhilft, indem eine Vorstellung mit Aufmerksamkeit begleitet und damit von anderen unterscheidbar wird.

Die Einheit der A. wandelt sich in ihrer psychologischen Auslegung vom Rechtfertigungsanspruch philosophischer Theorien zur empirisch-psychologischen Kategorie. Als eine Reduktion des Rechtfertigungsanspruchs philosophischer Theorie kann auch die spätere Ersetzung der ‹Deduktion der Kategorien› innerhalb der neueren ‹analytischen Philosophie durch die Annahme von ‹transzendentalen Argumenten› aufgefasst werden. Mit der sprachphilosophischen Kritik am obersten Rechtfertigungsgrund der transzendentalen Einheit der A. sowie seiner Umdeutung als erste Person Singular in einer offenen Satzform ist dann der für Kant leitende Gedanke der Rechtfertigung der Kategorien aus der Einheit des Selbstbewusstseins verloren.

Baumanns, P., 1991/92, Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. 4 Tle. In: Kant-Studien 82 u. 83. (Umfangreiche Bibliographie zur Kants transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus dem Prinzip der Einheit der Apperzeption). – Bickmann, C., 1996, Differenz oder das Denken des Denkens, Hamburg. – Fichte, J. G., SW, 1971, hg. v. I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46; ND ebd. 1971. – Hegel, G. W. F., 1971 ff., WW in 20 Bde., Fft./M. – Herbart, J. F., 1824/25, Psychologie als Wissenschaft., Bd. 1/2. In: K. v. Kehr- bach (Hg.), SW Bd. V./VI., Langensalza. – Janke, W., 1971, Apperzeption. In: HWbPh, Bd. III, Basel. – Lazarus, M., 1882, Leben der Seele. Bd. 2, Berlin. – Leibniz, G. W., 1915, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Leipzig. – Locke, J., 1976, Versuch über den menschlichen Verstand, Hamburg. – Schelling, F. W. J., 1856 ff., SW, hg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart. – Steinthal, H., 1871, Abriss der Sprachwissenschaft I, Berlin. – Strawson, P., 1981, Die Grenzen des Sinns, Meisenheim a. Glan. – Wundt, W., 1897, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig.

¹ Vgl. Janke 1997, 448. – ² Leibniz 1915, II, 27, § 9, 247. – ³ Ebd. – ⁴ Ebd. – ⁵ Ebd. – ⁶ KrV A 79 B 105. – ⁷ KrV B 134. – ⁸ KrV B 134. – ⁹ Vgl. Bickmann 1996, 80–187. – ¹⁰ Vgl. Strawson 1981, 15. – ¹¹ Vgl. Fichte 1804, SW X, 102. – ¹² Vgl. ders. 1794, SW I, 99 u. SW I, 472. – ¹³ Vgl. ders. 1804, SW X. GA, II. – ¹⁴ Ebd., 103f. – ¹⁵ Vgl. Fichte 1794, SW I, 83 ff. – ¹⁶ Ebd. – ¹⁷ Schelling, SW I, 401. – ¹⁸ Ebd. – ¹⁹ Ebd. – ²⁰ Hegel 1971 ff., Bd. 20, 392 f.

Claudia Bickmann

A priori/a posteriori – I *Zu den Begriffen.* ‹A priori› und ‹a posteriori› (lat.: das ‹aus dem Früheren/Späteren Stammende›) bezeichnen allgemein den Unterschied zwischen dem ‹früheren› Grund und der

‹späteren› Folge von etwas. In der Terminologie der Philosophie dienen die beiden Begriffe der Unterscheidung von Arten der Erkenntnisgewinnung und -rechtfertigung sowie von Formen propositionalen Wissens.¹

Das Begriffspaar bezeichnete in der an Aristoteles anschließenden mittelalterlichen Philosophie den beweistheoretisch wichtigen logischen Unterschied zwischen einem †Schluss von den †Ursachen auf die Wirkungen (apriorisch) und einem von den Wirkungen auf die Ursachen (aposteriorisch). Der moderne Sprachgebrauch ist durch die Kantische †Transzendentalphilosophie bestimmt; hier gehören diese Begriffe zur Grundlegung einer †Kritik der †Erkenntnis. ‹A priori› bedeutet: ‹logisch (der Geltung nach, nicht zeitlich-psychologisch) der Erfahrung vorangehend, von ihr unabhängig, nicht auf ihr beruhend, nicht von ihr abstrahiert, nicht durch sie gegeben, nicht aus ihr stammend, sondern von ihr unabhängig gewonnen, gesetzt, gültig, sie selbst bedingend. Apriorische Erkenntniselemente (Anschauungsformen, Kategorien, Grundsätze) verraten sich als solche durch ihre strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. [...] Im Apriorischen bekundet sich die Gesetzlichkeit des reinen, erkennenden (transzendentalen) Bewusstseins selbst, nur insoweit ist das Apriorische ‹subjektiv›. Sonst gilt es aber gerade objektiv, ermöglicht es ja erst objektiven Erfahrungszusammenhang›.² ‹A posteriori› ist eine von der †Erfahrung abhängige Erkenntnis.

Unter *Apriorismus* (A.) wird jede philosophische Lehre der Erkenntnis verstanden, derzufolge Bedingungen, Gründe und Prinzipien des Aktes bzw. Prozesses des Erkennens unabhängig von Erfahrung und †Empirie gelten. Das vom Neukantianismus des 19. Jh. geprägte Wort ‹A.› kann auf zahlreiche Philosophien seit Platons Ideenlehre bezogen werden, die eine idealistische, in der Regel rationalistische und anti-empiristische Tendenz vertreten. Eine Form des A. vertrat z. B. der mittelalterliche Thomismus mit der Annahme, dass es apriorische Erkenntnisse gebe, weil der menschliche †Geist am Geist Gottes teilhabe und zu Einsichten fähig sei, welche die irdische Erfahrung überstiegen. Einen wesentlichen Einschnitt in die Entwicklung des A. bedeutete der cartesianische, vom zeitgenössischen †Empirismus und †Materialismus kritisierte †Rationalismus mit seiner Behauptung präempirischer *ideae innatae*, d. h. dem menschlichen Geist eingeborener und das Denken bedingender †Ideen: Der menschliche †Verstand verfügt über Begriffe wie ‹Sein›, ‹Ausdehnung›, ‹Dauer› und ‹Bewegung› als evidente Prinzipien (†Evidenz), auf deren Grundlage eine Kritik der Täuschungen und eine Begrenzung des †Zwei-

fels möglich sind. Die Philosophie von Leibniz versuchte, die empiristische Kritik Lockes und Humes und deren These, es könne im Intellekt nichts geben, was nicht zuvor Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung gewesen sei, mit dem A. zu vermitteln, indem er hinzufügte: *nisi ipse intellectus* (wenn nicht der Intellekt selbst).

Nach Kant, der im Ausgang von D. Humes Problem der Sicherung induktiv gewonnener allgemeiner wahrer Sätze eine Zwischenstellung zwischen Empirismus und Rationalismus einnahm, waren apriorische erkenntnistheoretische Annahmen zunehmend umstritten; sie wurden in der Regel naturalisiert, d. h. empirisch (psychologisch, physikalisch, biologisch, soziologisch, historisch) erklärt und als unzulässige spekulative Behauptungen kritisiert. Soweit Positionen des A. überhaupt noch vertreten wurden, wurden sie entweder im Rahmen positiver Wissenschaften begründet (z. B. von v. Helmholtz als «Nativismus») oder (z. B. bei Dingler und Lorenzen) in Form methodologischer Setzungen («methodologischer A.») eingeführt. Die ↑Phänomenologie Husserls hielt an einem «deskriptiven A.» im Sinne von ↑Intuition und «Deskription eidetischer Notwendigkeiten» fest; hiervon wurde Schellers A. des «Emotionalen» beeinflusst.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Die Geschichte des mit dem Begriffen *a priori/a posteriori* bezeichneten Problems³ beginnt bereits mit Aristoteles' *Metaphysik* und seinen Reflexionen zur Priorität der Ursache vor der Wirkung. Zum Unterschied des *proteron* (Ersten, Früheren) und *hysteron* (Späteren, Folgenden) kommt jene Differenz hinzu, an der die scholastische Diskussion der Beweismethoden und ihrer Probleme anknüpfen konnte: Der Unterschied zwischen dem *proteron physei* und dem *proteron pros hemas*, dem der Natur nach Früheren und der Wirkung, die *uns* wie ein vorausgehendes Erstes *erscheint*. Thomas v. Aquin erörtert das Beweisproblem so: «Es gibt zahlreiche Beweise; einer bezieht sich auf die Ursache; er wird Beweis aufgrund des «Was» genannt; und dieser ist wegen der Priorität der Ursache einfach. Der andere bezieht sich auf die Wirkung und heißt Beweis aufgrund des «Weil»: und dieser erfolgt durch das, was für uns Priorität hat, weil nämlich eine Wirkung uns offensichtlicher ist als ihre Ursache; so schreiten wir von der Wirkung zur Erkenntnis der Ursache fort.»⁴

Bis hin zu Descartes bleibt der Schluss von der Ursache auf die Wirkung *demonstratio a priori*. Bei Leibniz aber wird bereits gefordert, das Wissen aus Gründen *a priori* durch solches aus Erfahrung (*experimento a posteriori*) zu ersetzen. Empiristen und Mate-

rialisten des 17. und 18. Jh. haben die Annahmen sowohl von eingeborenen Ideen als auch der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis als Ausdruck einer an Erfahrung desinteressierten, nichtwissenschaftlichen, spekulativen ↑Metaphysik verworfen. So hebt J. Locke in *An essay concerning human understanding* zu einer radikalen Kritik des A. der «angeborenen Ideen» an; er geht von der Hypothese aus, der Geist sei «ein unbeschriebenes Blatt, ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen» und fordert die Begrenzung legitimer Quellen des Wissens auf Erfahrung und Beobachtung.⁵ D. Hume nimmt die Kritik in *An enquiry concerning human understanding* unter ausdrücklichem Bezug auf das Apriori-Problem auf und verschärft sie: «Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz hinzustellen, dass die Kenntnis dieser Beziehung [zwischen Ursache und Wirkung] in keinem Falle durch Denkkakte a priori gewonnen wird.»⁶

An Locke und Condillac geschult, haben auch der französische Empirismus (D'Alembert) und Materialismus (Hélvétius, D'Holbach) des 18. Jh. jeden A. verworfen. In Deutschland dagegen hat die Schulphilosophie des 18. Jh. das Begriffspaar weiterhin verwendet. Chr. Wolff betont allerdings, dass reine Vernunftkenntnis *a priori* nicht möglich sei, weil sich in der Erkenntnis der Wahrheit Sinnesempfindung und Vernunftprinzipien vermischen.

Erst Kant sieht sich in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, die «ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst»⁷ sein will, im Zusammenhang der «kopernikanischen», durch Mathematik und Naturforschung ausgelösten «Revolution» veranlasst, die Begriffe *a priori* und *a posteriori* neu zu definieren. Weil «die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse»⁸, steht für Kant fest, «dass wir [...] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen».⁹ Er will aber die Bedeutung der Erfahrung nicht schmälern: «Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen [...]? Der *Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an».¹⁰ Kant betont andererseits: «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so ent-

springt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. [...] Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte [...] Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis gebe». Er findet sie schon in der Apriorität der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit. «Man nennt solche Erkenntnisse *a priori*, und unterscheidet sie von den *empirischen*, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung haben.»¹¹ Die Annahme «anerschaffener oder angeborener *Vorstellungen*» lehnt er strikt ab: «alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören», nimmt er «als *erworben* an».¹²

Der Apriori-Begriff Kants fungiert nicht im Rahmen einer *genetischen* Erklärung des Wissens, sondern einer *transzendentalen* Begründung der Bedingungen der Möglichkeit von ↑Urteilen, die als *synthetische Urteile a priori* unsere Erkenntnis – im Unterschied zu induktiven Schlüssen – erweitern. Diese Urteile, für die Kant Beispiele in der Mathematik und in Newtons *Principia* finden zu können glaubt, haben präempirische Bedingungen ihrer Möglichkeit: die Anschauungsformen Raum und Zeit, die logischen Urteilsformen, die Kategorien und das System der Grundsätze des reinen Verstandes. Synthetische Urteile *a priori* strukturieren unsere – nur *in* Erfahrung mögliche – Welterkenntnis. Seit Kant sind Philosophie und Wissenschaften mit dem Problem konfrontiert, dass es keine empirischen ↑Tatsachen gibt, die nicht durch die kategoriale Tätigkeit des Verstandes und der Vernunft geformt wären.

Der auf Kant folgende ↑Idealismus hat mit Schellings Naturphilosophie und mit Hegels logisch-ontologischer *Enzyklopädie* und *Logik* den Kantischen methodologischen Dualismus des Apriori und Aposteriori monistisch (↑Monismus/Dualismus) aufzuheben versucht. F. W. J. Schelling hält sich in der Naturphilosophie und in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) im wesentlichen an die kantische Tradition. Seine – im Unterschied zu Kant – die Ontologie und die Erkenntnistheorie wieder verbindende Leitfrage lautet allerdings: «Wie können die Vorstellungen als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?»¹³ Er argumentiert in seiner *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) in folgenden Schritten: (i) Während für die ↑Transzendentalphilosophie «die Natur nichts anderes als Organon des ↑Selbstbewusstseins» ist, können in der ↑Naturphilosophie «idealistische Erklärungsarten» nichts leisten; in ihr ist stattdessen alles «aus Natur-Kräften zu erklären». (ii) Gesucht wird eine wissenschaftli-

che Metaphysik, die in der Lage ist, A. und Aposteriorismus zu vermitteln; diese Theorie ist «ganz und durchchein realistisch, sie ist also nichts anderes als Physik, sie ist *spekulative Physik*». Dieser ↑Realismus verbindet sich mit Idealismus: Im Unterschied zur Empirie der Physik geht es nicht um einzelne Naturerscheinungen, sondern um deren «letzten Gründe». (iii) Die Hypothese lautet, «dass man [...] eigentlich nur von solchen Objekten *wissen* kann, von welchen man die Prinzipien ihrer Möglichkeit einsieht». Die Schlussfolgerung: «Wir *wissen* nur das Selbsthervorgebrachte, das Wissen im *strengsten* Sinne des Wortes ist also *reines Wissen a priori*.» (iv) Dieses Konzept des Apriori bedarf im Unterschied zu Kant des ontologischen Arguments der Natur als Einheit von Materie und Geist, von Objekt und Subjekt; das Ganze der Natur entsteht nicht erst in der Synthesis der ↑Apperzeption, sondern es ist präexistent und erfordert ein objektives, vom Subjekt unabhängiges Apriori: «*Nicht also wir kennen die Natur, sondern die Natur ist a priori* [...] *Aber ist die Natur a priori*, so muss es auch sein, sie *als* etwas, das *a priori* ist, zu *erkennen*».¹⁴

G. W. F. Hegel verwirft in seiner monistischen Systemkonzeption sowohl die kantische transzendentalen als auch die Schellingsche identitätsphilosophische Begründung der Allgemeinheit und Notwendigkeit apriorischen Wissens. Er weist in seiner *Enzyklopädie* die Forderung zurück, «das *Erkenntnisvermögen* selbst sei zu untersuchen, bevor «das Wesen der Dinge» erkannt werden könne; es sei sinnlos, «das *Instrument* vorher kennenzulernen, ehe man die Arbeit unternahme».¹⁵ Die Idee des Apriori¹⁶ und ihr transzendentaler Status wird kritisiert: «Die näheren *Formen des Apriorischen*, d. i. des Denkens, und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Tätigkeit, ergeben sich auf folgende Weise – einer Systematisierung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.»¹⁷ Damit tilgt Hegel – im Vertrauen auf die sich im Prozess der Selbstexplikation der ↑Idee bzw. des ↑Absoluten herstellenden Identität von Wirklichkeit und Begriff – das bei Kant bezeichnete Problem, ohne bisherige Lösungswege weiter zu verfolgen. In der sich im 19. Jh. herausbildenden materialistischen ↑Dialektik wird die Begrifflichkeit *a priori/a posteriori* entweder nur noch metaphorisch verwendet oder explizit kritisiert. So findet sich in K. Marx' *Das Kapital* noch ein Anklang der Worte: «Die bei der Teilung der Arbeit im Innern der Werkstatt *a priori* und planmäßig befolgte Regel wirkt bei der Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft nur *a posteriori* als innere, stumme [...] Naturnotwendigkeit».¹⁸ Die im Marxschen Geschichtsmaterialismus

offensichtliche Tendenz zur empirisch-wissenschaftlichen Begründung der ↑Gesellschaftstheorie hat eine explizite Auseinandersetzung mit dem A. überflüssig werden lassen. Fr. Engels' Forderung, «dass auf jedem wissenschaftlichen Gebiet in Natur wie Geschichte von den gegebenen *Tatsachen* auszugehen ist»¹⁹, führt zur Polemik gegen den A. Sie zielt auf «Systeme», die empirische Erkenntnislücken «durch *eigene Erfindung* ausfüllen, d. h. *irrationell phantasieren, ideologisieren*»²⁰, und so – anstatt von *Tatsachen* von «Prinzipien» ausgehend – die Einheit der Welt «*a priori* aus *einem Denkaxiom*» beweisen wollen.²¹

Seit Mitte des 19. Jh. haben Vertreter des ↑Neukantianismus v. a. die psychologische Reduktion des A. kritisiert und das Apriori als das «Nicht-anders-zu-Denkende» verteidigt.²² M. Scheler hat die lebensphilosophische Annahme eines *emotionalen Apriori* zur Begründung der Ethik herangezogen; er behauptet über das Rationale der Erkenntnis hinaus auch für «das Emotionale des Geistes, das Fühlen [...] und das Wollen [...] einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt, den es nicht vom «Denken» erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat».²³

Der Umformung des Apriori in der ↑Lebensphilosophie steht die radikale A.kritik des ↑logischen Empirismus entgegen. In *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis* haben R. Carnap, H. Hahn und O. Neurath unter Berufung auf B. Russells und L. Wittgensteins «Klarlegung *des logischen Ursprungs der metaphysischen Irrwege*» die «Ablehnung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis *a priori*» als die «Grundthese des modernen Empirismus» bezeichnet. Weil «in die wissenschaftliche Beschreibung [...] nur die Struktur (Ordnungsform) der Objekte eingehen» könne, nicht aber ihr «Wesen», werden Aprioritäts-Annahmen mit zwei Argumenten zurückgewiesen: (i) durch die Kritik an der zu engen Bindung metaphysischer Theorien an die gewöhnliche Sprache, deren Wortformen die wissenschaftlich unverzichtbare Unterscheidung zwischen ↑Dingen und Eigenschaften nicht zulasse, und (ii) durch die gegen die metaphysische Annahme eines «reinen» erfahrungsunabhängigen Denkens gerichtete Kritik der Auffassung, «das Denken könne entweder aus sich heraus, ohne Benutzung irgendwelchen Erfahrungsmaterials zu Erkenntnissen führen oder es könne wenigstens von gegebenen Sachverhalten aus durch Schließen zu neuen Inhalten gelangen».²⁴

In jüngerer Zeit hat K.-O. Apel in seiner «Transformation der Transzendentalphilosophie» durch Prinzipien der hermeneutischen ↑Diskurstheorie und des ↑Pragmatismus zunächst die Idee eines «*Leiba-*

priori» entwickelt, mit dem Körperlichkeit als Voraussetzung von Erfahrung und Weltaneignung geltend gemacht wird. Eine Weiterentwicklung stellt die diskursethische These eines «Apriori der Kommunikation» dar. In jeder ↑Argumentation ist eine reale und eine ideale Kommunikationsgemeinschaft vorauszusetzen. «Im Apriori der Argumentation liegt der *Anspruch*, nicht nur alle «Behauptungen» der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen *Ansprüche* (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind), zu *rechtfertigen*. Wer argumentiert, der anerkennt implizit alle möglichen *Ansprüche* aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft».²⁵

Der empiristisch begründete Ausschluss des Apriori wird auch in der jüngeren, auf Kant zurückorientierenden ↑analytischen Philosophie sowie in hermeneutischen (↑Hermeneutik) und dialektischen Konzeptionen²⁶ nicht mehr vertreten. Auch in neueren Entwicklungen der Wissenschaftstheorie wird zumindest das Problem wieder aufgenommen.²⁷ Weit verbreitet ist dabei das Bemühen, die Erfahrungsunabhängigkeit von Denkformen nicht mehr im strengen Sinne Kants aufzufassen, sondern genetisch-historisch zu relativieren. So wird zwar z. B. von Verfechtern der «evolutionären Erkenntnistheorie» Apriorität im Sinne einer Unabhängigkeit von «aller individuellen Erfahrung» bejaht; doch die Annahme, es gebe «angeborene Ideen», wird so interpretiert, dass «Informationen über die reale Welt [...] genetisch codiert und übertragen» werden. «Solche Strukturen, die für die Erkenntnis konstitutiv und prägend sind, sind *ontogenetisch apriori*»; von *aller* Erfahrung unabhängige Apriori werden ausgeschlossen: «sie wurden von der Evolution getestet. Insofern sind diese Prinzipien (Anschauungen, Kategorien, Grundhypothesen, Schlussgewohnheiten) *phylogenetisch a posteriori*» und deshalb weder allgemein noch notwendig wahr.²⁸

Vergleichbar haben auch Vertreter des Marxismus in der zweiten Hälfte des 20. Jh. den A. als Idealismus und Agnostizismus abgelehnt. Der «Apriorismus, absolut genommen», gilt als «wissenschaftlich unhaltbar: Er abstrahiert vom tatsächlichen geschichtlichen Gang der menschlichen Erkenntnis, deren letztes Kriterium die Praxis ist». Zugestanden wird ein «*relativer Apriorismus*»; es wird eingeräumt, «dass sich das menschliche Individuum im Erkenntnisprozess auf gewisse Voraussetzungen stützen kann, die ihm unabhängig von seiner individuellen, aktuellen Erfahrung, in diesem Sinne also relativ *a priori* gegeben sind».²⁹ In dem Maße, wie sich die Erkenntnistheorie zunehmend auf neurophysiologi-

sche und kognitionspsychologische Empirie stützt, hat das Interesse an der Aufdeckung von *Invarianten* in Wahrnehmung und Erkenntnis dazu geführt, für eine «Theorie relativer Apriori» zu plädieren.³⁰ Eine Alternative zu dieser Relativierung liegt in dem, was man eine «Theorie *bedingter* Apriori» nennen könnte. Sie hält am Grundsatz des Kantschen Programms fest, dass Fragen der \uparrow Geltung nicht historisch-genetisch relativiert werden können: Was etwas bedeutet, kann nicht durch Angabe der Genese dieser Bedeutung geklärt werden. Gleichwohl kann die Bedeutung als durch den jeweiligen Kontext bedingt aufgefasst werden. Im Blick auf die Mannigfaltigkeit von Kontexten der Sinne hat etwa H. Plessner verschiedene «materiale Apriori» in eingeführt.³¹ Die Analyse des «Wesens» des Menschen fungiert als Nachfolgeprojekt der Klärung von Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung *überhaupt*, ohne einen «materialen» oder «formalen Apriorismus» zu behaupten.³² Auch die Einbettung der «Welt der Wissensbezüge» in die «Vollzugswelt, die Handlungswelt humaner Praxis» ist nicht als eine soziologische Relativierung zu begreifen, sondern als Klärung des Sinns des jeweiligen Wissens, insofern es «immer schon konstituiert ist im Blick auf *präsupponierte* praktische Orientierungen».³³ Der u. a. von H. Putnam beobachtete, von Empirizismus und Naturalismus ausgelöste, seit den 1960er Jahren offensichtliche «Wandel des erkenntnistheoretischen Klimas» hat dazu geführt, dass die Philosophie «*antiaprioristisch geworden*»³⁴ ist. Putnams geht davon aus, dass unsere «Begriffe der Rationalität und der rationalen Revidierbarkeit» nicht durch «unveränderliche Regelverzeichnisse festgelegt» und nicht, «wie Kant glaubte, unserer transzendentalen Natur einbeschrieben» sind. Er warnt aber, die Revisionen des Transzendentalismus sollten nicht «grenzenlos sein, sonst hätten wir keinen Begriff mehr von etwas, das wir noch als *Rationalität* bezeichnen können».³⁵

Apel, K.-O., 1976, Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori d. Kommunikationsgemeinschaft, Fft./M. – Casullo, A., 2003, A Priori Justification, Oxford. – Eisler, R., 1964, Kant-Lexikon, Hildesheim. – Erpenbeck, J., 1980, Psychologie und Erkenntnistheorie, Berlin. – Erpenbeck, J., 1984, Motivation, Berlin. – Hegel, G. W. F., 1970, WW in 20 Bde., Fft./M. – Greenberg, R., 2001, Kant's Theory of A Priori Knowledge, Penn State Press. – Horwitz, T., 2005, The Epistemology of a Priori Knowledge, Oxford. – Hume, D., 1984, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, mit einer Einl. hg. v. J. Kulenkampff, Hamburg. – Kant, I., 1968, Kants WW, ATA, Berlin. – Krings, H., 1978, Empirie und Apriori. In: Neue Hefte f. Philos. 14. – Kripke, S. A., 1980, Naming and Necessity, Oxford/Cambridge (MA). – Kröber, G., 1974, Apriorismus. In: G. Klaus/M. Buhr (Hg.), Philos. Wb.,

Bd. 1, Leipzig. – Locke, J., 1981, Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 1, Hamburg. – Mittelstaedt, P., 1986, Empiricism and Apriorism in the foundation of Quantum Logic. In: Synthese 67. – Moser, P. K. (Hg.), 1987, A Priori Knowledge, Oxford. – Moser, P. K., 1998, A posteriori. In: REPh, Vol. 1, London. – Moser, P. K., 1998, A priori. In: REPh, London. – Neurath, O., 1979, Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Positivismus, hg. v. R. Hegselmann, Fft./M. – Newen, A., 2008, Apriorität und Analytizität, Paderborn. – Pasternack, G. (Hg.), 1987, Philosophie und Wissenschaften: Das Problem d. Apriorismus, Fft./M. et al. – Pasternack, G./Sandkühler, H. J., 1987, Apriorismus. Problem oder Scheinproblem der Philosophie und der Wissenschaften? In: Pasternack 1987. – Plessner, H., 1918, Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. In: Ges. Schr., Bd. I, Fft./M. 1980. – Plessner, H., 1923, Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. In: Ges. Schr., Bd. III, Fft./M. 1980. – Plessner, H., 1931, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Ges. Schr., Bd. V, Fft./M. 1981. – Putnam, H., 1990 (1982), Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Fft./M. – Sandkühler, H. J., 1988, Dialektik kognitiver Prozesse. In: Annalen f. dialekt. Philos. V, Köln. – Schapes, E./Vossenkuhl, W. (Hg.), 1984, Bedingungen der Möglichkeit. «Transcendental Arguments» und transzendentales Denken, Stuttgart. – Schelling, F. W. J., 1856 ff., SW, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg. – Schepers, H., et al., 1971, A priori/a posteriori. In: HWbPh, Bd. 1, Basel/Stuttgart. – Schlick, M., 1969 (1930/31), Gibt es ein materiales Apriori? In: Ders., GAA 1926–1936, Hildesheim. – Stekeler-Weithofer, P., 2000, Kritik der Erkenntnistheorie. Zur Logik von Gegenstandsbezug und Wahrheit bei Hegel (und Wittgenstein). In: Arndt, A./Ch. Iber (Hg.), Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven, Berlin 2000. – Stekeler-Weithofer, P., 2005, Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie, Fft./M. – Vollmer, G., 1984, Evolution der Erkenntnisfähigkeit – Ansätze zu einer evolutionären Erkenntnistheorie. In: Dialektik 8, Köln.

¹ Vgl. Moser 1987, 1998, Casullo 2003, Horwitz 2005, Newen 2008. – ² Eisler 1964, 38 f. – ³ Vgl. v. a. Schepers et al. 1971. – ⁴ Summa theol. 1,2,2c. – ⁵ Locke 1981, 107 f., 29 ff. – ⁶ Hume 1984, 37, vgl. 42. – ⁷ Kant, KrV B XXII. Zu Kant vgl. Greenberg 2001. – ⁸ Ebd., B XIII. – ⁹ Ebd., B XVIII. – ¹⁰ Ebd., B 1. – ¹¹ Ebd., B 2. – ¹² Kant, ATA, Bd. VIII, 221. – ¹³ Schelling 1856 ff., SW III, 348. – ¹⁴ Ebd., 273–279. – ¹⁵ Hegel 1970, Bd. 8, 53 f. – ¹⁶ Ebd., Bd. 5, 238. – ¹⁷ Ebd., Bd. 8, 113 f. – ¹⁸ MEW 23, 377. – ¹⁹ MEW 20, 334. – ²⁰ Ebd., 574. – ²¹ Ebd.; vgl. MEW 32, 43, 88–95, 99 f., 141, 172 f., 206 f. – ²² So z. B. O. Liebmann; vgl. Schepers et al. 1971, 471 f. – ²³ Zit. n. ebd. – ²⁴ Neurath 1979, 88–91; vgl. Schlick 1969. – ²⁵ Apel 1976, 424 ff. – ²⁶ Vgl. Pasternack 1987, Pasternack/Sandkühler 1987. – ²⁷ Vgl. Mittelstaedt 1986. – ²⁸ Vollmer 1984,86; zu «a posteriori» vgl. Kripke 1980; Moser 1998. – ²⁹ Kröber 1974,102. – ³⁰ Erpenbeck 1980, 110 ff.; 1984, 37 ff. – ³¹ Vgl. Plessner 1923. – ³² Vgl. Plessner 1931; vorbereitend schon Plessner 1918. – ³³ Stekeler-Weithofer 2000, 71. – ³⁴ Putnam 1990, 115. – ³⁵ Ebd., 117; vgl. auch Krings 1978.

Hans Jörg Sandkühler

Arbeit – 1 *Zum Begriff.* Der Begriff der A. wird durch innere Äquivokation und äußere Verdoppelung bestimmt.¹ Semantische Mehrdeutigkeit

und lexikalische Vielfalt bringen die ↑Dialektik von ↑Freiheit und ↑Notwendigkeit zum Ausdruck, mit der die Menschen seit je versucht haben, den Prozess der Aneignung und Entwicklung ihrer Lebensbedingungen und Entfaltungsmöglichkeiten kategorial zu erfassen.

Dessen herrschaftliche Prägung wird dabei zwar nicht verschwiegen. Allerdings findet sie sich bis in die Neuzeit regelmäßig einem Verständnis von Notwendigkeit zugeschrieben, nach dem die ↑Natur beschuldigt wird, den ↑Menschen ihre Erhaltung als Mühe aufzuerlegen. Zunächst als Strafe der Götter umschrieben, gilt sie schließlich als Preis des ↑Fortschritts. Obwohl er von den unteren Klassen bezahlt wird, findet diese Vorstellung auch bei ihnen Gehör. Sie äußert sich im Vexierbild vom Schlaraffenland, das sozialen Protest nur indirekt abzulesen erlaubt, weil es entfremdete A. (↑Entfremdung) in völlige Untätigkeit und Kritik der ↑Herrschaft in eine Phantasmagorie denaturierter Natur überführt.² Schließlich wird sie aber auch als Apotheose laut, die den Zusammenhang entfremdeter A. mit verdinglichtem Reichtum akzeptiert und nurmehr für dessen gerechte Verteilung und entsprechende Relationen von A. und Freizeit plädiert.³

Gilt hier A. jeweils als notwendiges Übel, so wird sie doch auch schon früh als beglückendes Handeln beschrieben. Seine Vorstellungen variieren historisch und reichen von der Schau der Wahrheit bis zur Entfaltung von Individualität. Auch sie sind durch Herrschaft kontaminiert, die sie offen als Bedarf an Sklaven oder untergeordneten A.kräften formulieren. Damit geben sie freilich zu erkennen, dass das in der A. vermittelte Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit herrschaftlich bestimmt ist. Nicht natürliche Unbill, sondern sozialer Zwang liegt ihm zugrunde. Er ist in die Begriffsgeschichte der A. von Anfang an eingeschrieben.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Ägyptisches Vorspiel

Im alten Ägypten enthalten die Gräber der Würdenträger immer auch Panoramen der A.⁴ Auf ihnen werden nicht nur die verschiedenen Tätigkeiten einschließlich der A. der Aufsicht und der Buchführung, sondern auch hoheitliche A. wie Jagd oder Gottesdienst dargestellt. Dieser Synkretismus schlägt sich im alten Reich in einem Begriff der A. nieder, mit dem nahezu sämtliche ↑Tätigkeiten bezeichnet werden können (*kat*).⁵ Er bezieht selbst die Götter ein. Von daher nimmt es nicht Wunder, wenn auch die Könige (die selbst als Götter, Erben oder Nachkommen von Göttern gelten) bei der A. zu finden sind. Diese erhält dadurch nicht nur zeremoni-

ell göttlichen Segen. Ihr Erfolg wird auch durch ihre tatsächliche Durchführung heraufbeschworen, so dass der König wirklich die erste Furche zieht oder die erste Ähre schneidet. Schon am Vorabend der dynastischen Geschichte Ägyptens gehört es zum Bild des Königs, mit einer Hacke, einem Gerät der *Handa.*, dargestellt werden zu können.⁶ In der aus dem mittleren Reich überlieferten Lehre des Amenemhet heißt es aus königlichem Munde: «Ich war einer, der Getreide schuf, ein Liebling des Korngottes». ⁷ Und Amenophis III. verkündet stolz, er «leite die A. im Gottestempel». ⁸

Mit dem Untergang des alten Reiches und nach einer Phase sozialer Unruhen zeigt sich das ursprünglich einheitliche A.verständnis deutlich gewandelt. Es kommt darin zum Ausdruck, dass insbes. abhängige A. von Hand zunehmend mit einem Begriff bezeichnet wird (*baku*), in dem als Nebensinn Dienst und Fron mitschwingen.⁹ Das verdeutlicht die Rede des Ipu. In ihr führt ein Mitglied der herrschenden Klassen Beschwerde über die Umwälzungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Zwar schimmert in ihr der Verlust einer übergreifenden A.auffassung noch durch, wenn sie klagt, dass die «Erbauer von Pyramiden» zu «Ackerbauern» geworden wären. Doch sie gibt auch ihren unverhohlenen ideologischen Charakter preis, indem sie den Verlust an Reichtum und Macht mit dem Niedergang einer ebenso geschichteten wie verbindlichen Ordnung der A. verknüpft und lamentiert: «Sehet [...] die Edlen in den Zwangsarbeitshäusern», «ein vornehmer Herr [...] muss jetzt selber Aufträge besorgen». ¹⁰ In der Lehre des Cheti zeigen sich schließlich *Handa.* und *Kopfa.*, die gleichzeitig ein Herrschaftsverhältnis vermitteln, gründlich geschieden. Der Verfasser diskriminiert eine Vielzahl von körperlichen A., denen gegenüber er betont: «Siehe, es gibt keinen Beruf, in dem einem nicht befohlen wird, außer dem des Schreibers; er ist es, der (selbst) befiehlt». ¹¹

Dass die pejorative Beschreibung bäuerlicher und handwerklicher Tätigkeiten nicht der negativen Aufladung ihrer Gegenstände, sondern dem dramatisch angewachsenen sozialen Gefälle geschuldet war, zeigte sich daran, dass sie unter anderen sozialen Umständen als Zeitvertreib der oberen Schichten dienen konnten. So sind etwa in den ägyptischen Liebesliedern ländliche Travestien offenbar umso beliebter, je größer die Distanzierung vom Landleben wird. Die Liebenden besingen einander als Bauern und Hirten, als Gärtnerin und Vogelfängerin. ¹² Auf der Jagd wird ländlichen Tätigkeiten auch praktisch nachgegangen. Die Männer der oberen Klassen sind nicht selten mit der ganzen Familie in den Papyrusstümpfen beim Fischfang oder Vogelfang zu sehen. ¹³ Dem-

gegenüber ist ihre Tätigkeit für die ländlichen A. zum Habitus geworden. Sie hüten, pflügen und fischen nicht, sondern sind Hirten, Bauern oder Fischer. Das meint neben der einseitigen Ausschließlichkeit ihrer A. auch deren miserable Entlohnung, die davon bestimmten Lebensbedingungen mit ihren elenden Wohnverhältnissen, der mangelhaften Ernährung, den zahlreichen Krankheiten. Darüber hinaus wird ihr sozialer Charakter durch ihre untergeordnete und abhängige Lage geprägt, die A. zur Fron werden lässt.

Den Verdacht, dass die Differenzierung des A.verständnisses letztlich dem sozialen Gefälle zwischen weisungsgebundener und bestimmender Tätigkeit entspringt, nährt auch das paradoxe Zusammentreffen von gemalten und figürlichen Grabdekorationen, die sowohl den Toten bei der A. zeigen als auch A. von ihm fernhalten sollen. Nach dem Verfall des alten Reiches tauchen als Grabbeilagen ›Uschebti‹ genannte Figuren auf, die als Abbilder der Toten gedacht sind. Zunächst wohl dazu bestimmt, bei einer Zerstörung der Mumie deren Platz auszufüllen, spielen sie schon bald eine allgemeine Stellvertreterrolle. Sie ist auch in die Sprüche des Totenbuches eingegangen: «O Uschebti, wenn ich verpflichtet werde, irgendeine A. zu leisten, die dort im Totenreich geleistet wird – wenn nämlich ein Mann dort zu seiner (A.)leistung verurteilt wird – dann verpflichte dich (zu) dem, was dort getan wird, um die Felder zu bestellen und die Ufer zu bewässern [...]. ›Ich will es tun, hier bin ich‹ sollst du sagen».¹⁴

Solcher Teil der Grabsausstattung hindert nicht, dass zu ihr auch Darstellungen des Toten bei der A. gehören. Uschebti und A.bild schließen einander nicht aus. Das eine soll fremden Ansprüchen auf die eigene Arbeitsleistung nachkommen und damit Zwangsa. abwenden. Das andere malt, wenn auch eingebettet in ein religiöses Programm, die Akzeptanz notwendiger A. für ein auskömmliches jenseitiges Leben. Notwendigkeit und ↑Zwang sind nicht identisch. Die eine liegt in den natürlichen Bedingungen der Reproduktion. Der andere entspringt sozialen Verhältnissen herrschaftlicher Fremdbestimmung der A.

Das A.verständnis der alten Ägypter zeigt so insgesamt eine Entwicklung von relativer Einheitlichkeit zu wachsender Ambivalenz. Wo dem sozialen Sinn nach alle arbeiten, kann das kurze Zeitalter der Pyramiden eine entsprechend allgemeine Vorstellung von der A. ausbilden. Sie gestaltet sich mit der wachsenden Differenzierung der Gesellschaft widersprüchlich. Weil die planenden, verwaltenden und überwachenden Elemente der Herrschaft zusehends professionalisiert und Aufgabe einer neuen sozialen

Schicht werden, setzt diese sich auch begrifflich von ihr unterstellten Tätigkeiten ab. Systematisch daran orientiert, sozialen Zwang ausüben zu können oder ihm unterworfen zu sein, machen sich die ambivalenten A.vorstellungen gleichzeitig an der konkreten Ausprägung der A. fest, so dass unselbständige *Handa.* zum sozialen Stigma gerät, dem gegenüber sich an der Herrschaft teilhabende oder sie vermittelnde *Kopfa.* als auserwählt fühlen darf.

2.2 Antike und Mittelalter

Ganz in diesem Sinne lässt in der Morgendämmerung der abendländischen Philosophie Hesiod anklingen, dass der zwiespältige Charakter der A. ihrer durch Herrschaft geprägten Verfassung geschuldet ist. Er versucht, dem mit der Zweiteilung der Eris Ausdruck zu geben. In der *Theogonie* noch ganz Göttin des Zwistes und des Leids¹⁵, zerfällt sie in *Werke und Tage* in eine verderbliche Eris, die Hader und Krieg sät, und in eine lobenswerte Eris, die zu Fleiß und Eifer anspornt.¹⁶ Streit und Wettstreit aber rechnen beide zur A. (*ergon*) der Menschen. Sie teilt sich in die gerechten A. der Demeter und die frevelhaften A. des Ares.¹⁷ Vor diesem Hintergrund entwirft Hesiod ein Vademecum tugendhaften Lebens, in dem der A. zentraler Stellenwert zukommt. Sie ist den Menschen von den Göttern bestimmt¹⁸ und begründet einen allseitigen Lebenszusammenhang, dessen Wortfeld neben Landa., Krieg und Seefahrt auch die Liebe (A. der Aphrodite) und selbst noch die Faulheit (*aergia*) umfasst.¹⁹ Mit Freude und zur rechten Zeit getan²⁰, vermittelt A. materielles Auskommen und soziale Anerkennung.²¹

Die fortschreitende Entfaltung der Klassengesellschaft führt zur sozialen Differenzierung des A.verständnisses der griech. Antike.²² Es wird nicht etwa dadurch geprägt, dass die herrschenden Klassen die Mühe gescheut hätten. Von den Philosophen als Leitern seiner idealen Stadt verlangt Platon geradezu, sie müssten müheliebig (*philoponos*) sein.²³ Auch andere anstrengende A. wird nicht rundweg abgetan. Xenophon lässt keinen Zweifel daran, dass es vernünftiger sei, in der Not zu arbeiten, als nichts zu tun.²⁴ Auch rechnet er Mühe generell zu den Bedingungen gelungenen Handelns. Derjenige, «welcher freiwillig etwas auf sich nimmt», freue sich «wegen der guten Hoffnung, welche die Anstrengungen hervorrufen». Außerdem seien «[m]ühelose Arbeit und sofortige Genüsse [...] nicht imstande, dem Körper Wohlbefinden zu verschaffen».²⁵

Auch Aristoteles erlaubt, gelegentlich selbst Hand anzulegen. Die dafür erforderlichen Bedingungen fügt er allerdings nachdrücklich hinzu: «Denn manches kann man für sich selbst oder seine Freunde

oder um der Tugend willen tun, ohne dass es für einen freien Mann unschicklich wäre; wenn man aber ganz dasselbe für andere tut, wird man häufig als jemand gelten, der Tagelöhner- und Sklavenarbeit verrichtet». ²⁶ Schon der klassischen griech. Philosophie erscheint die vergesellschaftete A. derart mit Herrschaft verknüpft, dass sie ihr gegenüber nicht nur auf eine autarke Lebensform sinnt, sondern jede äußere Zweckbestimmung als Einschränkung freien Handelns betrachtet. Sie gibt deswegen zwar den Begriff der A. nicht preis. Er wird jedoch unterschiedlich konnotiert und dadurch inhaltlich widersprüchlich.

Auf der Suche nach dem Weg zur ↑Glückseligkeit fragt Aristoteles nach der A. (*ergon*) des Menschen. ²⁷ Die aber trennt er von allen Tätigkeiten, die auf ein Ziel außerhalb ihrer selbst gerichtet sind. Die A. des Menschen bedürfe der Unabhängigkeit, der ↑Selbstbestimmung und der Muße. Deswegen sei jede Form der Lohnarbeit banausisch, weil ihr Tun von anderen bestimmt werde – was nicht heißt, dass man etwas nicht «aus Not zum eigenen Gebrauch» machen dürfe: «denn hier tritt der Fall nicht [...] ein, dass man bald Herr und bald Diener ist». ²⁸ Daher würde auch die A. der ↑Politik nicht die höchste Stufe der ↑Tugend erreichen. Denn in ihr sei man von der Zustimmung der Mitbürger abhängig. ²⁹ Somit könne, «wer [...] jenen Genuss sucht, den der Mensch rein aus sich selber schöpft, [...] das Mittel nirgends anders finden als in der Philosophie, denn alle anderen Genüsse bedürfen der Beihilfe anderer Menschen». ³⁰

Um dieser Differenz Ausdruck zu verleihen, verbindet Aristoteles den Begriff der A. mit zwei bedeutsamen Unterscheidungen, die seine kategoriale Aufspaltung vorbereiten. ³¹ A. kann ein Tun sein, welches äußeren ↑Zwecken dient (↑*poiesis*) oder seinen Zweck im Vollzug des Handelns selbst hat (*praxis*) und sie kann mit Muße (*scholē*) oder Ruhelosigkeit (*ascholia*) getan werden. Philosophie als wahre A. des Menschen liegt in den Bereichen der ↑Praxis und der Muße. Es macht die Schmach dieser Begriffsbildung aus, dass sie solches Tun als Freiheit weniger fasst, die nur auf der Abhängigkeit vieler gedeihen könne. Bei Aristoteles mündet sie in die bis heute rezente herrschaftliche Aufteilung der Menschen nach Geschlecht, Klasse und Kultur. Frauen, Lohnabhängigen und Sklaven bleibe die A. des Menschen verschlossen.

Die Überlieferung der antiken A.auffassung ins europäische Mittelalter in röm. und jüdisch-christlicher Prägung ist ambivalent. Sie enthält die Vorstellung machtvoller A., deren «*labor omnia vincit*» ³² sich von der Landarbeit (*labor rusticus*) bis zur Kriegsarbeit

(*labor militaris*) erstreckt und A. geradezu als Grundlage imperialer Machtentfaltung versteht: «[c]ogitate quantis laboribus fundatum imperium». ³³ Sie transportiert aber auch den Bedeutungsverlust insbes. der politischen A. (*labor publicus*) nach dem Ende der Republik, der auf eigene Vervollkommnung zielende Aktivitäten entgegengesetzt werden. ³⁴

Das Christentum verstärkt diese Zwiespältigkeit. ³⁵ Sein tätiger Gott, der den Menschen als Arbeiter in der Garten Eden setzt ³⁶ und selbst als Sohn eines Handwerkers Fleisch wird ³⁷, vermittelt eine positive Wertung der A. Gleichzeitig wird diese aber durch die Verfluchung des Ackers ³⁸ mit dem Odium von Strafe und Buße behaftet. In dieser Verquickung predigen sie die Kirchenväter und geht ihr Verständnis in die klösterlichen Lebensregeln ein. ³⁹

Das Mittelalter fasst den Begriff der A. entsprechend so ambivalent, dass er als «polysematisch» bezeichnet worden ist. ⁴⁰ Im organischen Modell der drei Ordnungen ist A. als notwendig anerkannt, wird aber mit der Einteilung der gesellschaftlichen Individuen in *oratores*, *bellatores* und *laboratores* kategorial vervielfältigt. Mit der Entwicklung der Kirche zum ideologischen Zentrum des Feudalismus findet dieser Prozess in der Aufteilung des Lebens in *vita activa* und *vita contemplativa* ⁴¹ theoretischen Ausdruck. In ihr wird A. gleichzeitig positiv gewertet und unter Kuratel gestellt. ⁴² Das darin enthaltene Moment der Herrschaft bringt das Väterbuch auch sprachlich zum Ausdruck: «mich duncket daz Maria | Marten ouch bedurfe wol, | ob man zu tugenden wahren sol. | Maria die hât vrîheit | so hât Martha arbeit. | Daz jene hât ein vrî leben, | daz will ir Got durch diese geben». ⁴³

Dieses Konzept gerät jedoch unter zunehmenden sozialen, politischen und ideologischen Druck. Das Städtebürgertum verbindet A. mit Reichtum, Ansehen und ↑Glück. ⁴⁴ Die unteren Klassen behaupten, «de stât van den arbeiders» sei der erste Stand, «borgerie und kôplude», «de geistliken» und «de vorsten» verdankten ihm ihre Existenz. ⁴⁵ Am Ausgang des Mittelalters steht schließlich ein A.verständnis, das zwar begrifflich verallgemeinert, dabei aber in sich widersprüchlich ist. Weltlich wird die A. zur Allmacht erhoben. Geistlich wird alle A. zu bußfertigen Gottesdienst erklärt. In beiden Fällen erklingt ein Hohelied der A. Einerseits freilich betont sein Refrain die schöpferischen Fähigkeiten der Menschen: «Dann nicht ist also schwer und scharff, | Das nicht die arbeit underwarff, | Nichts mag kaum sein so ungelegen | Welchs nicht die A. bring zuwegen». ⁴⁶ Andererseits hingegen wird der Zwangscharakter der A. mit Demut und Gehorsam harmonisiert: «Erbeyten mus man, aber das ist umb sonst, wo die erbeyt alley-

ne ist und sich meynet selbst zu erneeren. Sie thuts nicht, Gott mus es thun [...] Erbeyten gepuert dyr, aber erneeren und haushalten gehoeret Gott alleyn zu». ⁴⁷ In der Ambivalenz, mit der A. zur schöpferischen Kraft erklärt und ihr Erfolg von ihrem Vollzug abgetrennt wird, ist der moderne A.begriff vorbereitet. In Luthers Maxime «arbeytte nicht aus noth, ßunder aus Gottes gepot» ⁴⁸ ist seine auf die schrankenlose Akkumulation der A.produkte ausgerichtete Entgrenzung bereits enthalten. Sie weist nicht nur an, ohne ↑Sorge zu arbeiten, sondern auch: über das Notwendige hinaus.

2.3 *Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft*

In der ↑bürgerlichen Gesellschaft wird A. als entfremdeter Prozess der Selbstentwicklung verstanden. ⁴⁹ Die Ausprägung ihres Begriffes erfolgt in Etappen. Am Anfang steht die naive Konstitution des bürgerlichen ↑Subjekts bei Locke. Rousseau und Smith problematisieren dessen Konzept und fassen A. als dialektische Entwicklung, wobei sie je unterschiedlich deren Kosten oder Erträge betonen. Kant systematisiert diese Auffassung und versucht, das in ihr enthaltene Moment sozialer Herrschaft zu entschärfen und in das Modell der Selbstbeherrschung zu überführen. Hegel enthüllt die damit verbundene Camouflage als Kampf zwischen Herrn und Knecht, verzichtet aber auf die Kritik seiner herrschaftlichen Verfassung. In deren Kritik durch Marx wird ein Verständnis von A. angedeutet, das herrschaftsfreie Vergesellschaftung und Entwicklung zu denken erlaubt.

Locke, der sein Nachdenken im übrigen als *workmanship of the mind* und *labour of thought* ⁵⁰ versteht, repräsentiert die heroische Phase der Entwicklung des modernen Begriffs der A. Das in ihm enthaltene Moment der Herrschaft wird daher gleich mehrfach offen angesprochen. Seinem ↑Gesellschaftsvertrag, der, wie er mehrfach nachdrücklich betont, in erster Linie der Sicherung des durch A. erworbenen ↑Eigentums bezweckt ⁵¹, sind ein Geschlechtervertrag, ein Klassenvertrag und ein Rassenvertrag eingeschrieben. ⁵²

Ihre auf A. bezogenen Überlegungen basieren auf einer Anthropologie der Faulheit. Die schon in der Antike aus dem Bereich sozialen Zwanges in die Sphäre naturbedingter äußerer Zwecke verschobene Notwendigkeit zur A., die im Mittelalter im Bild der Stände und der kategorialen Verbindung materieller Reproduktion und A. fortgeschrieben wird, ist zu einem natürlichen Kennzeichen der Menschen geworden. Sie arbeiteten demnach lediglich, wenn ihnen Gegenstände des Genusses fehlten, so «dass das Unbehagen die wichtigste Triebfeder

des menschlichen Fleißes und der menschlichen Arbeit ist». ⁵³

Ferner wird A. als Besitzergreifung in unmittelbarer Verbindung mit Eigentum verstanden. Das Recht des Menschen an der eigenen Person interpretiert Locke so, dass es «[t]he Labour of his Body, and the Work of his Hands» ⁵⁴ einschließt. A. bedeute Vermischung ihres Gegenstands mit eigener Energie und begründe damit das Recht auf ihre Produkte. In dieser Form entspringe sie ebenso der Natur des Menschen wie der Vorsehung und vermittele neben Eigentum auch Herrschaft: «Gottes Gebot und seine Bedürfnisse zwangen ihn, zu arbeiten. Worauf immer er seine Arbeit richtete, war sein Eigentum [...] So erkennen wir, dass die Unterwerfung oder Kultivierung der Erde und die Ausübung von Herrschaft [dominion] eng miteinander verbunden sind». ⁵⁵ *Dominion* ist dabei nicht nur ein juristischer Begriff, sondern schließt ein soziales Verhältnis ein. Es meint tatsächlich den «Master of a Family with all these subordinate Relations of Wife, Children, Servants and Slaves». ⁵⁶ Ungerührt kann Locke deswegen schlussfolgern: «Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen, und das Erz, das ich [...] gegraben, [...] werden [...] mein Eigentum. Es war meine Arbeit, die [...] mein Eigentum an ihnen bestimmt hat». ⁵⁷ Die eigene A. wird hier doppelt als Herrschaftsverhältnis begriffen: Sie ist Unterwerfung der Natur und Verfügung über fremde A.kraft.

Schließlich schlägt sich das Moment der Herrschaft auch sprachlich nieder. Selbstverständlich sieht auch Locke einen großen Teil der A. mit Mühen, *pain, toil and sweat* ⁵⁸ verbunden, die eines *gentleman* unwürdig sind. Sein allgemeiner Begriff der A. ist deswegen mit deren überkommenem Verständnis unterlegt. Naturaneignung verlange *labour art and thought* ⁵⁹, mühevoll Anstrengung, kunstvolle Fertigkeiten und planvolles Nachdenken. Diese Differenzierung ist Bestandteil des A.begriffs. Sie macht ihn ebenso äquivok, wie sie seine sprachliche Vielfalt fortbestehen lässt.

Die kategoriale Spannung zwischen Aneignung und Ausbeutung, *labour value* und *labouring poor*, erzwingt die Analyse des im Begriff der A. enthaltenen sozialen Widerspruchs. Sie mündet in die Kategorie der ↑Entfremdung, die von Rousseau bis Marx in verschiedenen Etappen und mit unterschiedlichem Zungenschlag entfaltet wird.

Rousseau erscheint Entfremdung so elementar, dass er sie einerseits mit Vergesellschaftung überhaupt gleichsetzt. Ihre Abwesenheit lässt sich dann nur noch am Modell isolierter Einzelner in einem hypothetischen ↑Naturzustand denken. ⁶⁰ So sehr ihm

aber auch Soziabilität und Herrschaft zusammenfallen⁶¹, nennt er andererseits doch die Bedingungen ihrer Verbindung. Sie lägen im Furor der Distinktion⁶², der sich auf den Erwerb äußerer Merkmale der Differenz richte: «Man tut alles, um sich zu bereichern, aber man will reich sein, um angesehen zu sein».⁶³ Der Modus solchen Bestrebens ist entfremdete A., die Rousseau mit Sisyphus vergleicht⁶⁴ und als A. zum Tode charakterisiert: «Der wilde Mensch und der zivilisierte Mensch sind im Grunde ihres Herzens und in ihren Neigungen derart verschieden, dass das, was das höchste Glück des einen ausmacht, den anderen zur Verzweiflung treiben würde. Der erstere atmet nur Ruhe und Freiheit; er will nur leben und müßig bleiben [...] Der ↑Bürger dagegen, immer aktiv, schwitzt, hetzt und quält sich unablässig, um sich noch mühsamere [*labourieuses*] Beschäftigungen zu suchen; er arbeitet [*travaille*] bis zum Tode [...] Er macht den Großen, die er haßt, und den Reichen, die er verachtet, den Hof [...] Der Wilde lebt in sich selbst, der soziale Mensch weiß, immer außer sich, nur in der Meinung der anderen zu leben; und sozusagen aus ihrem Urteil allein bezieht er das Gefühl seiner eigenen Existenz».⁶⁵

Gegenüber der entfremdeten A. der Distinktion kennt Rousseau indessen auch die beglückende A. der Genügsamkeit: «Solange die Menschen sich [...] nur Arbeiten [*ouvrages*] widmeten, die ein einzelner bewältigen konnte, [...] lebten sie [...] frei [...] und glücklich [...] und fuhren sie fort, untereinander die Süße eines unabhängigen Verkehrs zu genießen. Aber [...] sobald man bemerkte, dass es für einen einzelnen nützlich war, Vorräte für zwei zu haben, verschwand die Gleichheit, das Eigentum kam auf, die Arbeit [*travail*] wurde notwendig und die weiten Wälder verwandelten sich in lachende Felder, die mit dem Schweiß der Menschen getränkt werden mussten und in denen man bald die Sklaverei und das Elend sprießen und mit den Ernten wachsen sah».⁶⁶

Mit der Unterscheidung zwischen *travail* und *ouvrage* wird ersichtlich nicht die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, sondern die herrschaftliche Verfassung der ↑Gesellschaft beklagt.⁶⁷ Doch denunziert Rousseau diese Kritik wieder, indem er die Frau zum geborenen moralischen Wesen erklärt, die naturgemäß dem Zwang der öffentlichen Meinung und der A. für andere unterliege.⁶⁸ Nur unter dem Vorzeichen selbstloser Frauenarbeit gelingt es ihm deswegen, A. als Fest und die Lust zur A. zu denken.⁶⁹

Smith teilt Rousseaus Diagnose der entfremdeten A. Allerdings beklagt er sie nicht, sondern hält sie für notwendig. Das gilt sowohl für ökonomische Aus-

beutung wie für moralische Verdinglichung. Im Unterschied zu Locke weiß Smith nicht nur, dass Eigentum aus fremder A. entsteht. Er spricht diesen Umstand auch offen aus. Die Einkommen der Besitzer des Bodens wie des Kapitals gelten ihm als Abzug vom Ertrag der A.⁷⁰ Dabei erhielten die Reichen, die nicht oder kaum arbeiteten, am meisten, die armen Arbeiter hingegen am wenigsten.⁷¹ Gleichwohl akzeptierten auch sie Reichtum als moralischen Maßstab⁷² und orientierten sich wie die anderen gesellschaftlichen Schichten an ihm. Damit unterliegen die Menschen zwar einer Täuschung, denn dieser Bezugspunkt ist ebenso verdinglicht wie nichtig.⁷³ Doch setzt diese Täuschung gleichzeitig die Energien für den Prozess der ↑Zivilisation frei: «Die Freuden, welche Wohlstand und hoher Rang bieten, drängen sich [...] der Einbildungskraft als etwas Großes und Schönes und Edles auf, dessen Erlangung wohl aller Mühen und Ängste wert ist [...] Und es ist gut, dass die Natur uns in dieser Weise betrügt. Denn diese Täuschung ist es, was den Fleiß der Menschen erweckt und in beständiger Bewegung erhält. Sie ist es, was sie zuerst antreibt, Häuser zu bauen, Städte und staatliche Gemeinwesen zu gründen, alle die Wissenschaften und Künste zu erfinden und auszubilden, die das menschliche Leben veredeln und verschönern, die das Antlitz des Erdballs durchaus verändert haben, die die rauhen Urwälder in angenehme und fruchtbare Ebenen verwandelt und das pfadlose, öde Weltmeer zu einer neuen Quelle von Einkommen und zu der großen Heerstraße des Verkehrs gemacht haben».⁷⁴

Rousseaus lachende Felder und Smiths fruchtbare Ebenen entspringen der Topographie der ↑Aufklärung. Während Rousseau deren herrschaftlichen Charakter beklagt, akzeptiert ihn Smith als Bedingung des Fortschritts. Kant geht entschlossen einen Schritt weiter und erklärt entfremdete A. zur *conditio humana*, denkt A. und Zwang als Einheit⁷⁵ und macht sie in dieser Form zur ↑Pflicht des Menschen, «sich aus der Rohigkeit [...] empor zu arbeiten».⁷⁶ Als Motor dieser Entwicklung gilt Kant die «↑Vernunft». Sie treibe den Menschen an, «die Mühe, die er hasst, dennoch geduldig über sich zu nehmen»⁷⁷, stieße ihn «aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und Zwietracht»⁷⁸ und ließe ihn die «leere Sehnsucht» nach dem «goldenen Zeitalter» überwinden, das doch nur «das Schattenbild [...] eines sorgenfreien in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens»⁷⁹ wäre. Indem er unterstellte, vernünftige Menschen hielten «ein Volk, was [...] bloß genießt», für «überflüssig» und glaubten, «die Welt würde nichts verlieren, wenn [...] otahei-

te unterginge», stellt er den Gegensatz von A. und Faulheit gleichzeitig in den Dienst der diskriminierenden Logik des modernen ↑Rassismus.⁸⁰

Im übrigen ist sich Kant aber selbst bei den Philosophen nicht sicher, dass sie «die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses» zu leisten bereit sind.⁸¹ Vom «Volk» meint er ohnehin zu wissen, es habe eine «Neigung zu genießen und Abneigung, sich darum zu bearbeiten»⁸². Die Selbstbeherrschung des Menschen, d. h. «alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen»⁸³, gilt ihm als durchaus schwieriges Unterfangen. Ja, er rechnet sogar mit einem «gewisse[n] Grad von Misologie, d. i. Hass der Vernunft», durch die man sich «Mühseligkeit auf den Hals gezogen»⁸⁴ habe. Daher flankiert er sein Modell der durch Vernunft erzwungenen A. der Selbstentwicklung mit der von ihm als durchaus vulgär betrachteten A. der Distinktion, die den Menschen «dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitmenschen zu verschaffen».⁸⁵ Spätestens seine «missgünstig wetteifernde Eitelkeit» und «Begierde zum Haben» und «zum Herrschen» brächten ihn dazu, «sich in Arbeit und Mühseligkeit [zu] stürzen».⁸⁶

Hegel nennt Rousseaus Anklage, Smiths Legitimation und Kants Verinnerlichung der entfremdeten A. beim Namen und bringt sie in der Legende von Herr und Knecht⁸⁷ auf den Begriff. Auch wenn er den in der Konzeption der brav ihren unterschiedlichen Tätigkeiten nachgehenden Ständen⁸⁸ wieder verrät, ist die Einsicht, dass die A. des Knechtes «den Anfang der Weisheit»⁸⁹ mache und «das arbeitende Bewusstsein»⁹⁰ den Weg der Selbsterkenntnis beschreite, nicht mehr aus der Welt zu schaffen. A. wird, wenn auch idealistisch verbrämt, in einer «Realanalyse gesellschaftlicher Entwicklung»⁹¹ als Konstitutionsprozess der ↑Menschheit beschrieben, der materielle Produktion, gesellschaftliche Beziehungen und intellektuelle Reflexion gleichzeitig vermittelt und differenziert.

Wenn Marx anschließend A. als «das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung»⁹² bezeichnet, besteht er nachdrücklich auf dem sozialen Charakter dieses Prozesses. Seine Entfremdung resultiere nicht aus seinem Gegenstandsbezug, welcher vielmehr als Ausdruck der produktiven «Lebenstätigkeit» der Menschen im Stoffwechsel mit der Natur⁹³ gilt, sondern sei seiner herrschaftlichen Verfassung geschuldet. Deren Kritik mündet in die These von der «Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit», die einerseits als allseitige Vergegenständlichung, Herstellung «[p]hysisch[er]» wie «geis-

tige[r] Lebensmittel» und allseitige Aneignung, sinnlich wie intellektuell, gedacht wird,⁹⁴ und an der andererseits ihr durch die herrschaftliche Prägung dieser Beziehungen bedingter Doppelcharakter betont wird, den Marx für «das ganze Geheimnis der kritischen Auffassung» hielt.⁹⁵

Weil dieses Konzept sprachlich uneinheitlich vorgebracht und mit der Konzentration auf die Kritik der politischen ↑Ökonomie nur eingeschränkt entfaltet und nicht immer klar formuliert wird⁹⁶, hat es späteren ökonomistischen Verkürzungen Vorschub geleistet. Doch ist seine Vorstellung der «Arbeit» als «Betätigung der Freiheit»⁹⁷ nicht aufgegeben worden. Zwar enthält sie auch herrschaftliche Elemente, die etwa im Begriff der Industrie⁹⁸ oder dem stadialen Modell der ↑Geschichte als «progressive» Folge von «Gesellschaftsformation[en]»⁹⁹ Ausdruck finden. Allerdings wird der Bereich der Notwendigkeit hierbei nicht nur historisch gefasst, sondern mit seiner Entzifferung als Klassenherrschaft auch der Möglichkeit radikaler Kritik überantwortet. Ihre sozialphilosophischen Ansatzpunkte liegen in der Analyse der Entfremdung als herrschaftlicher Verfassung und Differenzierung der A.¹⁰⁰, finden sich in der Entzifferung des Warenfetischismus und des Geldes als der verdinglichten Gewalt toter A. über die lebendige¹⁰¹ und lassen sich der umfassenden Konzeption des A.verständnisses entnehmen, das die Produktion von Lebensmitteln ebenso umfasst wie die von ↑Bedürfnissen, sozialen Beziehungen, Bewusstsein und Sprache.¹⁰²

Eine vergleichbare Intensität und Komplexität hat die philosophische Reflexion des Themas A. seitdem nicht wieder erreicht. Ontologisierungen haben die soziale Dimension des A.begriffs vernachlässigt¹⁰³, Differenzierungsversuche von A. und Handeln haben ihn eindimensional vereinfacht.¹⁰⁴ Seine durch fortschreitende Ökonomisierung geprägte Aura hat sowohl zu Debatten über das Ende der A.gesellschaft Anlass gegeben¹⁰⁵ als auch die Überdehnung des A.konzepts bis hin zur Bioproduktion befördert.¹⁰⁶ Seit Aristoteles die Kritik der herrschaftlichen Verfassung der A. durch die kategoriale Vervielfältigung des A.begriffs zu ersetzen versuchte, hat das abendländische Denken solche kategoriale Ambiguität protegiert. Marx hat mit der Vorstellung vom Doppelcharakter der A. das die Geschichte des A.begriffs durchziehende Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit als Ausbeutungsverhältnis entziffert und die dadurch bedingte Prägung unterschiedlicher sozialer Charaktere diskutiert. Hinter dieses Wissen kann die Diskussion des Themas A. nicht zurückfallen, ohne Schaden zu nehmen.

- Ahrweiler, G., 1976, Hegels Gesellschaftslehre, Darmstadt/Neuwied. – Alberti, L. B., 1986, Vom Hauswesen (Della Famiglia), München. – Altenmüller, H., 1967, Darstellungen der Jagd im alten Ägypten, Hamburg/Berlin. – Arendt, H., 1981, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich. – Aristoteles, 1972, Die Nikomachische Ethik, hg. O. Gigon, München. – Aristoteles, 1994, Politik, hg. W. Kullmann, Reinbek bei Hamburg. – Asholt, W., Fähnders, W. (Hg.), 1991, Arbeit und Müßiggang 1789–1914, Fft./M. – Bienert, W., 1954, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, Stuttgart. – Brocker, M., 1992, Arbeit und Eigentum, Darmstadt. – Bruck, S., 1993, Labor in Vergils Aeneis, Fft./M./NY. – Brunner, H., 1944, Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf, Glückstadt/Hamburg. – Cicero, 1937, In Catilinam I – IV. In: Cicero in 28 Vol., hg. L. E. Lord, Bd. 10, London/Cambridge (MA). – Conze, W., 1979, Arbeit. In: GGB, Bd. 1, Stuttgart. – Die Weisheitsbücher der Ägypter, 1991, hg. H. Brunner, Zürich/München. – Dormeyer, D. (Hg.), 2006, Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum, Berlin/Münster. – Duby, G., 1986, Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Fft./M. – Ebert, Th., 1976, Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles. In: Zschr. f. philos. Forsch., 30, 1. – Eggebrecht, A., 1980, Die frühen Hochkulturen: Das alte Ägypten. In: ders. u. a., Geschichte der Arbeit, Köln. – Fischart, J., 1901, Das glückhafte Schiff von Zürich (1577), hg. v. G. Baesecke, Halle. – Geist, H., 1931, Arbeit. Die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther. In: Luther-Jb., 13. – Genesis, Das Buch Genesis. In: Neue Jerusalem Bibel, Freiburg 1985. – Gigon, O., 1985, Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik. In: J. Wiesner (Hg.), Aristoteles. Werk und Wirkung, Bd. 1, Berlin/NY. – Gorz, A., 1989, Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, Berlin. – Gurjewitsch, A. J., 1982, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München. – Gutgesell, M., 1989, Arbeiter und Pharaonen. Wirtschafts- und Sozialgeschichte im alten Ägypten, Hildesheim. – Habermas, J., 1981, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Fft./M. – Hardt, M./A. Negri, 2000, Empire, Cambridge (MA). – Haug, F., 1994, Arbeit. In: dies. u. a. (Hg.), HKWM, Bd. 1, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1952, Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1968, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. K. Löwith/M. Riedel, Hegel SA, Bd. 2, Fft./M. – Hegel, G. W. F., 1975, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), hg. F. Nicolini, O. Pöggeler, Hamburg. – Helck, W., 1975, Wirtschaftsgeschichte des alten Ägypten im 3. u. 2. Jahrtausend v. Chr., Leiden/Köln. – Hermann, A., 1959, Altägyptische Liebesdichtung, Wiesbaden. – Hesiod, 1994, Theogonie. In: ders., WW, hg. L. u. K. Hallof, Berlin/Weimar. – Hesiod, 1996, Werke und Tage, hg. O. Schönberger, Stuttgart. – Hoven, B. van den, 1996, Work in Ancient and Medieval Thought, Amsterdam. – Hund, W. D., 1990, Stichwort: Arbeit, Heilbronn. – Hund, W. D., 1992, Arbeit sans phrase. Anmerkungen zum Arbeitsbegriff der Kritik der politischen Ökonomie. In: Dialektik 1992, 3. – Kant, I., 1923, Entwurf zu dem Colleg über Anthropologie. In: Kant's gesammelte Schriften, Bd. 15, hg. Königl. Preuß. Akad. d. Wissenschaft., Berlin. – Kant, I., 1968, WW in 10 Bde., hg. W. Weischedel, Darmstadt. – Kant, I., 1968a, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, WW Bd. 5. – Kant, I., 1968b, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WW Bd. 6. – Kant, I., 1968c, Die Metaphysik der Sitten, WW Bd. 7. – Kant, I., 1968d, Der Streit der Fakultäten, WW Bd. 9. – Kant, I., 1968e, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, WW Bd. 9. – Kant, I., 1968f, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, WW Bd. 9. – Kant, I., 1968g, Über Pädagogik, WW Bd. 10. – Langerbeck, H., 1963, Die Vorstellung vom Schlaraffenland in der alten attischen Komödie. In: Zschr. f. Volkskunde, 59. – Lau, D., 1975, Der lat. Begriff Labor, München. – Le Goff, J., 1987, Für ein anderes Mittelalter, Weingarten. – Lexikon der Ägyptologie, 1975, hg. W. Helck/E. Otto, Bd. 1, Wiesbaden. – Locke, J., 1936, An Early Draft of John Locke's Essay together with Excerpts from his J. s., hg. v. R. J. Aaron/J. Gibb, Oxford. – Locke, J., 1970, Two Treatises of Government, hg. P. Laslett, Cambridge (dt. Zwei Abhandlungen über die Regierung, hg. W. Euchner, Fft./M. 1977). – Locke, J., 1975, An Essay concerning Human Understanding, hg. P. H. Nidditch, Oxford (dt.: Über den menschlichen Verstand, 2 Bde., Berlin 1962). – Lukács, G., 1973, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit, Darmstadt/Neuwied. – Luther, M., 1899, Martinus Luther Allen liebt freunden ynn christo zu Rigen und ynn Liffland. In: ders., WW, Bd. 15, Weimar. – Luther, M., 1904, Predigt am 5. Sonntag nach Trinitatis (1529). In: ders., WW, Bd. 29, Weimar. – Macpherson, C. B., 1967, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Fft./M. – Markus, Das Evangelium nach Markus. In: Neue Jerusalem Bibel, Freiburg 1985. – Marx, K., 1962, Das Kapital, Bd. 1. In: MEW, Bd. 23, Berlin. – Marx, K., 1965, Brief an F. Engels v. 8. 1. 1868. In: MEW, Bd. 32, Berlin. – Marx, K., 1968, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW, Bd. 40 (= Erg. Bd. 1), Berlin. – Marx, K., 1969, Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW, Bd. 13, Berlin. – Marx, K., 1983, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW, Bd. 42, Berlin. – Marx, K./F. Engels, 1962, Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, Berlin. – Meier, Ch., 2003, Griechische Arbeitsauffassungen in archaischer und klassischer Zeit. In: M. Bierwisch (Hg.), Die Rolle der Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen. Berlin. – Mills, Ch., 1997, The Racial Contract, Ithaca. – Otto, D., 1993, Definition, Darstellung und Bewertung von Arbeit und Tätigkeit in den deutschen Epen des hohen Mittelalters. Fft./M. – Pateman, C., 1988, The Sexual Contract, Stanford. – Platon, 1995/8, Politeia. In: ders., SW, hg. W. F. Otto u. a., Bd. 3, Reinbek. – Postel, V. (Hg.), 2006, Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, Berlin. – Reineke de Vos, 1867, nach der ältesten Ausg. (Lübeck 1498), hg. v. A. Lübben, Oldenburg. – Richter, D., 1989, Schlaraffenland, Fft./M. – Riedel, M., 1973, Arbeit. In: HbPhG, Bd. 1, München. – Roche, T. D., 1988, Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics 1: Reconsidering the Intellectualist Interpretation. In: J. of the Hist. of Philos., 26, 2. – Rousseau, J.-J., 1977, Politische Fragmente. In: ders., Politische Schr., Bd. 1, Paderborn. – Rousseau, J.-J., 1978, Julie oder Die neue Héloïse, München. – Rousseau, J.-J., 1981, Emil oder Über die Erziehung, Paderborn. – Rousseau, J.-J., 1984, Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, hg. H. Meier, Paderborn. – Sartre, J.-P., 1964, Marxismus und Existenzialismus, Reinbek bei Hamburg. – Schade-Busch, M., 1992, Zur Königsideologie Amenophis' III., Hildesheim. – Schlögl, H./M. Sguaitamatti, 1977, Arbeiter des Jenseits. Ägyptische Totenfiguren (Uschebti), Zürich. – Smith, A., 1977, Theorie der ethischen Gefühle, hg. W. Eckstein, Hamburg. – Smith, A., 1978 a, Early Draft of Part of The Wealth of Nations. In: ders., Lectures on Jurisprudence, hg. R. L. Meek/D. D. Raphael/P. G. Stein, Oxford. – Smith, A., 1978 b, Der Wohlstand der Nationen, hg. H. C. Recktenwald, München. – Spiegel, J., 1950, Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten, Heidelberg. – Stahleder, H., 1972, Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft, München. – Thomas von Aquin, 1940 ff., Summa theologica, Heidelberg u. a. und Graz u. a., Bde. 11, 20, 23, 24. – Vergil, 1935, Georgicon. In: Vergil in 2

Vol., hg. H. Rushton Fairclough, Bd. 1, London/Cambridge (MA). – Vernant, J.-P., 1973, Arbeit und Natur in der griech. Antike. In: K. Eder (Hg.), Seminar: Die Entstehung von Klasesengesellschaften, Fft./M. – Welskopf, E. Ch., 1962, Probleme der Muße im alten Hellas, Berlin. – Xenophon, 1985, Erinnerungen an Sokrates, hg. R. Preiswerk, Stuttgart.

¹ Vgl. Hund 1990, 24. (Im Folgenden wird jeweils ohne evtl. Hervorh. d. Orig. zit.; alle Kursivierungen stammen v. Verf.). – ² Vgl. Langerbeck 1963; Richter 1989. – ³ Vgl. Asholt/Fähnders 1991. – ⁴ Vgl. Eggebrecht 1980; Gutgesell 1989; Helck 1975. – ⁵ Lex. d. Ägyptologie 1975, 370. – ⁶ Vgl. Eggebrecht 1980, 34. – ⁷ Die Weisheitsbücher der Ägypter 1991, 176. – ⁸ Zit. n. Schade-Busch 1992, 293. – ⁹ Lex. d. Ägyptologie 1975, 370. – ¹⁰ Zit. n. Spiegel 1950, 9 f., 23 f., 37. – ¹¹ Zit. n. Brunner 1944, S. 22 ff. – ¹² Vgl. Hermann 1959, 119 ff. – ¹³ Vgl. Altenmüller 1967, 16 ff. – ¹⁴ Zit. n. Schlögel/Squaitamatti 1977, 8. – ¹⁵ Hesiod 1994, 225 ff. – ¹⁶ Hesiod 1996, 11 ff. – ¹⁷ Ebd. 230, 392 u. 237, 145 f. – ¹⁸ Ebd., 397. – ¹⁹ Ebd., 520 u. 297 ff. – ²⁰ Ebd., 305 u. 421, 693. – ²¹ Ebd., 312. – ²² Vgl. Dormeyer 2006; v. d. Hoven 1996; Meier 2003; Riedel 1973; Vernant 1973, Welskopf 1962. – ²³ Platon 1958, 535 c. – ²⁴ Xenophon 1985, 2.7. – ²⁵ Ebd., 2.1, 18 u. 20. – ²⁶ Aristoteles 1994, 1337 b, 15 ff. – ²⁷ Aristoteles 1972, 1097 b 20 ff. – ²⁸ Aristoteles 1995, 1277 b 1 ff. – ²⁹ Aristoteles 1972, 1177 b 5 ff. – ³⁰ Aristoteles 1995, 1267 a 10 ff. – ³¹ Vgl. Ebert 1976; Gignon 1985; Roche 1988. – ³² Vergil 1935, 144; vgl. Bruck 1993. – ³³ Cicero 1937, 19. – ³⁴ Vgl. Lau 1975, 145 ff. – ³⁵ Vgl. Bienert 1974. – ³⁶ Genesis 2, 15. – ³⁷ Markus 6, 3. – ³⁸ Genesis 3, 17. – ³⁹ Vgl. Le Goff 1987. – ⁴⁰ Otto 1993, 88 ff.; vgl. Gurjewitsch 1982; Postel 2006; Stahleder 1972; DUBY 1986. – ⁴¹ Thomas von Aquin, 1940 ff., 2.2, q.179.2. – ⁴² Ebd., 2.2, q.187.3 u. q.182.1. – ⁴³ Zit. n. Geist 1931, 95. – ⁴⁴ Alberti 1956, v. a. 165 ff. – ⁴⁵ Reineke de Vos 1867, IVf. – ⁴⁶ Fischart 1901, 41 ff. – ⁴⁷ Luther 1899, 366, 15 ff. – ⁴⁸ Luther 1904, 442, 33. – ⁴⁹ Vgl. Conze 1979, 167 ff.; Hund 1990, 45 ff. – ⁵⁰ Locke 1975, 3.5, 14 u. 4.3, 6. – ⁵¹ Locke 1970, §§ 124, 134, 138, 222. – ⁵² Vgl. Brocker 1992; Macpherson 1967; Mills 1997; Pateman 1988. – ⁵³ Locke 1975, 2.20, 6. – ⁵⁴ Locke 1970, § 27. – ⁵⁵ Ebd., § 35. – ⁵⁶ Ebd., § 86. – ⁵⁷ Ebd., § 28. – ⁵⁸ Ebd., § 43. – ⁵⁹ Locke 1936, 84. – ⁶⁰ Rousseau 1984, 47, 71. – ⁶¹ Ebd., 93. – ⁶² Ebd., 256. – ⁶³ Rousseau 1977, 232. – ⁶⁴ Ebd., 233. – ⁶⁵ Rousseau 1984, 267 ff. – ⁶⁶ Ebd., 195 ff. – ⁶⁷ Rousseau 1981, 311. – ⁶⁸ Ebd., 394, 399. – ⁶⁹ Rousseau 1978, 633, 584. – ⁷⁰ Smith 1978 b, 56 f. – ⁷¹ Smith 1978 a, 563 f. – ⁷² Smith 1977, 87 f. – ⁷³ Ebd., 310 ff. – ⁷⁴ Ebd., 315. – ⁷⁵ Kant 1968g, 729. – ⁷⁶ Kant 1968c, 516 f. – ⁷⁷ Kant 1968f, 92. – ⁷⁸ Ebd., 95 f. – ⁷⁹ Ebd., 100 f. – ⁸⁰ Kant 1923, 785. – ⁸¹ Kant 1968a, 379. – ⁸² Kant 1968d, 293. – ⁸³ Kant 1968c, 540. – ⁸⁴ Kant 1968b, 21. – ⁸⁵ Kant 1968e, 38. – ⁸⁶ Ebd., 38 f. – ⁸⁷ Hegel 1952, B IV A. – ⁸⁸ Hegel 1968, §§ 201 ff. – ⁸⁹ Hegel 1975, § 435. – ⁹⁰ Hegel 1952, 149. – ⁹¹ Ahrweiler 1976, 181. – ⁹² Marx 1968, 574. – ⁹³ Ebd., 516. – ⁹⁴ Ebd., 546; 515; 539 ff. – ⁹⁵ Marx 1965, 11. – ⁹⁶ Vgl. Haug 1994; Hund 1992. – ⁹⁷ Marx 1983, 512. – ⁹⁸ Marx 1968, 542 f. – ⁹⁹ Marx 1969, 9. – ¹⁰⁰ Marx 1968, 510 ff. – ¹⁰¹ Marx 1962, 85 ff. – ¹⁰² Marx/Engels 1962, 28 ff. – ¹⁰³ Vgl. Lukács 1973; Sartre 1964. – ¹⁰⁴ Vgl. Arendt 1981; Habermas 1981. – ¹⁰⁵ Vgl. Gorz 1989. – ¹⁰⁶ Vgl. Hardt/Negri 2000.

Wulf D. Hund

Argumentation/Argumentationstheorie – 1 *Zu den Begriffen.* Der Ausdruck «Argumentation» (A.) wird in der Argumentationstheorie (ATH.) in drei Bedeutungen verwendet:

$A_1 = \text{Argumentationsinhalt} = \text{geordnete Folge von Urteilen}$ (\uparrow Aussagen oder \uparrow Werturteilen) mit einem *Argumentationsindikator* (z. B.: deshalb; weil; da; also; meine These ist ..., dafür habe ich folgende Argumente ...); *eines dieser Urteile ist die These, die anderen sind* (hinreichende oder bestmögliche) *Gründe oder Argumente für die These; der Argumentationsindikator zeigt an, was die These ist und was die Argumente sind*: «seine A. ist gültig/schlüssig/adäquat/hat mir eingeleuchtet»; «er hat mit seiner A. recht»; «seine A. lautet».

$A_2 = \text{Argumentationshandlung} =$ (meist monologische, von einer Person ausgeführte) \uparrow *Handlung, in der eine A₁ vorgetragen wird*: «seine A.₍₂₎ ermüdet/langweilte die Zuhörer»; «nach dieser ausführlichen A.₍₂₎ ist mir einiges klarer».

$A_3 = \text{Diskussion}$, \uparrow *Diskurs = Gespräch (mehrerer Personen) mit dem Ziel, u. a. durch die Verwendung von A₂ einen Konsens in einer oder mehreren strittigen Fragen herzustellen*.

In der dt. Alltagssprache hat «A.» nur die ersten beiden Bedeutungen, die allerdings nicht klar differenziert werden. Dass – davon abweichend – in der ATH. auch die dritte Bedeutung verwendet wird, mag auf den Einfluss des Engl. zurückzuführen sein, wo «*argumentation*» alle drei Bedeutungen hat und außerdem noch die von «Beweisschrift». Der im Engl. gebräuchlichere Ausdruck für A_1 und A_2 ist jedoch «*argument*» (s. u.). Der grundlegende Begriff ist der der A_1 ; die anderen beiden können über diesen definiert werden (s. o.). Deshalb wird «A.» im Folgenden nur in der ersten Bedeutung verwendet, während die A_2 als «Argumentationshandlungen» und die A_3 als «Diskussionen» oder «Diskurse» bezeichnet werden. Entsprechend wird hier unter «ATH.» eine Theorie der A_1 verstanden.

Die wichtigsten Bedeutungen von «Argument» (At.) sind: $At_1 =$ alltagssprachlich, philosophisch, insbes. argumentationstheoretisch: (*Beweis-*)*Grund, auf den sich eine These stützt*: «ein At. für eine These/Behauptung vorbringen». Im Folgenden wird «At.» nur in dieser Bedeutung gebraucht. $At_2 =$ philosophisch und mathematisch: *das, was in die Leerstelle eines Operators, Prädikats oder Funktors eingesetzt wird*: «At. des Prädikats «x ist Mutter von y» sind Bezeichnungen für Lebewesen, z. B. «Maria» und «Jesus». Im Engl.¹ hat «*argument*» darüber hinaus und vorwiegend auch die Bedeutungen: $At_3 = A_{(1)}$; $At_4 = A_{\text{handlung}}$ (A_2); $At_5 = \text{Diskussion}$ (A_3); und $At_6 = \text{Wortstreit}$. Diese Fülle von Bedeutungen ist insofern verwirrend, weil dadurch gerade eine Reihe argumentationstheoretischer wichtiger Begriffe vermischt werden. Lateinisch «*argumentum*» = At_3 (A_1); dieser Ausdruck ist noch in vielen international gebräuchlich-

chen Termini *technici* für einzelne A.-typen, insbes. auch für fehlerhafte A.-typen, enthalten: *argumentum ad personam*, *argumentum ad ignorantiam*, *argumentum e contrario* usw. In der dt. philosophischen Literatur wird der Ausdruck ‚At.‘ des öfteren auch anglizistisch in der Bedeutung At.₃ (A.) und At.₄ (A.-handlung) verwendet.

Ziel der ATH. ist es u. a. zu klären, ob At. eine These begründen; der Argumentbegriff sollte entsprechend definiert werden. Häufig kann man aber von einzelnen At. ohne Berücksichtigung der anderen At. gar nicht entscheiden, ob sie die These begründen. Deshalb empfiehlt es sich, in der ATH. den A.-begriff als Grundbegriff zu verwenden und den At.-begriff in Abhängigkeit davon zu definieren: *x ist ein At. für y = x ist ein Urteil; und es gibt eine A. mit y als These und x als sonstigem Teil der A., wobei x weder die These noch der A.-indikator ist.*² Der A.-begriff ist nicht so leicht zu definieren; seine Definition hängt von Annahmen über die Funktion von A. ab; und diese sind je nach Ansatz in der ATH. verschieden.

2 Die Argumentationstheorie und ihre Aufgaben

Die ATH. ist – im Gegensatz zur ↑Logik und ↑Rhetorik – eine relativ junge Disziplin innerhalb der Philosophie. Die ersten beiden großen programmatischen Arbeiten zur ATH. (Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958; Toulmin 1958) stammen aus einer Zeit, in der die Logik sich als formale Logik, d. h. als Theorie der formal gültigen ↑Schlüsse, konsolidiert und diese in Fachkreisen allgemeine Anerkennung gefunden hatte. Die ATH. ist als Reaktion auf diese Verfestigung und Präzisierung entstanden, weil nun deutlich wurde, dass die so konzipierte Logik eine Reihe von Aufgaben nicht erfüllen kann, die ein *umfassendes Organon der ↑Begründung* und ↑Kritik zu erfüllen hat. Bei den von der Logik offengelassenen Problemen, deren Lösung nach Ansicht wenigstens eines Teils der A.-theoretiker die ATH. liefern soll, können vier Gruppen unterschieden werden:

- (i) Die (deduktive) Logik behandelt nur die (gültigen) *deduktiven* Schlüsse, bei denen immer dann, wenn die Prämissen wahr sind, auch die Konklusion wahr sein muss. Es gibt aber At.-Thesen-Übergänge, ‚Schlussformen‘, die nicht deduktiv logisch sind: diverse Formen induktiver und probabilistischer Schlüsse sowie At.-Thesen-Übergänge, die wir nicht einmal als ‚Schlüsse‘ bezeichnen würden, z. B. der Übergang von der Auflistung der Folgen eines Ereignisses zu dessen Bewertung.
- (ii) Die Grundlagendiskussion in der Logik hat gezeigt, dass logische Regeln selbst der Begründung be-

dürfen. Diese Begründung kann aber keine logische sein. Gleiches gilt für andere ‚Schlussformen‘.

(iii) Die Logik behandelt nur die deduktiven *Schlüsse*. Wir benötigen aber auch pragmatische Regeln für die argumentative Anwendung der Schlussformen – nicht nur der logischen –, insbes. zu Überzeugungszwecken. Der Zirkelschluss beispielsweise – p, deshalb p – ist ein völlig korrekter, gültiger logischer *Schluss*, aber *keine* gültige A. Wie die Diskussion zeigt, ist die Entwicklung entsprechender A.-regeln, insbes. von Gültigkeitskriterien für A. beileibe nicht trivial, selbst wenn die zugehörigen Schlussregeln geklärt sind.

(iv) Wissenschaftliche und Alltags-A. sind nicht formal exakt. Es fehlen noch Interpretations- und Stilregeln, die zwischen idealen und Alltags-A. vermitteln.

Universalistische Ansätze in der ATH. (z. B. Perelman, Toulmin, Habermas, van Eemeren, Grootendorst³) gehen davon aus, dass sich die ersten beiden Probleme nur auf der A.- oder gar Diskursebene lösen lassen, und wollen deshalb die ATH. mit der Lösung aller vier Aufgaben betrauen, wobei die Grenzen zwischen diesen vier Aufgaben allerdings verschwimmen bis verschwinden. Die ATH. wird nach dieser Konzeption zu einer neuen philosophischen Grundlagendisziplin, sozusagen zur adäquaten Form der ↑Erkenntnistheorie.

Erkenntnistheoretisch orientierte Ansätze (z. B. Biro, Feldman, Goldman, Johnson, Lumer, Öhlschläger, Siegel⁴) nehmen an, dass die ersten beiden Probleme (welche ‚Schlussformen‘ gibt es?; wie sind sie zu begründen?) systematisch unabhängig von und vor den Problemen der argumentativen Anwendung gelöst werden können und müssen, dass die ATH. vielmehr i. w. S. *erkenntnistheoretisch* geklärte Schlussregeln voraussetzt und nur deren argumentative Anwendung zu behandeln hat. (Dies schließt nicht aus, dass für die erkenntnistheoretische Exploration der ‚Schlussregeln‘ entsprechende A. untersucht werden.) Die ATH. hat nach dieser Konzeption den Status einer angewandten Disziplin innerhalb der Philosophie. Die grundlegende Differenz zwischen beiden Ansätzen lässt sich oft auf die jeweils vertretenen unterschiedlichen Wahrheitstheorien zurückführen: Bei Habermas, Perelman und Olbrechts-Tyteca basiert der Universalismus auf einer Konsens- theorie, speziell Diskurstheorie der ↑Wahrheit (van Eemeren und Grootendorst hingegen zielen nur auf Konsens, ohne dafür Wahrheitsansprüche zu reklamieren): Der unter speziellen Bedingungen argumentativ erzielte Konsens ist das Wahrheitskriterium. Erkenntnistheoretisch orientierte Ansätze hingegen stützen sich auf eine semantische Wahrheits-

theorie: Die semantischen Verwendungsregeln der sprachlichen Ausdrücke eines Satzes sind das Kriterium dafür, ob das ausgedrückte Urteil wahr ist; ob dieses Kriterium für einen Satz erfüllt ist, kann jedes sprachkompetente Individuum – bei entsprechenden Informationen über die Welt – individuell entscheiden. Der Konsens ist danach nur eine Folge der korrekten Anwendung solcher Regeln.

Die Differenzen selbst über den Status der ATh. machen schon deutlich, dass diese bisher keine einheitliche Disziplin ist. Auch die fachliche Herkunft der A.-theoretiker und entsprechend ihre thematische Akzentsetzung und philosophische Qualifikation sind sehr unterschiedlich: Neben den Philosophen beherrschen v. a. Linguisten, Kommunikationswissenschaftler, kritische Pädagogen und philosophisch interessierte Rhetoriker die Szene. Die größte Gruppe bilden die akademischen Lehrer, die in den nordamerikanischen Universitäten den dort obligatorischen, hierzulande aber unbekanntem Einführungskurs in das Argumentieren durchführen.

Entsprechend sind das theoretische Niveau und der Grad der Ausarbeitung der diversen ATh. sehr unterschiedlich. Die folgende Darstellung der Funktion und Struktur von A. sowie der verschiedenen A.-typen orientiert sich zunächst an einem erkenntnistheoretischen Ansatz, weil dieser als einziger Ansatz in der ATh. klar (erkenntnistheoretisch) begründete und präzise Kriterien für die Gültigkeit und Adäquatheit von A., insbes. auch für nichtdeduktive A. liefert.

3 Funktion und Struktur von Argumentationen

A. sind *Funktionsgegenstände*, Strukturen, die eine bestimmte Funktion erfüllen sollen. A., die diese Funktion prinzipiell erfüllen, sind *gültig*. Allerdings erfüllt nicht jeder prinzipiell funktionstüchtige Funktionsgegenstand, also auch nicht jede gültige A., in jeder Situation seine Funktion; er muss auch *adäquat* eingesetzt werden. Neben den Gültigkeitskriterien für A. werden deshalb Adäquatheitsbedingungen gesucht, in welcher Situation eine gültige A. adäquat eingesetzt werden kann, um die A.funktion zu erfüllen. (Diese Adäquatheitsbedingungen sind gewissermaßen die Gebrauchsanweisungen für gültige A.) Was ist die Funktion von A.? Die einfachsten Antworten hierauf sind: A. dienen dazu, die These zu beweisen/zu begründen/zu stützen⁵ oder Gründe/At. für die These zu liefern. Diese Antworten sind vielleicht richtig, aber wenig erhellend, da die in ihnen verwendeten Begriffe ähnlich unklar sind wie der der ‚A.‘ selbst. Eine andere Funktionsbestimmung ist: A. dienen dazu zu überzeugen, präziser: bei einem Adressaten die Akzeptanz der These herzu-

stellen bzw. zu vergrößern.⁶ Diese rhetorische Funktionsbestimmung ist zwar verständlich, aber falsch, zu weit, nicht argumentationsspezifisch: Man kann überzeugen, ohne gültig zu argumentieren. Vor allem kann mit dieser Funktionsbestimmung nicht mehr zwischen bloßer Rhetorik und gültiger A. unterschieden werden, sodass der rationale Anspruch der A. preisgegeben wird: A. sollten – anders als bloße Rhetorik – auf eine bestimmte, nämlich eine *rational*e Weise überzeugen, so dass die resultierende Überzeugung möglichst auch wahr ist. Und die ATh. sollte nicht nur dem *Argumentierenden* ein strategisches, persuasives Instrumentarium an die Hand geben, mit dem er die Meinungen anderer beeinflussen kann, sondern auch dem *Adressaten* Kriterien liefern, wann es *rational* ist, sich von einer A. überzeugen zu lassen. Für die Gültigkeitskriterien heißt das: Sie können nicht einfach über den nachträglichen Überzeugungserfolg definiert werden (gültig ist, was überzeugt); vielmehr müssen sie schon *vorab* eine Beurteilung der A. ermöglichen (genügt die A. bestimmten Gültigkeitskriterien?), aufgrund derer man dann anschließend die These akzeptiert bzw. eben nicht akzeptiert. ATh., die als A.ziel einfach das Überzeugen annehmen, sind also letztlich rhetorisch, persuasiv und nicht rational.

Implizit ist in diesen Kritiken die Standardfunktion von A. bestimmt als: *rationales Überzeugen*.⁷ Das besondere eines *rationalen* Überzeugungsprozesses ist, dass er nicht nur zu einem einfachen Glauben, sondern zu einer *↑Erkenntnis* führt. Eine *Erkenntnis* ist ein *begründeter* Glaube; die Begründetheit besteht darin, dass dieser *↑Glaube* auf eine bestimmte, erkenntnistheoretisch ausgezeichnete Weise gewonnen wurde: Der Erkennende prüft sukzessive, ob die spezifizierten Bedingungen eines *effektiven Erkenntnisprinzips* erfüllt sind, das angibt, unter welchen Bedingungen ein Urteil des fraglichen Typs wahr oder *akzeptabel* (d. h. wahrheitsähnlich oder wahrscheinlich wahr) ist. *Erkenntnisprinzipien* sind allgemeine Akzeptabilitätskriterien für Urteile; ein besonderer Typ von Erkenntnisprinzipien sind die Wahrheitsdefinitionen; es gibt aber auch eine Reihe von Erkenntnisprinzipien, die keine Wahrheitsdefinitionen sind, z. B. das *deduktive Erkenntnisprinzip*: ‚Ein Urteil ist wahr, wenn es von wahren Urteilen logisch impliziert wird‘, oder das *erkenntnisgenetische Erkenntnisprinzip*: ‚Ein Urteil ist dann wahr, wenn es korrekt verifiziert worden ist.‘ Die Spezifizierung eines Erkenntnisprinzips für ein bestimmtes Urteil ist ein (spezielles) *Akzeptabilitätskriterium* für dieses Urteil; ein deduktives Akzeptabilitätskriterium für das Urteil q ist beispielsweise: ‚q ist wahr, wenn q von den Urteilen p und r impliziert wird

und wenn p und r wahr sind. Das *Erkennen* der Wahrheit oder Akzeptabilität eines Urteils p besteht dann darin, dass man prüft, ob die Bedingungen irgendeines spezifizierten effektiven Erkenntnisprinzips (also eines Akzeptabilitätskriteriums) für dieses Urteil erfüllt sind, dass man bei dieser Prüfung zu einem positiven Ergebnis kommt und dass man anschließend – aufgrund der Kenntnis des Erkenntnisprinzips – wahrheitsgemäß glaubt, dass man die Akzeptabilitäts- bzw. Wahrheitsbedingungen von p mit positivem Ergebnis überprüft hat und dass deshalb p wahr bzw. akzeptabel ist. Das *deduktive Erkennen* beispielsweise besteht darin, dass man prüft, ob die spezifizierten Bedingungen des deduktiven Erkenntnisprinzips für ein bestimmtes Urteil erfüllt sind, dass man also prüft, ob bestimmte Prämissen wahr sind und ob sie die fragliche Konklusion implizieren, dass man bei dieser Prüfung zu einem positiven Ergebnis gelangt und dann das Entsprechende glaubt.

Es gibt *zwingende* Erkenntnisprinzipien, deren korrekte Anwendung in jedem Fall zu wahren Überzeugungen führt – z. B. das deduktive Erkenntnisprinzip. Andere Erkenntnisprinzipien sind nur *effektiv* in dem Sinne, dass auch ihre korrekte Anwendung nur zu akzeptablen Überzeugungen führt, also zu wahrheitsähnlichen oder nur wahrscheinlich wahren Überzeugungen. Die Definition der *aktuellen Wahrheitsähnlichkeit nomologischer Aussagen* über Naturgesetze ist beispielsweise solch ein lediglich effektives Erkenntnisprinzip, verkürzt: ‚Eine nomologische Aussage ist aktuell wahrheitsähnlich, wenn sie aktuell positiv bestätigt und aktuell nicht falsifiziert worden ist ...‘ Zu prüfen und zu begründen, ob und in welchem Grade ein Erkenntnisprinzip effektiv ist, ist eine Aufgabe der Erkenntnistheorie i. w. S. – Der gerade erläuterte Erkenntnisbegriff steht nun nicht konkurrenzlos da; auf diese Art von Erkenntnissen zielen aber die A.

Aufgrund welcher Struktur und wie erfüllen (gültige und adäquate) A. ihre Funktion? Die generelle *Funktionsweise* des rationalen Überzeugens kann am besten an den deduktiven A. erläutert werden. Diese basieren auf dem deduktiven Erkenntnisprinzip (dass ein Urteil wahr ist, wenn es von wahren Urteilen logisch impliziert wird) und leiten zu deduktivem Erkennen an.

Vereinfachtes Kriterium für deduktive A., für gültige deduktive A. und für deren adäquate Verwendung:

DA0: Definitionsmenge: Deduktive A. bestehen wie alle A. aus Urteilen und einem A.indikator; eines der Urteile ist die These, die anderen sind die At.

DA1: Indikatorbedingung: Der A.indikator kennzeichnet These und At. als solche und macht deut-

lich, dass es sich um eine A. handelt, möglichst auch, dass es sich um eine deduktive A. handelt – ‚folglich gilt‘ ist z. B. solch ein idealer A.indikator: Er darf nur innerhalb von deduktiven A. verwendet werden, die At. stehen vor, die These steht hinter dem Indikator.

DA2: Wahrheitsgarantie: Bei vollständigen, gültigen deduktiven A. müssen die At. wahr sein, und sie müssen die These logisch implizieren.

DA3: Prinzipielle Adäquatheit: Schließlich muss es irgendwann einmal jemanden geben, der zwar die At. als akzeptabel erkannt hat, nicht aber die These.

Die Bedingungen DA0 bis DA3 legen fest, was eine *gültige ideale deduktive A.* ist.

DA4: Es gibt noch eine *Liberalisierungsregel*, die z. B. das Weglassen gewisser Prämissen erlaubt, nach der also auch gewisse nicht ideale, unvollständige A. *gültig* sind. Für die prinzipielle Funktionsweise sind derartige Liberalisierungen irrelevant.

DA5: Situative Adäquatheit: Eine gültige deduktive A. ist *adäquat*, um einen Adressaten h von der These zu überzeugen, 1. wenn h sprachkundig, aufgeschlossen, wahrnehmungsfähig, aufmerksam, urteilsfähig ist, noch nicht über eine so starke Begründung für die These verfügt, wie sie mit der A. erzeugt werden soll, und wenn dem h die A. vorgetragen wird, 2. wenn h die Prämissen wohl, die These aber noch nicht als akzeptabel erkannt hat und 3. wenn die Folgerungsbeziehung zwischen den At. und der These so unmittelbar ist, dass sie für h leicht zu durchschauen ist; gegebenenfalls muss die A. dafür in mehrere Teil-A. mit Zwischenthesen zerlegt werden.⁸

Derartige gültige und adäquate deduktive A. überzeugen einen Adressaten auf die Weise rational, dass sie ihn anleiten, die Akzeptabilität der These zu erkennen: Durch den A.indikator wird der Adressat darauf aufmerksam gemacht, dass er anhand des in den At. dargebotenen Materials die Akzeptabilität der These erkennen kann; dieses Angebot wird er gegebenenfalls annehmen und sich auf eine Prüfung einlassen. Wenn dann die At. vorgetragen werden, kann er (wegen der Adäquatheitsbedingung DA5.2 – At. als akzeptabel erkannt) sofort feststellen, dass diese At. akzeptabel sind. Da die Folgerungsbeziehung zwischen At. und These ziemlich unmittelbar und leicht zu durchschauen ist (s. DA5.3) und der Adressat zudem hinsichtlich der logischen Operatoren sprachkundig ist (s. DA5.1, u. a. Sprachkundigkeit des Adressaten), kann er ad hoc erkennen, dass die At. die These logisch implizieren. Damit hat der Adressat die in dem deduktiven Erkenntnisprinzip formulierten Akzeptabilitätsbedingungen für die These mit positivem Ergebnis überprüft. Wenn er nun noch so weit sprachkundig ist, dass er dieses Er-

kenntnisprinzip (implizit) kennt, wird er auch sofort folgern, dass die Akzeptabilitätsbedingungen für die These erfüllt sind, diese also akzeptabel ist.

Gültige (deduktive) A. leiten also so das Erkennen an, dass ihre At. hinreichende Akzeptabilitätsbedingungen für die These als erfüllt beurteilen; der Adressat braucht dann nur noch nachzuprüfen, ob diese Urteile stimmen. Adäquate A. wählen für diese Überprüfung zudem solche hinreichenden Akzeptabilitätsbedingungen aus, deren Erfüllung der Adressat sofort feststellen kann. Adäquate gültige A. sind also so etwas wie Checklisten für die Wahrheit bzw. Akzeptabilität der These, die der Adressat problemlos und jeweils mit positivem Ergebnis durchgehen kann.

4 Nichtdeduktive Argumentationen

Deduktive A. sind nur ein besonderer A.typ, der auf dem deduktiven Erkenntnisprinzip beruht. Andere A.typen basieren auf anderen Erkenntnisprinzipien, erkenntnisgenetische A. beispielsweise auf dem *erkenntnisgenetischen Erkenntnisprinzip*: ‚Ein Urteil ist wahr, wenn es korrekt verifiziert worden ist.‘ Bei den einfachsten *erkenntnisgenetischen A.* beschreibt der Argumentierende mehr oder weniger ausführlich, wie er selbst die These verifiziert hat. Ist diese Beschreibung genügend ausführlich und kann der Adressat davon ausgehen, dass sie wahr ist (Aufrichtigkeit, korrekte Erinnerung und keine Formulierungsfehler des Argumentierenden), so kann der Adressat anhand der A. durchchecken, ob die Verifikation korrekt war, und so die Akzeptabilität der These erkennen.

Problematisch an diesem A.typ ist die Wahrheitsunterstellung für die At.: *Deduktive A.* sind ja nur adäquat, wenn der Adressat die Akzeptabilität der At. schon vorher erkannt hat. Bei den erkenntnisgenetischen A. das Gleiche zu fordern ist wenig sinnvoll. Denn erkenntnisgenetische A. dienen dazu, die These wenigstens ein Stück weit überprüfen zu lassen, wo eine unmittelbare \uparrow Verifikation nicht mehr möglich oder zu aufwendig ist – z. B. bei Aussagen über vergangene Ereignisse, die der Argumentierende wohl, der Adressat hingegen nicht beobachtet hat. Eine genaue Überprüfung der Wahrheit des Verifikationsberichts der A. wäre nun aber noch aufwendiger und schwieriger als die direkte Verifikation selbst. Deshalb haben in erkenntnisgenetischen A. die At. zum Teil eine andere Funktion als in deduktiven: Der Adressat *vermutet* erst aufgrund der Behauptung dieser At. und dem, was er sonst über den Argumentierenden weiß, dass die At. *wahrscheinlich* wahr sind, und er überprüft dann direkt, ob, wenn die At. wahr wären, die Verifikation korrekt gewe-

sen wäre. Wegen dieser anderen Funktion der At. und anderen Adäquatheitsbedingungen lassen sich erkenntnisgenetische A. auch nicht durch Erweiterung um entsprechende analytische Prämissen in deduktive A. überführen.⁹

Interpretierende A., die einen weiteren Typ von A. ausmachen, kommen in der Psychologie, beim Handlungsverstehen, in Textinterpretationen¹⁰, aber auch in der Kriminalistik (als sog. Indizienbeweis) oder in manchen Naturwissenschaften (bei der Dateninterpretation oder als spezielle Form einer ‚inference to the best explanation‘) vor. Diese A. beruhen auf dem *interpretativen Erkenntnisprinzip*, grob: Eine Aussage ist wahr, wenn sie zum Explanans der einzig möglichen \uparrow Erklärung eines bekannten Faktums gehört. Beispiel: Bekannt sei das Explanandum, dass Herr Schmitz an einem von hinten geführten Messerstich in die Herzgegend gestorben ist. Gesucht wird der Täter; und die Aussage ‚Der und der ist der Täter‘ ist dann später die These der interpretierenden A. Bekannt seien zudem einige Indizien über den Tathergang und über die Lebensgeschichte relevanter Personen. Um zu einer begründbaren These zu gelangen, werden nun (schlüssige) Erklärungen des Explanandums gesucht, in denen die bekannten Indizien als Teil des Explanans vorkommen; die übrigen, noch fehlenden Explanansdaten, darunter die Aussage über den Täter, werden einfach durch hypothetische Annahmen ersetzt. Wenn das Explanandum schließlich nur mit einer einzigen derartigen Annahmemenge erklärt werden kann, dann sind alle darin enthaltenen hypothetischen Annahmen wahr. Der Regelfall ist jedoch, dass es mehrere mögliche Erklärungen gibt, dass also mehrere hypothetische Annahmemengen die Indizien zu einer Erklärung des Explanandums ergänzen. Dann haben alle möglichen Erklärungen zusammen die Wahrscheinlichkeit 1, und diese Wahrscheinlichkeit 1 verteilt sich auf die verschiedenen möglichen Erklärungen nach den Verhältnissen ihrer unbedingten Wahrscheinlichkeiten.

Ideale gültige interpretierende A. müssen dann u. a. folgende Bestandteile enthalten: Das Explanandum und die bekannten Indizien werden aufgezählt; die verschiedenen Annahmemengen, die zu einer möglichen Erklärung führen, werden aufgelistet; durch entsprechende logische Ableitungen wird gezeigt, dass sie tatsächlich zu möglichen Erklärungen führen; die unbedingten Wahrscheinlichkeiten dieser Annahmemengen werden angegeben; sodann werden daraus die interpretativ bedingten Wahrscheinlichkeiten der Annahmemengen ermittelt; schließlich wird resümiert, in welchen Annahmemengen

die These enthalten ist und welche Wahrscheinlichkeit sie entsprechend hat.¹¹

Außer deduktiven, erkenntnisgenetischen und interpretierenden A. gibt es u. a. noch generalisierende für nomologische Aussagen über ↑Naturgesetze, praktische A. für Werturteile und Pascal-A., das sind praktische A. dafür, dass der Glaube an eine bestimmte These, für die keinerlei Evidenzen vorliegen, optimal ist, statistische A.¹² All diesen A. typen liegen jeweils unterschiedliche Erkenntnisprinzipien zugrunde. Allgemein können *«gültige A.»* dann (ungefähr) definiert werden als: Folgen von Thesen, A. indikator und solchen Argumenten, in denen die für die These spezifizierten Bedingungen eines effektiven Erkenntnisprinzips als erfüllt beurteilt werden.¹³ Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt, weitere effektive Erkenntnisprinzipien zu finden und aus ihnen neue A. typen zu entwickeln.

5 Alternative Argumentationstheorien

Das bisher Vorgestellte ist ein *erkenntnistheoretisch orientierter Ansatz* in der ATH., der seine Anforderungen an A. *praktisch begründet*: Nach ihm konzipierte A. führen zu Erkenntnissen; Vorteile von Erkenntnissen gegenüber bloßem Glauben sind, dass die für wahr gehaltenen Propositionen auch wahrscheinlicher wahr sind und dadurch eine bessere Orientierung in der Welt erlauben.¹⁴ Die international einflussreichsten Ansätze sind daneben: Pragma-Dialektik, Fallacy-Theorie, Informelle Logik und Critical Thinking.¹⁵ Außerdem sind die Theorien der Gründerväter der modernen ATH., Toulmin und Perelman/Olbrechts-Tyteca, immer noch Referenzpunkte der Diskussion.

Rhetorische Ansätze in der ATH. (v. a.: Perelman, Olbrechts-Tyteca; alternative Ansatz, z. B.: Tindale, Kienpointner¹⁶) verstehen A. als Mittel, um über den bloß subjektiven Glauben hinauszugehen, wo logische ↑Beweise nicht möglich sind.¹⁷ Rhetorik ist die Technik, die Zustimmung zu einer These «diskursiv», d. h. nur mit sprachlichen Mitteln zu erzeugen oder zu vergrößern.¹⁸ Dabei werden auch emotionale und psychologische Mittel zugelassen.¹⁹ Wirksamkeit geht vor Wahrheit.²⁰ Die klassische Kritik, so werde nicht zwischen Überreden und (rationalem) Überzeugen unterschieden, erwidern Perelman und Olbrechts-Tyteca mit der Behauptung, diese Unterscheidung sei in der Praxis nicht durchzuführen.²¹ An die Stelle der Wahrheit tritt die – letztlich virtuelle – Akzeptabilität für das universelle Auditorium.²²

Dass die Unterscheidung zwischen Überreden und Überzeugen sehr wohl gezogen werden kann, hat der oben skizzierte erkenntnistheoretisch orientier-

te Ansatz gezeigt. Es ist der Unterschied zwischen argumentativ angeleitetem *Erkennen* und persuasiv beeinflusster, nicht auf einem Erkenntnisprozess beruhender Meinungsbildung. Dass die rhetorische Theorie hier keinen Unterschied sieht – schon der Begriff der «Erkenntnis» kommt in ihrer Terminologie überhaupt nicht vor –, liegt auch daran, dass sie nur resultativ untersucht, welche Redefiguren überredungswirksam sind, nicht aber prozessual, wie die (rationale oder eben nicht rationale) Meinungsbildung im Detail funktioniert und wie dabei gegebenenfalls der Wahrheitsbezug hergestellt wird. Rhetorische ATH. zielen deshalb vom Ansatz her nur auf einen unqualifizierten (u. U. falschen) Glauben des Adressaten, nicht auf Erkenntnis; der Wahrheitsbezug geht verloren, was wiederum zur Desorientierung des Adressaten führt.²³

Toulmin hat ein allgemeines *A.schema* entwickelt, mit dem *beliebige A.* – nicht nur deduktive Beweise – erfasst werden sollen: Eine Konklusion werde durch begründende Daten gestützt. Die Beziehung zwischen beiden werde durch eine Schlussregel hergestellt, die wiederum auf einer Stützung beruhe. Die unterschiedliche Sicherheit des Schlusses werde durch einen mit der Konklusion verbundenen modalen Operator ausgedrückt, der wegen möglicher Ausnahmebedingungen nötig sei.²⁴

Der (scheinbare – denn praktische und interpretierende A. haben schon nicht die von Toulmin angenommene Struktur) Vorteil des Toulminschemas, universell anwendbar zu sein, ist zugleich sein größter Nachteil: Es ist so allgemein, dass es über eine vordergründige Beschreibung nicht hinausgeht; es liefert keine Kriterien für die Unterscheidung von gültigen und ungültigen A., liefert nicht die für A. eigentümlichen «Standards», wie Toulmin es doch beabsichtigt²⁵. Die Alternative zur Beschränkung auf die für die Praxis viel zu engen logischen Beweise ist nicht die alle Unterschiede zwischen den A. typen verwischende Aufweichung der Standards, sondern die Entwicklung erkenntnistheoretisch begründeter präziser Gültigkeitskriterien auch für nichtdeduktive A. typen.²⁶

Der Name *«Pragma-Dialektik»* leitet sich daher, dass in diesem von van Eemeren und Grootendorst entwickelten Ansatz²⁷ zum einen stark von Mitteln der linguistischen ↑Pragmatik Gebrauch gemacht wird und dass zum anderen die ↑Dialektik, im Sinne einer Theorie kritischer Dialoge, das Thema ist. Das theoretische Grundziel ist es, Verhaltensregeln für argumentative Diskurse zu entwickeln, die der Auflösung von Meinungsverschiedenheiten dienen. Solche Regeln sind etwa, dass man bei Angriff seinen Standpunkt durch eine A. verteidigen muss oder,

falls dies nicht möglich ist, seinen Standpunkt zurückziehen muss; eine der Regeln besagt insbes., dass nur gültige A. verwendet werden dürfen.²⁸ Aus dieser Charakterisierung wird schon deutlich, dass die Pragma-Dialektik eine Theorie der Anwendung von A. in Diskussionen ist, die Kriterien für die Gültigkeit von A. schon voraussetzt und nicht selbst liefert.²⁹ Hinsichtlich der Grundlagen dieser Kriterien vertreten van Eemeren und Grootendorst allerdings eine konsensualistische Konzeption, nach der solche Kriterien zwischen den Diskussionsteilnehmern frei vereinbart werden können;³⁰ denn als Ziel von argumentativen Dialogen sehen sie den – unqualifizierten – Konsens zwischen den Teilnehmern an.³¹ Dieses Ziel enthält aber keinen Bezug zur Wahrheit – ‚Wahrheit‘ (bzw. ‚truth‘) taucht nicht einmal im Register der beiden Hauptwerke auf –, genausowenig wie das Ziel rhetorischer ATH. Der Unterschied zu letzteren ist v. a., dass auch der Argumentierende den Glauben des Adressaten teilen muss. Aber die Wahrheit eines Glaubens hängt einfach nicht davon ab, ob ein anderer ihn teilt, sondern davon, ob die Wahrheitsbedingungen der geglaubten Proposition erfüllt sind.³²

‚Fallacy‘ bedeutet zum einen und vorwiegend: A.fehler, zum anderen aber auch: argumentativer Fehler im Diskurs, etwa dass man auf eine Begründungsforderung mit einer Gegenforderung reagiert. Der Ausdruck ‚Fallacy-Theorie‘ bezeichnet nun einerseits ein Gebiet innerhalb der ATH.³³ andererseits einen bestimmten argumentationstheoretischen Ansatz.³⁴ Am naheliegendsten ist es, eine Theorie der A.fehler als angewandte ATH. zu konzipieren, in der Kriterien für die Gültigkeit und Adäquatheit von A. vorausgesetzt und verschiedene A.fehler mit Bezug auf diese Kriterien erläutert werden. Als eigener Ansatz in der ATH. ist die *Fallacy-Theorie* jedoch ein empirienaher Ansatz der Fehleranalyse von unten nach oben: An einer Fülle von Beispielen werden klassische Definitionen von einzelnen *fallacies* kritisch und mit Sinn für den Begründungszusammenhang diskutiert sowie präzisiert und modifiziert. Die dabei gewonnenen Einsichten sind sicherlich vielfach wertvoll, aber theoretisch bleibt dieser Ansatz unbefriedigend: Die Begründungen für die Festlegungen sind ohne systematische Basis und wirken daher z. T. ad hoc.

Informelle Logik und *critical thinking*³⁵ sind zwei sehr heterogene Strömungen v. a. der nordamerikanischen ATH., denen gemeinsam ist, sehr anwendungsbezogen (und deshalb nicht formallogisch) argumentative Techniken zu vermitteln. Probleme dieser Strömungen sind jedoch ein eklatanter Theoriemangel, das Fehlen wirklich präziser Gültigkeitskri-

terien und – trotz häufiger Kritik an der Brauchbarkeit der Logik – die einseitige Orientierung an deduktiven A. Sofern der Ausdruck *critical thinking* nicht synonym verwendet wird zu *informelle Logik*, bezeichnet er zusätzlich ein pädagogisches und gesellschaftspolitisches Programm mit dem Ziel der Verbreitung kritischen Denkens.³⁶

Gelegentlich wird auch die *↑dialogische Logik* im Sinne Lorenzens als «ATH.» oder «Theorie des Argumentierens» bezeichnet.³⁷ Diese Bezeichnungen sind jedoch irreführend. Es handelt sich um dialogisch geschriebene intuitionistische Logiken, die zur Klärung der für die ATH. spezifischen Fragen (s. o.) nichts beitragen. Von Ideen der dialogischen Logik ausgehend, sind allerdings einige – an Diskurstheorien der Wahrheit orientierte – ATH. entwickelt worden.³⁸

Barth, E. M./E. C. W. Krabbe, 1982, From axiom to dialogue, Berlin/NY. – Berk, U., 1979, Konstruktive ATH., Stuttgart-Bad Cannstatt. – Biro, J./H. Siegel, 1992, Normativity, argumentation and an epistemic theory of fallacies. In: F. H. van Eemeren et al. (eds.), *Argumentation illuminated*, Amsterdam. – Biro, J./H. Siegel, 2006, In Defense of the Objective Epistemic Approach to Argumentation. In: *Informal Logic*, 26. – Blair, J. A./R. H. Johnson (eds.), 1980, *Informal logic*, Point Reyes (CA). – Cooley, J. C., 1959, On Mr. Toulmin's Revolution in Logic. In: *The J. of Philos.* 56. – Eemeren, F. H. van/R. Grootendorst, 1984, *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Dordrecht/Cinnaminson. – Eemeren, F. H. van/R. Grootendorst, 1992, *Argumentation, Communication, and Fallacies*, Hillsdale (N. J.)/London. – Eemeren, F. H. van/R. Grootendorst (eds.), 1994, *Studies in Pragma-Dialectics*, Amsterdam. – Eemeren, F. H. van/R. Grootendorst, 2004, *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge. – Eemeren, F. H. van/R. Grootendorst/F. Snoeck Henkemans (eds.), 1996, *Fundamentals of A. Theory*, Mahwah (N. J.) – Feldman, R., 1994, *Good Arguments*. In: F. F. Schmitt (ed.): *Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge*, Lanham, MD. – Feldman, R., 1999, *Reason and Argument*. Upper Saddle River, NJ. – Fisher, A., 1988a, *The logic of real arguments*, Cambridge. – Fisher, A. (ed.), 1988b, *Critical thinking*, Norwich. – Gerhardus, D./S. M. Kledzik/G. H. Reitzig, 1975, *Schlüssiges Argumentieren*, Göttingen. – Gethmann, C. F., 1980, (Hg.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Fft./M. – Goldman, A. I., 1997, *Argumentation and interpersonal justification*. In: *Argumentation 11*. – Goldman, A. I., 1999, *Knowledge in a Social World*, Oxford. – Goldman, A. I., 2003, *An Epistemological Approach to Argumentation*. In: *Informal Logic* 23. – Govier, T., 1987, *Problems in argument analysis and evaluation*, Dordrecht. – Govier, T., 1992, *A Practical Study of At.*, Belmont (CA). – Grennan, W., 1984, *At. Evaluation*, Lanham/NY/London. – Habermas, J., 1973, *Wahrheitstheorien*. In: H. Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen. – Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität u. gesellschaftl. Rationalisierung*, Fft./M. – Hamblin, C. L., 1970, *Fallacies*, London. – Hansen, H. V./R. C. Pinto, (eds.), 1995, *Fallacies*, University Park, PA. – Hegselmann, R., 1985, *Formale Dialektik*, Hamburg. – Hintikka, J., 1984, *Rules, Utilities, and Strategies in Dialogical Games*. In: L. Väina/J.

Hintikka (eds.), *Cognitive Constraints on Communication-Representations and Processes*, Dordrecht. – Johnson, R. H., 2000, *Manifest Rationality. A Pragmatic Theory of Argument*, Mahwah, NJ/London. – Johnson, R./J. A. Blair, 1993, *Logical self-defense*, Toronto. – Kienpointner, M., 1992, *Alltagslogik*, Stuttgart. – Kienpointner, M., 1996, *Vernünftig argumentieren. Regeln u. Techniken d. Diskussion*, Reinbek. – Kopperschmidt, J., 1988, *Sprache und Vernunft*. Bd. II: A., Stuttgart et al. – Lueken, G.-L., 1992, *Inkommensurabilität als Problem des rationalen Argumentierens*, Stuttgart. – Lumer, Ch., 1988, *The Disputation*, In: *Argumentation 2*. – Lumer, Ch., 1990, *Praktische A.theorie. Theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger A.arten*, Braunschweig. – Lumer, Ch., 1991a, *Argumentative Dialoge*. In: S. Stati/E. Weigand/F. Hundsnurscher (Hg.): *Dialoganalyse III*, Tl. 1, Tübingen. – Lumer, Ch., 1991b, *Structure and Function of A*. In: F. H. van Eemeren et al. (eds.), *Proceedings of the Second International Conference on Argumentation*, Amsterdam. – Lumer, Ch., 1992, *Handlungstheoretisch erklärende Interpretationen als Mittel der semantischen Bedeutungsanalyse*. In: L. Danneberg/F. Vollhardt (Hg.), *Vom Umgang mit Literatur u. Literaturgeschichte*, Stuttgart. – Lumer, Ch., 1995, *Der theoretische Ansatz der Praktischen A.theorie*. In: H. Wohlrapp (Hg.), *Wege d. A.forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Lumer, Ch., 1997, *Practical Arguments for Theoretical Theses*. In: *Argumentation 11*. – Lumer, Christoph, 2000, *Reductionism in Fallacy Theory*. In: *Argumentation 14*. – Lumer, Ch., 2003, *Interpreting Arguments*. In: F. H. van Eemeren et al. (eds.): *Proc. of the Fifth Internat. Conf. of the Internat. Soc. for the Study of Argumentation*, Amsterdam. – Lumer, Ch., 2005, *The Epistemological Theory of Argument – How and Why? In: Informal Logic 25*. – Lumer, Ch. (ed.), 2005/06, *The Epistemological Approach to Argumentation*. = 2 Themenhefte von *Informal Logic 25*, 3 (2005); 26,1 (2006). – Lumer, Ch., 2009, *Pragm-Dialectics and the Function of Argumentation*. In: *Argumentation*, 23. – Mengel, P., 1995, *Analogien als Argumente*, Fft./M. et al. – Naess, A., 1975, *Kommunikation und A.*, Kronberg. – O’Keefe, D. J., 1982, *The Concepts of At. and Arguing*. In: J. R. Cox/Ch. A. Willard (eds.), *Advances in A. Theory and Research*, Carbondale/Edwardsville. – Perelman, C./L., 1980, *Das Reich der Rhetorik*, München. – Perelman, C./L. Olbrechts-Tyteca, 1958, *La nouvelle rhétorique*, 2 Bde., Paris. – Pirie, M., 1985, *The book of the fallacy*, London/Henley. – Siegel, H., 1988, *Educating reason*, NY. – Siegel, H., 1989, *Epistemology, Critical Thinking, and Critical Thinking Pedagogy*. In: *Argumentation 3*. – Siegel, H./J. Biro, 1997, *Epistemic Normativity, A., and Fallacies*. In: *Argumentation 11*. – Thiel, Ch., 1980, *Argumentation*. In: *EPHW*, Bd. 1. – Tindale, Ch. W., 2004, *Rhetorical Argumentation. Principles of Theory and Practice*, Thousand Oaks, CA/London/New Dehli. – Toulmin, S., 1958, *The uses of argument*, Cambridge. – Toulmin, S., 1975, *Der Gebrauch von Argumenten*, Kronberg. – Toulmin, S./R. Rieke/A. Janik, 1979, *An introduction to reasoning*, NY/London. – Walton, D. N., 1985a, *Arguer’s Position. A Pragmatic Study of ‘ad hominem’ Attack, Criticism, Refutation, and Fallacy*, Westport (CT). – Walton, D. N., 1985b, *New Directions in the Logic of Dialogue*. In: *Synthese 63*. – Walton, D. N., 1987, *Informal Fallacies*, Amsterdam/Philadelphia. – Walton, D. N., 1991, *Begging the question*, Westport, CT. – Walton, D. N., 1992, *The place of emotion in argument*, University Park (PA). – Walton, D./Ch. Reed/F. Macagno, 2008, *Argumentation Schemes*, Cambridge. – Warburton, N., 1996, *Thinking from A to Z*, London/NY. – Wohlrapp, H., 1990, *Über nichtdeduktive Argumente*. In: P. Klein (Hg.), *Praktische Logik*, Göttingen. – Wohlrapp, H. (Hg.), 1995, *Wege*

der A.forschung, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Wohlrapp, H., 2008, *Der Begriff des Arguments. Über d. Beziehungen zw. Wissen, Forschen, Glauben, Subjektivität u. Vernunft*, Würzburg. – Woods, J./D. N. Walton, 1982, *Arguments*, Toronto. – Woods, J./D. N. Walton, 1989, *Fallacies*, Dordrecht/Providence.

¹ O’Keefe 1982. – ² Lumer 1990, 27 f. – ³ Eemeren/Grootendorst 1984, 1992, 2004; Habermas 1973, 1981; Perelman 1980. Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958; Toulmin 1958; 1975. – ⁴ Biro/Siegel 1992, 2006; Feldman 1994, 1999; Goldman 1997, 1999, 2003; Johnson 2000; Lumer 1990, 1991b, 1995, 2005; Siegel 1989; Siegel/Biro 1997. Überblick: Lumer 2005/06. – ⁵ Vgl. Kopperschmidt 1988, 25; Toulmin 1975, 89. – ⁶ Vgl. Habermas 1981, I, 48; Perelman 1980, 18, 30, 163; Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958, 5; Thiel 1980, 161. – ⁷ Zum Folgenden vgl. Lumer 1990, 30–42; Lumer 2005, 114–126, 219–231. – ⁸ Genauere Bedingungen: Lumer 1990, 180–209, insbes. 187 ff. Alternative Kriterien: Hamblin 1970, 232–245; Feldman 1999, 61–80, 94–100. – ⁹ Zu genauen Regeln u. weiteren Erkl. d. erkenntnisgenetischen A. vgl. Lumer 1990, 246–260; Goldman 1999, 103–130; Feldman 1999, 216–232, 418. – ¹⁰ Beispiel: Lumer 1992. – ¹¹ Genauer: Lumer 1990, 221–246. – ¹² Lumer 1990, 260–279, 319–433; Lumer 1997; Feldman 232–327. – ¹³ Genauer: Lumer 1990, 51–76, insbes. 58 f.; Lumer 2005, 243–236. Alternative erkenntnistheor. orientierte Kriterien: Johnson 2000, 195, 198, 200–204; Goldman 1999, 134–136; Feldman 1994, 179. – ¹⁴ Lumer 2005, 236–239. – ¹⁵ Überblick: Eemeren/Grootendorst/Snoeck Henkemans 1996, Tl. 2. – ¹⁶ Kienpointner 1992; 1996; Tindale 2004. – ¹⁷ Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958, 38. – ¹⁸ Ebd., 5 f., 10. – ¹⁹ Perelman 1980, 163. – ²⁰ Ebd., 4. – ²¹ Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958, 36–39, 61. – ²² Ibid. 36–48; Perelman 1980, 26. Ähnlich: Tindale 2004, Kap. 6–7 (133–178). – ²³ ZU weiterer Kritik an Perelman u. Olbrechts-Tyteca vgl. Berk 1979, 195–202. – ²⁴ Toulmin 1975, 89–94, graf. Darstellung: ebd., 95; Toulmin/Rieke/Janik 1979, 78. – ²⁵ Toulmin 1975, 204, 216. – ²⁶ Zur Kritik an Toulmin vgl. Cooley 1959. – ²⁷ Eemeren/Grootendorst 1984, 1992, 1994, 2004. – ²⁸ Eemeren/Grootendorst 1992, 208 f.; 2004, 144, 148–150. – ²⁹ Zu anderen Regelsystemen f. argument. Dialoge vgl. z. B. Habermas 1973, 252–260; Hegselmann 1985; Hintikka 1984; Lumer 1988, 1991a; Walton 1985b. – ³⁰ Eemeren/Grootendorst 1984, 163; 2004, 142 f. – ³¹ Eemeren/Grootendorst 1984, 1; 2004, 52, 57. – ³² Weitere Kritik: Biro/Siegel 1992; Lumer 2009; Siegel/Biro 1997. – ³³ Zu Kurzüberblicken ü. A.fehlern vgl. Pirie 1985; Warburton 1996; Fallacy-Theorie: Eemeren/Grootendorst 1992; Hamblin 1970; Hansen/Pinto 1995; Lumer 2000. – ³⁴ Walton 1985a, 1987, 1991, 1992; Woods/Walton 1982, 1989. – ³⁵ Z. B. Blair/Johnson 1980; Fisher 1988a, 1988b; Govier 1987, 1992; Grennan 1984; Johnson 2000; Johnson/Blair 1993. – ³⁶ Z. B. Siegel 1988, 1989. – ³⁷ Z. B. Barth/Krabbe 1982; Gerhardus/Kledzik/Reitzig 1975; Gethmann 1980. – ³⁸ Z. B. Lueken 1992; Mengel 1995; Wohlrapp 1990, 1995, 9–49, 280–297, 395–415; 2008.

Christoph Lumer

Armut/Reichtum ⇒ Ökonomie/Wirtschaft

Assimilation ⇒ Anpassung

Assoziation, politische ⇒ Gesellschaft/Gesellschaftstheorie

Ästhetik, philosophische – 1 *Zum Begriff.* Ästhetik (Ä.) ist die philosophische Disziplin, die sich mit den auf reflektierter Sinneswahrnehmung und Gefühl beruhenden Erfahrungen, insbes. mit den intensiven Eindrücken von Natur und ↑Kunst wie dem ↑Schönen und ↑Erhabenen befasst. Als selbstständige Disziplin ist die Ä. eine relativ späte Errungenschaft, und das Interesse an ihren Fragen muss bis heute gegen das Vorurteil verteidigt werden, man bewegte sich damit in der Domäne des Luxus und der Moden. Dabei beschäftigen die Themen der Ä. das philosophische Denken seit Anbeginn – im Rahmen von ↑Metaphysik und ↑Ontologie, Erkenntnislehre und praktischer Philosophie, ↑Poetik und ↑Rhetorik. Seit der Antike – und verstärkt noch seit der ↑Renaissance – sind sie durchweg ein Ort der Artikulation eines humanen Selbstverständnisses. Zwei der großen Menschheitsfragen haben ihren Ort seither immer wieder auf dem Boden der Ä. gehabt: die im weitesten Sinne erkenntnistheoretische Frage nach dem Anteil der ↑Sinnlichkeit an unseren ↑Erfahrungen aller Art, die sich – häufig in der Frage nach dem Charakter des ästhetischen Scheins – auf die ästhetische ↑Wahrnehmung und das ästhetische ↑Gefühl richtet, und die gleichermaßen praktische wie metaphysische Frage nach dem Status und Wert des von Menschen Gestalteten im Ganzen der Welt, die ihren exemplarischen Fall in der Kunst hat. Obwohl sich beide Fragen in der Geschichte der philosophischen Ä. in vielfältiger Weise ergänzen und verschränken, markieren sie doch zugleich die bis in die Gegenwart immer wieder ausgespielte systematische Alternative zwischen Ä. als Theorie der ästhetischen Erfahrung und Ä. als Theorie der Kunst.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Ursprünge der Ästhetik in der Antike

In der Sache beginnt die Ä. in beiderlei Sinn bei Platon, der in der *Politeia* die Kunst als eine Weise der Darstellung ↑(*mimesis*) kritisiert und in der Frage nach deren Kriterien grundsätzlich am schönen Schein der Kunst den trügerischen Charakter zum Problem macht.¹ Doch im Rahmen eines differenzierten Gesamtbildes der Künste² ist für die Beurteilung ihres Wertes entscheidend, *was* dargestellt wird: Im günstigen Fall kann die Kunst, etwa die Musik, die Platon zur Erziehung der Wächter im Staat für unabdingbar hält, dem «besonnenen und gutem Gemüt verschwivert [...] und dessen Darstellung» sein.³ Künstlerische Darstellung ist keineswegs auf das Äußere der Dinge beschränkt, auch Intelligibles wie seelische Zustände, das rechte Maß⁴ und das Schöne⁵ können zur Darstellung kommen und durch ihre Wirkung auf die ↑Seele den Men-

schens zum ↑Guten disponieren. Im Interesse an der gerechten Ordnung im ↑Staat will Platon die Kunst unter die politische Kontrolle stellen und verweist gerade damit kritisch auf ihre ambivalente Macht. Im *Symposion* geht es um die Macht des Eros. Hier bestimmt Platon das Schöne als das angemessene Medium lebendiger Produktivität⁶ und zeichnet es in seiner konstitutiven Verbindung mit dem Guten⁷ als den Gegenstand des erotischen Strebens aus. Im *Phaidros* wird mit der besonderen Rolle der ↑Idee des Schönen⁸ auch die transzendente Bedeutung der sinnlichen Schönheit herausgestellt: Das Schöne ist das Liebreizendste (*erasmiotaton*) und das Hervorleuchtendste (*ekphanestaton*)⁹; sein Anblick, vorzüglich in der Gestalt des Geliebten, erinnert die Seele an die göttliche Sphäre, in der sie vor ihrer irdischen Existenz sein reines Urbild schaute; wir fühlen uns gleichsam beflügelt, dem himmlischen Zustand wieder nahezu kommen¹⁰ – Schönes wirkt Gutes.

Auch Aristoteles, der die sinnhafte Erkenntnis (*episteme aisthetike; aisthesis*) systematisch ernst nimmt, geht vom mimetischen Charakter der Kunst aus. Er zeigt in seiner *Poetik* an der Kunst der Tragödie v. a. ein ethisches Interesse. Er fasst ihre Wirkung auf den Menschen grundsätzlich als positiv, indem er den therapeutischen Effekt eines sublimierten Auslebens der ↑Affekte würdigt: In der Erschütterung durch ↑Furcht (*phobos*) und ↑Mitleid (*eleos*) im Nachvollzug des tragischen Scheiterns erfährt der Zuschauer eine Läuterung seines Zustands (*katharsis*).

Die Antike und das Mittelalter betonen generell die theoretische und praktische Einheit des Guten, Wahren und Schönen.¹¹

2.2 Das Zeitalter der Ästhetik

Im 18. Jh. tritt der genuine Sinn ästhetischer Fragen ins Bewusstsein. Es ist A. G. Baumgarten, der mit seiner *Aesthetica* 1750 den Begriff prägt. Innerhalb zweier Generationen erweist sich, dass er damit eine neue philosophische Disziplin benannt hat: Der Ausdruck wird für die Lehre vom Schönen und von der Kunst in Umlauf gebracht, obgleich daneben noch die alte Bedeutung einer *erkenntnistheoretischen* Wahrnehmungslehre erhalten bleibt. So ist es bei Lambert und auch bei Kant, der in der «transzendentalen Ä.» der *Kritik der reinen Vernunft* seine Lehre von Raum und Zeit als Formen reiner Sinnlichkeit darlegt, in der *Kritik der Urteilskraft* 1790 aber unter dem Titel einer Geschmackslehre (s. u.) in der Sache eine Ä. im modernen Wortsinn vorlegt. Schon 1804 kann sich Jean Paul in seiner *Vorschule der Ästhetik* mokieren: «Von nichts wimmelt unsere Zeit so sehr als von Ästhetikern.»

Nicht zufällig vollzieht sich die sachliche und methodische Verselbstständigung der Ä. in der Zeit der ↑Aufklärung: Philosophisch fordert die Bestimmung der Leistungen und Grenzen der menschlichen ↑Vernunft bei allem Unterschied in den Traditionen und Gewichtungen überall systematisch das Interesse am Status von Sinnlichkeit und Gefühl – als Element, Komplement oder Widerpart – heraus. Vor allem das Bewusstsein von der konstitutiven Differenz der menschlichen Bedingungen zu einem jeden denkbaren ↑Absoluten schärft mit dem Sinn für die Stellung des Menschen in der Welt auch die Aufmerksamkeit auf die Rolle der Sinnlichkeit.¹² Diese Aufklärung steht im Wechselverhältnis mit der Bewegung, in der die Künste, insbes. Literatur und Musik, sich von den Normen der traditionellen Regelwerke emanzipieren und zu jener Autonomie finden, durch die sie dem ↑Selbstbewusstsein des modernen Menschen zur Darstellung verhelfen.

Dabei ist das erstarkende Interesse an den Problemen der Ä. im 18. Jh. ein europäisches Syndrom. Gefragt wird überall mit zunehmender Eindringlichkeit nach der Wahrnehmung der Sinne, der produktiven ↑Einbildungskraft, dem verfeinerten Urteil des ↑Geschmacks, den Werken des ↑Genies, dem Schönen und Erhabenen in Natur und Kunst, der Vollkommenheit der Gestalt(ung), der Bedeutung des reflektierten Gefühls für das vernünftige Selbstverständnis.

In England und Schottland wird unter dem Einfluss des ↑Sensualismus John Lockes in anthropologischem, psychologischem und erkenntnistheoretischem Interesse nach den Begriffen von Schönheit und ↑Tugend, den Prinzipien des moralischen ↑Urteils und des Geschmacks, dem Schönen und Erhabenen gefragt (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Burke u. a., s. u.).

In Frankreich setzt sich der neue Begriff mit Verspätung durch. Freilich gibt es dort seit der *Querelle des anciens et des modernes*¹³ längst Theorien des Geschmacks und des Schönen (Crousaz, André, Boileau, Diderot), die jedoch weithin unter dem cartesianischen Primat der *ratio* und den Normen der Klassik stehen. Diese franz. Ä. des 18. Jh. ist überwiegend rationalistisch und der antiken *mimesis*-Lehre verpflichtet.

Im dt. Sprachraum betont man dagegen die Rolle von Einbildungskraft, schöpferischer ↑Phantasie, Gefühl und (religiöser) Inspiration, durch die den Werken der Künstler Authentizität zukommt (Bodmer, Breitinger, Sulzer, Herder, Hamann, Lessing). Baumgarten erweitert mit der Ä. den Rahmen der rationalistischen Schulphilosophie für eine Besonderheit menschlicher Einstellung auf die Wirklich-

keit, indem er im Vergleich zur Verstandeserkenntnis der sinnlichen Erkenntnis (*cognitio sensitiva*) ihren Rang zuweist, begreift aber vorerst – ganz aus der Perspektive der theoretischen Vernunft – die sinnliche Wahrnehmung als eine undeutliche Weise des Erkennens, die Schönheit in Analogie zum rationalen Optimum des ↑Verstandes als sinnliche Vollkommenheit, die Ä. insgesamt als Lehre vom niedrigen Erkenntnisvermögen (*gnoseologia inferior*).

2.3 *Geschmack und Genie*

Charakteristisch für weite Bereiche der Ä. des 18. Jh. ist die Polarität von Geschmack und Genie, in der sich die Perspektiven der Rezeption und der Produktion komplementär gegenüberstehen. Der Geschmack wird verstanden als das Vermögen zur wohlunterschiedenen Wahrnehmung, in der mit der verfeinerten Empfindung des Gefallens und Missfallens auch der geistige Zustand und der kulturelle Anspruch des ganzen Menschen zum Ausdruck kommt. Der ursprünglich auf das Schmecken beschränkte Terminus, schon seit der Antike auf das Erkenntnis- und Urteilsvermögen, auf die Rede und das Benehmen übertragen (z. B. Cicero), wird etwa Mitte des 17. Jh. ein Begriff der ↑Ethik (Gracián, franz. Moralistik), wenig später auch der Kunst- und Literaturkritik. Im 18. Jh. steigt er in ganz Europa zum tragenden Begriff der Ä. auf¹⁴, mit dem sich vielfach auch Ansprüche der Erkenntnis und der ↑Moral verbinden. In breitem Konsens wird der Geschmack als eine natürliche Anlage begriffen, zu deren Ausprägung es jedoch der Erfahrung, Bildung und Übung bedarf – und die dann auch zur Entfaltung von Maßstäben des Urteils kommen kann.

In Frankreich kommt es im Streit über die antiken und modernen Kunstideale (*Querelle des anciens et des modernes*), insbes. aber in der Aufnahme sensualistischer Einflüsse (z. B. Dubos) und im Rückgang auf das Normenideal der Klassik (Voltaire) zu einem verstärkten Interesse am Geschmack; in der cartesianischen Tradition dominiert hier eine rationalistische Vorstellung, die den Geschmack auf den Verstand gründet (La Bruyère, Montesquieu, Boileau u. a.). Von hier gehen starke Anregungen für die rationalistische Schule in Deutschland aus (Gottsched; König; Gellert). In England ist es Shaftesbury, der den Geschmack zu einem Grundbegriff des ästhetischen Philosophierens macht. Ihm folgen Dennis, Hutcheson, Gerard, Addison, Hume, Burke, Home u. a.

In den elaborierten erkenntnistheoretischen Ansätzen auf die Sinnlichkeit, insbes. auf die Einbildungskraft gegründet (Baumgarten, Hume), wird der Geschmack in der Frage nach den Möglichkeiten der freien, spontanen Äußerung des ↑Subjekts als eine

eigene oder besondere Fähigkeit der Wahrnehmung, Unterscheidung und Wertung durch ↑Empfindung und Gefühl von der reinen ↑Rationalität der Begriffe abgegrenzt; er ist ein geistig-sinnliches Vermögen, das in der Unmittelbarkeit des Gegenstandsbezuges und in der Vermittlung zwischen den Sinnen und den Verstandeskraften auch die Verbindung des Individuellen mit dem Allgemeinen leistet. Die Gegenstände des Geschmacks werden vorwiegend in den Künsten und in der schönen Natur gesehen (Baumgarten, Sulzer, Kant, Herder) – aber auch in Fragen der moralischen Einstellung, dem Charakter, den Handlungen, den Sitten. Bei Shaftesbury stimmen *taste* und *moral sense* überein (s. u.; ähnlich Sulzer, Rousseau), und auch in der Unterscheidung des Richtigen vom Falschen (Dennis, Gellert), in der Beziehung auf ↑Tugend (Gerard) und ↑Glück (Hume) oder in der motivierenden Freude an Zusammenhang und Ordnung (Hume) hat der Geschmack eine Affinität zur Moral (Kant). Nachdem noch Baumgarten im ästhetischen Geschmacksurteil die undeutliche Erkenntnis der Vollkommenheit als Schönheit der Erscheinung gesehen hatte, spricht Kant im Begriff des Geschmacks die ästhetisch reflektierende ↑Urteilkraft an, die er ausdrücklich als ein autonomes Vermögen und als einen *sensus communis* (↑Gemeinsinn) begreift.¹⁵ Er gibt dem Geschmacksurteil damit im Rahmen seiner Vernunftkritik eine erkenntnistheoretische Grundlage, indem er es in Abgrenzung von der begrifflichen Bestimmung der Erkenntnis als ästhetische Reflexion fasst: Im freien und harmonischen Zusammenspiel von Verstand und Einbildungskraft bezieht es sich allein durchs Gefühl und doch mit einem Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit auf das Schöne in Natur und Kunst (s. u.).

In der Frage nach dem Geschmack geht es im 18. Jh. stets um ein zentrales Problem des menschlichen Selbstverständnisses. Die scholastische Weisheit *De gustibus non est disputandum* bekommt im systematisch erkundeten Horizont der Vernunft einen neuen, kritischen Sinn: Im Verhältnis von ↑Natur und ↑Kultur wird ästhetisch auch die Beziehung von Sinnlichkeit und Vernunft konkretisiert. Zum Thema wird die Innerlichkeit und Intensität von Erfahrungen, die von der *ratio* allein nicht vermittelt werden können. In Opposition, Korrektur und Ergänzung des Anspruchs der Vernunft auf objektive Geltung, wie er sich im Ideal der Wissenschaft zuspitzt, wird der Geschmack als Domäne der ↑Subjektivität ausgezeichnet, die ihr Recht – auch auf Individualität und Vielfalt – in der Kultur der Empfindungen und Gefühle geltend macht.

Dem Geschmack als rezeptivem Vermögen der Beur-

teilung wird vielfach – komplementär oder kritisch – die Produktivität des Genies gegenübergestellt (Dubos, Batteux, Diderot, Shaftesbury, Addison, Baumgarten, Meier, Sulzer, Kant u. a.): Als das Vermögen der freien Entdeckung und produktiven Hervorbringung ist es die Gabe des schöpferischen Menschen. Im Anschluss an Leibniz' Vorstellung von der göttlichen Wahl ↑möglicher Welten wird das Genie als Entbinder unrealisierter Möglichkeiten stilisiert (Bodmer, Breitinger).

Mehr noch als die Beachtung des Geschmacks ist die große Aufmerksamkeit des 18. Jh. auf den Begriff des Genies auch dazu angetan, das Vorurteil von der bloßen Verstandeskultur der Aufklärung zu korrigieren: Denn in ihm wird – teils in integrativer, teils in kritischer Absicht – zunehmend die naturgegebene, spontane und gefühlsbetonte Anlage der Kreativität vor dem Moment der vernunftgeleiteten Regelmäßigkeit ausgezeichnet. Mit der Betonung des Genies geht eine Aufwertung der Einbildungskraft einher, die hier nicht mehr nur als reproduktives, sondern als produktives Vermögen begriffen wird. Im Begriff des Genies verbinden sich die Ansprüche auf geistiges Wagnis, schöpferische Phantasie, Unmittelbarkeit des Ausdrucks, Produktivität und Vorrecht des Gefühls, Originalität des Schaffens, Nähe zur Natur und – ↑Freiheit. So kann Prometheus, der den Göttern das Feuer stahl, um es den Menschen zu geben, zur mythischen Verkörperung des Genies werden (Shaftesbury, Goethe u. a.). Es ist insbes. das Werk Shakespeares, an dessen Ursprünglichkeit sich das Zeitalter ein künstlerisches Beispiel nimmt.

Für Kant, der das Genie ausdrücklich nur im Künstler am Werke sieht, lässt sich in seiner schöpferischen Leistung exemplarisch die Vermittlung von Natur und Freiheit aufweisen: Indem es sich durch eine besonders glückliche Fügung seiner natürlichen Anlagen auszeichnet, gibt im Genie «die Natur der Kunst die Regel».¹⁶ Es steht damit exemplarisch für die Möglichkeiten des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens.

2.4 *Der Ursprung der ästhetischen Moderne: Schönheit und Freiheit*

Es ist Kant, der später im Rahmen der Vermögenslehre seiner Vernunftkritik auch die Eigenständigkeit des Ästhetischen begründet. Er macht mit der *Kritik der Urteilkraft* 1790 Epoche durch die Begründung seiner Eigenart: Die ästhetischen Urteile über das Schöne (und Erhabene) haben als Leistungen der Urteilkraft ihr eigenes Prinzip in einem aus der Reflexion entspringenden Gefühl der ↑Lust (oder Unlust) an der bloßen Form der Gegenstände. Die Lust am Schönen ist ein interesseloses Wohlgefallen, das

sich in einem – von Vorgaben des erkennenden Verstandes wie der praktischen Vernunft – «freien Spiel» zwischen sinnlichem und rationalem Erkenntnisvermögen (Einbildungskraft und Verstand) einstellt.¹⁷ Weil zu einem solchen Gefühl im Prinzip jedes Subjekt fähig ist, können die Urteile, in denen es geäußert wird, auch ohne Bestimmung durch Begriffe mit einem Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung einhergehen. An die ästhetischen Gefühle, die somit im Rahmen des vernünftigen Selbstverständnisses als etwas gleichermaßen Sinnliches und Vernünftiges ernst genommen werden, knüpft Kant die höchsten spekulativen Erwartungen: Das Erleben des Schönen lässt dem Menschen in der inneren Harmonie der lustvollen Anschauung bewusst werden, dass er sich auch harmonisch in die – teleologisch (↑Teleologie) gedachte – Natur einfügt: «Die Schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe».¹⁸ Da in der Reflexion der Erkenntniskräfte eine Freiheit erlebt wird, die per Analogie auf die praktische Vernunftidee der Freiheit verweist, vermittelt sie im Medium des Gefühls das integrale Selbstverständnis des vernünftigen Wesens: Das Schöne ist «Symbol des Sittlich-Guten».¹⁹

Vor allem an diesen Gedanken schließt Friedrich Schiller mit seinem Programm der ästhetischen ↑Erziehung an. Unzufrieden mit Kants rein formalem Kriterium der Schönheit im «Lebensgefühl» des Subjekts²⁰, hatte er im Briefwechsel mit Körner noch nach deren objektiven Begriff gesucht und schien ihn – auf der Folie eines in die gesamte Natur projizierten Freiheitsverständnisses – in der Bestimmung durch «Freiheit in der Erscheinung» gefunden zu haben.²¹ 1795, in den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, gründet er dieselbe Bestimmung transzendentalphilosophisch auf die Vermittlung des menschlichen Stofftriebes und Formtriebes im Spieltrieb, eine Vorstellung, in der trotz der von Fichte inspirierten Triebterminologie das Kantische Modell der Vermittlung von Einbildungskraft und Verstand in der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft – und deren Effekt in einem *freien Spiel* – erkennbar ist. Für Schiller ist der Mensch «*nur da ganz Mensch, wo er spielt*»²² – das heißt auch: nur da ganz fähig zur praktischen Selbstbestimmung –, und es ist das Schöne, das die Leistung des Spieltriebes auslöst.

2.5 Ästhetik und Ethik – Gefühl und Kunst im Dienst von Moral und Gesellschaft

Bezeichnend für die verstärkte Aufmerksamkeit auf alles Ästhetische ist auch die Rolle, die den emotionalen Regungen in der Frage des moralischen Handelns zuerkannt wird. In Schottland begründet

zu Beginn des 18. Jh. Shaftesbury die Ä. *avant la lettre* durch die Frage nach der Motivation durch die großen Gefühle²³, nach der poetischen Einbildungskraft des Genies, der Rolle von Witz, Humor und Geschmack für eine auch ästhetische Kultur der ↑Sittlichkeit.²⁴ In seiner (neu)platonischen Überzeugung von der teleologischen Harmonie des Kosmos begreift er das ästhetische Gefühl für das Schöne (*taste*) und das moralische Gefühl für das Gute (*moral sense*) letztlich als eins. Insbes. dieser Ansatz beim *moral sense* wirkt prägend für die gesamte engl.-schottische Schule, so für Hutcheson, der die Moral auf das Gefühl für die Schönheit der Handlungen gründet und die Prinzipien des Handelns und des Urteilens in Wohlwollen und Wohlgefallen erkennt²⁵, wie für Hume und Smith, die zwar keinen besonderen «*moral sense*» annehmen, aber die Moral auf Gefühlsregungen zurückführen, welche zuletzt auf ↑*Sympathie* beruhen.²⁶ Unter dem Einfluss des Sensualismus erinnert um die Mitte des Jh. Rousseau durch die Betonung von Mitleid²⁷, ↑Gewissen²⁸ und ästhetischem Geschmack die einseitige franz. Vernunftaufklärung an die grundlegende Rolle des Gefühls. Er verstärkt damit auch den zeitweiligen Einfluss der *moral-sense*-Lehren auf Kant, der sich ihnen in den 1760er Jahren auf der Suche nach dem Prinzip der Moral zuwendet.²⁹

Auch Schillers Programm einer ästhetischen Erziehung durch die Kunst, begründet im Gedanken von der «Ausbildung des Empfindungsvermögens» und als Korrektiv eines jeden bloßen Rationalismus auf den Weg gebracht, steht ganz in der ästhetisch-ethischen Tendenz des Zeitalters. Nach Schiller führt der Weg zur moralischen Selbstbestimmung über die ästhetische Sensibilisierung, zu der es durch die Aktivierung der spielerischen Anlage des Menschen kommt.³⁰ Es ist die darin enthaltene Vorstellung von einer den ganzen Menschen und seine gesellschaftlichen Verhältnisse ergreifenden Wirkung des ästhetischen Eindrucks, die Schiller freilich allein der autonomen Kunst zutraut, durch welche die ästhetische Moderne – bis ins 20. Jh. geprägt ist. Neben Dichtern und bildenden Künstlern sind es seit Mitte des 19. Jh. insbes. die Gründungsväter des modernen Designs (J. Ruskin, W. Morris, die Arts-and-Crafts-Bewegung, H. van de Velde, A. Loos, die Wiener Werkstätte, P. Behrens, W. Wagenfeld, die Ulmer Schule u. a.), die sich in gesellschaftskritischer Wendung gegen die verrohenden Tendenzen ihrer Zeit die Idee der ästhetischen Erziehung zu eigen machen. In ihrem entnervten Aufbegehren gleichermaßen gegen die nachlässige Gestaltung wie gegen sinnentleerten Pomp, protzige Material-

schlichten und schmarotzendes Ornament, wie sie es im Viktorianischen und Wilhelminischen Zeitalter vor Augen haben, steht durchweg mehr auf dem Spiel als der gute Geschmack. Die Kritik gegen die Verhässlichung der Welt richtet sich auch gegen die «Tyrannei des Utilitarismus und des Dilettantismus»³¹, damit gegen die moderne Industriearbeit und den ↑Kapitalismus, dessen profitorientierte Produktionsweise wie Morris auch Van de Velde dafür verantwortlich macht, dass die Welt nicht so aussieht, wie sie aussehen könnte. «Wir müssen dies Land, das jetzt dem schmutzigen Hinterhof einer Werkstatt gleicht, in einen Garten verwandeln»³², so lautet der Anspruch, der zuletzt auf die sozialistische Gesellschaft zielt. Selbst «Kohlenmeilern und Fabriken muss ihr verunstaltender Charakter genommen werden, was es auch kosten mag». Mit dem geschmackskritischen Ideal der Zweckmäßigkeit von Gebrauchsformen verbindet sich bei den Klassikern des Designs durchweg die Überzeugung, dass die ästhetischen Eindrücke von den Dingen der Umgebung und des Gebrauchs nach Art einer Infektion den ganzen Menschen und vermittelt über seine Lebensführung auch das gesellschaftliche Zusammenleben ergreifen.³³ Künstlerische Gestaltung darf so als «das erste Heilmittel gegen die Barbarei»³⁴ begriffen werden. Ein halbes Jh. später wird Loos in seinem «drang nach einfachheit» alles Schmückende in Bausch und Bogen verwerfen: «Das ornament wird nicht nur von verbrechern erzeugt, es begeht ein verbrechen», so formuliert der streitbare Wiener 1908.³⁵ In diesem Sinne betont noch Mitte des 20. Jh. Wagenfeld, dass es «fördernde und hemmende Eindrücke, niedere und hohe Stimmungen, Auffassungen und Gewohnheiten» sind, die wir «aus den Dingen der häuslichen Umgebung und des alltäglichen Gebrauchs» erfahren und «die unbewusst unser Leben prägen und beeinflussen».³⁶

Ebenso wie an Schillers Aufforderung an den Künstler, die Menschen «mit edeln, mit großen, mit geistreichen Formen» zu umgeben, «bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet»³⁷, so scheinen sich die Pioniere des modernen Designs auch an die bei Platon metaphorisch ausgedrückte Einsicht zu halten, schöne Eindrücke seien gutes, hässliche dagegen schlechtes Futter für die menschliche Seele. Noch die Hoffnung, die ein der ↑Frankfurter Schule nahe stehende Denker wie Herbert Marcuse auf die «neue Sensibilität» und die schöpferische Phantasie setzt, auf die Möglichkeit der Entgrenzung ästhetischer Prinzipien zu einer befreienden Umgestaltung der Gesellschaft, trägt die Züge des Schillerschen Modells.³⁸

2.6 Das Erhabene

Neben dem Schönen, dessen grundlegende Bedeutung für die ästhetische Erfahrung die Klassiker der modernen Ä. bestätigen, spielt bei Schiller wie bei Kant und generell in der Ä. ihrer Zeit der Begriff des ↑Erhabenen eine zunehmend wichtige Rolle. Er bezeichnet die Erfahrung von Gegenständen, die durch ihre (räumlich-physische wie metaphysische) Größe, Kraft oder Vollkommenheit dem Menschen seine eigene Erhebung und dabei häufig zugleich die Grenze seines Fassungsvermögens bewusst werden lassen. In der Antike wurde bei der Auseinandersetzung mit dem dichterischen Enthusiasmus das E. im Begriff des *hypsos* (Höhe) als einer Kategorie der Poetik und Rhetorik erörtert: Bei Platon, Aristoteles, Aristophanes, Pseudo-Longinos u. a. geht es um die kritische Reflexion auf die sachliche Angemessenheit sprachlicher Techniken der Seelenerhebung in Dichtung, öffentlicher Rede und philosophischer Darstellung. Doch seine eigentliche Konjunktur hat auch das E. im 18. Jh. Aufgrund der Zuwendung zu ästhetischen Fragen überhaupt gewinnt es mit der reisenden Erschließung Europas noch zusätzlich an Interesse: Insbes. mit der Entdeckung der Alpen als einer ästhetisch erfahrbaren Landschaft tritt das E. ins Bewusstsein des gebildeten Publikums. Bei Shaftesbury, Addison, Burke, Kant, Schiller u. a. bezeichnet es den Gegenstand eines ästhetischen Gefühls, das im Kontrast zum reinen und ruhigen Wohlgefallen an der schönen Form den Charakter von Faszination, Ergriffenheit und Überwältigung hat und mit Furcht und Schrecken einhergehen kann.

Edmund Burke führt das Schöne, das im Menschen ästhetisches Vergnügen (*pleasure*) auslöst, auf den Trieb zur Geselligkeit zurück – das Erhabene, dem die Reaktion eines durch die Beseitigung von Unlust beruhenden Gefühl des Frohsins (*delight*) entspricht, auf den Selbsterhaltungstrieb. Auf dieser vermögenspsychologischen wie triebtheoretischen Grundlage gibt er eine reiche Phänomenologie erhabener Eindrücke.³⁹ Kant charakterisiert in seinem ästhetisch-anthropologischen Debut 1764 das Schöne durch Reiz, das Erhabene durch Rührung und erörtert beide Begriffe in der Anwendung auf Gegenstände der Natur und der Kultur⁴⁰; in der *Kritik der Urteilskraft* 1790 wird das Erhabene der Ä. der Natur vorbehalten. In der methodischen Konzentration auf die Analyse der subjektiven Vermögen wird es hier aus einer Dynamik des Scheiterns der Einbildungskraft (und damit des Verstandes) und der (kompensierenden) Totalisierung der Vernunft erklärt, durch deren Analyse Kant den Begriff der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft um ein Gefühl erweitert, das – anders als das Schöne in der Har-

monie des Spiels der Erkenntniskräfte – im «Widerstreit» der Vermögen entspringt. Kant unterscheidet das Mathematisch-Erhabene vom Dynamisch-Erhabenen: In einer «Geistesstimmung»⁴¹ von lustvoller Unlust, simultaner Abstoßung und Anziehung wird dem Menschen angesichts einer Größe, die nicht *ad hoc* in einer ↑Vorstellung repräsentiert werden kann, mit dem Ungenügen des eigenen Anschauungsvermögens die Größe der eigenen Vernunft bewusst – angesichts einer Macht, die ihn in seiner physischen Zerbrechlichkeit zerstören könnte, seine moralische Freiheit als das Vermögen zu einer «Selbsterhaltung von ganz anderer Art».⁴² In dieser inneren ↑Dialektik positiver und negativer Momente ist das Erhabene von Grund auf ein Grenzbegriff der ästhetisch-moralischen Selbstvergewisserung. Das Kantische Spektrum der Naturphänomene – der bestirnte Himmel in seiner unendlichen Größe⁴³, drohende Felsen, tobendes Gewitter auf offener See⁴⁴ – ist mit dem naturschwärmerischen Rousseau um den tiefen Wald in seiner kulturenrückten Einsamkeit zu ergänzen.⁴⁵ Schiller übernimmt und erweitert Kants Analyse, indem er das Theoretisch-Erhabene vom Praktisch-Erhabenen unterscheidet, überträgt den Begriff aber von der Natur auf die Tragödie als den Ort ästhetisch-moralischer Selbstvergewisserung in der Identifikation mit dem tragischen Helden.⁴⁶ An die damit entwickelte Kategorie eines «gemischten Gefühls», eines in Kunst, Literatur und Architektur vermittelten Lebensgefühls der Überwältigung von faszinierender Negativität, kann im letzten Drittel des 20. Jh. die sog. ↑Postmoderne anknüpfen in ihrer Bemühung, den ästhetischen Geist der Epoche auf den Begriff zu bringen (Baudrillard, Lyotard, Welsch u. a.).

2.7 *Natur und Kunst*

In seiner Schrift *Les beaux arts réduits à un même principe* entwickelt Batteux 1746 eine Lehre von der Kunst, derzufolge diese nichts Selbstständiges hervorbringt, aber auch keine bloße Kopie, sondern eine selektive und gänzlich artifizielle Nachahmung des Schönen in der Natur ist. Damit ist ein Thema andauernder Auseinandersetzung angesprochen. Für Kant ist die Kunst nicht auf Nachahmung (↑Mimesis) zu verpflichten, sondern eine autonome Hervorbringung. Und doch behauptet er – wengleich auf der Basis einer ganz anderen Begründung als etwa Rousseau – den ästhetischen Primat der Natur. Während dieser im Rahmen seiner fundamentalistischen Kulturkritik (↑Kultur) in der Kunst nur ein Luxusphänomen der ↑Entfremdung und eine ideologische Funktion im Dienst einer korrupten Gesellschaft erkennen kann⁴⁷ und insbes. mit seiner Streit-

schrift gegen das Theater quasi eine Anti-Ä. entwickelt⁴⁸, setzt er alles auf die ästhetische Wirkung der Natur: Er sieht die Moralität auf die unmittelbaren Gefühlsregungen von Mitleid und Gewissen als natürlichen Dispositionen gegründet (s. o. 2.2.2) und bewertet die Wirkung der schönen und erhabenen Eindrücke äußerer Natur entsprechend hoch.

In anderer Weise begründet Kant den ästhetischen Primat der Natur: In den Schönheiten der Natur sieht er das metaphysische Indiz für deren zweckmäßige Verfassung und damit den entscheidenden Hinweis auf die Einheit von Natur und Freiheit. Da für Kant die Kunst auf die Leistung des Genies zurückgeht, dessen glückliche Disposition nicht anders denn als eine «Naturanlage» zu verstehen ist, erfährt sie durch diesen Naturprimat nur vordergründig eine Abwertung: Gerade in ihren Werken lässt sich die gesuchte Bestätigung der Vermittlung von Natur und Freiheit finden. Kant begreift damit in Erweiterung seines erkenntnistheoretischen Ansatzes die «Natur als Kunst» – als Prinzip einer zweckmäßigen Produktivität.⁴⁹ Es ist dieser Gedanke, der in der Philosophie Epoche gemacht hat und dabei auch zu einem Leitmotiv der modernen Kunst geworden ist. Schelling braucht ihn in seiner kunstphilosophischen Schrift von 1807 nur noch auf das hergebrachte Problem der *Nachahmung* der Natur zu projizieren und macht damit in Anwendung der aristotelischen Unterscheidung von *natura naturata* und der *natura naturans* auf den produktiven Doppelsinn der mimetischen Formel aufmerksam: Nicht *nach* der Natur, sondern selbst *wie* die Natur arbeitet demnach der große Künstler.⁵⁰

Es hat daraufhin nichts Überraschendes, dass wir dem Gedanken in der Künstlerästhetik des 19. und 20. Jh. wiederbegegnen; seit Cézanne sind es v. a. die reflektierenden Künstler der klassischen Moderne (Klee, Kandinsky u. a.), die gerade im Anspruch auf die Autonomie ihres Werks die Analogie ihres freien Schaffens zur unverfügbaren Produktivität der Natur herausstellen. Unbehelligt von der Zumutung, Natur als vorgegebenes Inventar fertiger Gegenstände bloß abzubilden, bewahren sich die Künstler der klassischen Moderne eine Faszination von der Natur als Vorbild unerschöpflichen Einfallsreichtums, ja als konkurrierende Instanz der Produktivität und damit als Element des eigenen Selbstverständnisses. Cézanne hat mit seinem berühmten Wort von der Kunst als einer «Harmonie parallel zur Natur» auch den Aspekt einer «Produktivität analog zur Natur» im Sinn. Das Interesse von Paul Klee ist stets auf die «formenden Kräfte» der Natur gerichtet: auf das, was er als «das Wesen des natürlichen Schöpfungsprozesses» begreift⁵¹ – als das «Gesetz [...], nach dem die

«Natur» funktioniert». ⁵² Im Aufspüren dieser *Kräfte*, dieses *Wesens*, dieses *Gesetzes* besteht nach Klee die Aufgabe der autonomen Kunst. Er sieht in ihr eine «Freiheit, die lediglich ihr Recht fordert, ebenso beweglich zu sein, wie die große Natur beweglich ist». ⁵³ Auf der Folie dieser analogischen Auffassung von Kunst und Natur ist freilich nicht mehr das einzelne Bild – sondern «die Kunst» als solche ist das «umgeformte Abbild» der Natur. ⁵⁴ «Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartig. Sie ist jeweils ein Beispiel, ähnlich wie das Irdische ein kosmisches Beispiel ist.» ⁵⁵ Ähnlich bekommt nach Kandinsky der abstrakte Maler seine Anstöße nicht mehr «von einem x-beliebigen Stück Natur, sondern von der Natur im Ganzen» ⁵⁶, so dass die Kunst zwar «die ‚Haut‘ der Natur, aber nicht ihre Gesetze» verlässt ⁵⁷; Matisse, der zwar ausdrücklich «von der Imitation loskommen» will ⁵⁸, kann zugleich in einem anderen Sinne sagen, «die Kunst ahme die Natur nach: nämlich wegen des Lebens, das ein Künstler dem Kunstwerk einflößt.» ⁵⁹ Picasso, der sich aus der «Zwangsjacke der Natur» befreien will ⁶⁰, bringt schließlich am klarsten und einfachsten die pan-naturalistische Einsicht seiner Zeitgenossen auf den Begriff: «Wie ich oft gesagt habe, versuche ich nicht, die Natur auszudrücken. Ich versuche eher [...], wie die Natur zu arbeiten.» ⁶¹ Exemplarisch wird dies für das Selbstverständnis auch der modernen Literatur an einem geheimen Klassiker der modernen Ä., an Paul Valéry's *Eupalinos-Dialog* von 1923. ⁶² In der Erörterung des Verhältnisses von Natur und Kunst bemühen die Gesprächspartner sich auch um ein Kriterium der Unterscheidung zwischen Naturdingen und Kunstwerken, das auf der Ebene der ästhetischen Rezeption nicht eindeutig auf der Hand liegt, weil die Produktivität von Natur und Kunst verwechselbare Werke zeitigt. ⁶³

2.8 Das 19. Jahrhundert

Für Hegel ist das Naturschöne von untergeordnetem ästhetischem Wert, da es keine durch den menschlichen ↑Geist erzeugte Bedeutung hat. Ästhetisch knüpft Hegel nach 1820 gleichermaßen an Kant und Schiller wie an die Autonomisierung der Künste an mit seiner ins Konkrete der Geschichte und der Gegenwart gehenden Theorie der Kunst als einer Form des lebendigen – menschlichen wie göttlichen – Geistes. Die schöne Kunst ist hier als eine Manifestation des Göttlichen in der Form menschlicher Freiheit begriffen. Sie leistet die Darstellung des Absoluten im Medium des sinnlichen Scheines. Im Verhältnis zum ↑Ideal der Entsprechung von absoluter ↑Idee und sinnlicher Gestalt durchläuft sie die drei Phasen der symbolischen, der klassischen und der

romantischen Kunst, die er im Blick auf die Künste vom Altertum bis in seine eigene Gegenwart als das Erstreben, das Erreichen und das Überschreiten dieses Ideals auslegt. Mit der romantischen Kunst des christlichen Mittelalters hat die Kunst nach Hegels geschichtsphilosophischem Modell aufgehört, die angemessene Ausdrucksform des Geistes zu sein; diese Funktion übernimmt zunächst die Religion, schließlich die Philosophie.

Es ist ein Schüler Hegels, der nach dessen spekulativer Konzentration auf das geistige Schöne in der Kunst die erste Monographie über das Hässliche schreibt. In der Antike und im Mittelalter war dies eine ontologische und theologische Kategorie zur Bezeichnung von Maßlosigkeit und privativer Defizienz gewesen; in den Kunstlehren der Renaissance war es zur Abgrenzung des Ideals der Perfektion erwähnt worden, und die Kunstlehren und Ä.en des 18. Jh. ließen es zu unter der Bedingung seiner Bändigung durch die ästhetische Form. ⁶⁴ Noch Kant hatte in seiner *Analytik des Schönen* das Wohlgefallen als prägnante Reflexionslust eingehend behandelt, und dabei ohne jede sachliche Bestimmung das begriffliche Komplement einer ästhetischen Unlust (in dem eher der Ausblick auf die *Analytik des Erhabenen* als die systematische Lokalisierung des Hässlichen vermutet werden darf) in bloß konventioneller Erwähnung mitgeführt. Prägnanten Zuschnitt gewinnt das Problem zum ersten Mal, als im Laokoon-Streit zwischen Lessing, Herder, Hirt und Schiller im Blick auf die charakteristische Deformation des Hässlichen die Möglichkeiten und Grenzen des Ausdrucks in der bildenden Kunst problematisiert werden. Rosenkranz nun erklärt zwar das Hässliche zur ästhetischen Kategorie, doch begreift er es weiterhin als defizienten Modus: Ihm komme in der Kunst die Funktion zu, «das reine Bild des Schönen um so leuchtender» erscheinen zu lassen. ⁶⁵ Erst mit Nietzsche und der künstlerischen Entwicklung des späteren 19. Jh. kommt es zu jener Freisetzung des ästhetischen Blicks für die Eigenart des Hässlichen, an welche die Diskussion über *Die nicht mehr schönen Künste* in den 1960er Jahren und die zeitgenössischen Bemühungen um einen autochthonen Begriff des Hässlichen systematisch anschließen konnte. ⁶⁶

Neben der Konzentration der Ä. auf das Schöne in der Kunst bei Hegel, Schelling und Solger und neben Schopenhauers Bestimmung der Musik zum Komplement einer pessimistischen Weltanschauung zeigt sich in den ästhetischen Theorien des 19. Jh. auch eine Tendenz zur Loslösung von der Exklusivität der Kunst: Kierkegaard bestimmt in seiner ↑Existenzphilosophie das Ästhetische durch die hedonistische

Einstellung und kritisiert es in allen Formen im Namen der moralischen und der religiösen Haltung⁶⁷; für Nietzsche dagegen ist die Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt.⁶⁸ Er entgrenzt in seiner «Artisten-Metaphysik» der frühen 1870er Jahre den Begriff der Kunst, indem er diese als das große Stimulans des Lebens bestimmt und die ästhetische Produktivität zum Prinzip der Wirklichkeit erklärt. Es ist demnach ein ästhetischer Trieb, der sich – nach dem Modell der Kunstgottheiten Apoll und Dionysos – in der Dialektik von Individuierung und Entgrenzung auslegt⁶⁹ und in allen Formen menschlichen Lebens produktiv ausprägt.⁷⁰ Die Menschen sind immer schon Künstler und sollen angesichts der Tragik des Lebens durch die Aufnahme dieser – in der Hoffnung auf Steigerung durch Bewusstwerdung eingeschränkten – Einsicht zu kreativeren Künstlern werden.

Seit der zweiten Jh.hälfte und im Übergang ins 20. Jh. setzen die Klassiker des modernen Designs (s. o. 2.2.3) in der programmatischen Betonung des künstlerischen Charakters von Architektur und Gebrauchskunst aller Art das ins Werk, wofür sie in ihren theoretischen Beiträgen zugleich argumentieren: die Aufhebung der Grenze zwischen Kunst und Leben – ein Programm, das sich mit dem der künstlerischen Avantgarden zu Beginn des neuen Jh. (Futurismus, Dada, Surrealismus u. a.) trifft. Von einer «Ästhetisierung der Lebenswelt» wird mit Blick auf die hier entspringende Tendenz zur Gestaltung aller Lebensbereiche unter Preisgabe der ästhetischen Exklusivität der Kunst später polemisch die Rede sein. Die Kritiker beanstanden an dem unterstellten «paradoxe[n] Versuch, den Alltag zum permanenten Fest zu machen»⁷¹, mit der Ausbreitung einer generellen Freizeitgesinnung ebenso den Prägnanzverlust ästhetischer Erfahrung durch Verflachung und Trivialisierung⁷² wie den komplementären Effekt sozialer Desensibilisierung.⁷³

2.9 Das 20. Jahrhundert

Als wichtigster philosophischer Kronzeuge dieser Entgrenzung des Kunstbegriffs im Interesse der Kontinuität von Kunst und Leben darf im 20. Jh. der amerikanische Pragmatist John Dewey angesprochen werden, der die große Kunst vom Sockel herab und ins Leben zurückholen will. Er begreift Kunst durch die Fundierung auf Erfahrung jeglicher Art, in der immer schon ästhetische Momente wirksam sind und auf ästhetische Erfahrung, in der diese Momente um ihrer selbst willen reflexiv genossen werden. In der Kunst ist somit nur in besonderer Intensität erfahrbar, was bereits in allen möglichen unscheinbareren Formen wirksam ist.⁷⁴ In komple-

mentärer Argumentationsrichtung fragt Arthur C. Danto ein halbes Jh. später mit Blick auf die Selbstreflexivität der modernen Kunst nach den Bedingungen der «Verklärung des Gewöhnlichen»⁷⁵ und stellt sich damit in die Reihe von zeitgenössischen Denkern, die Ä. wesentlich als Theorie der Kunst begreifen. Dazu gehören auch Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer und Theodor W. Adorno, die sich bei aller Unvereinbarkeit der sachlichen wie methodischen Einstellung einig sind in dem Anspruch, die Kunst als Ort einer in der ästhetischen Erfahrung eigentümlich vermittelten Wahrheit auszuzeichnen, ohne damit den ästhetischen Kognitivismus der zeichen- und informationsästhetischer Ansätze (N. Goodman, C. Morris u. a.) naheulegen. Cassirer betont im Rahmen seiner symboltheoretisch begründeten Philosophie der Kultur mit der epistemischen Rolle der Kunst als einer genuinen Weise der Entdeckung und der gefühlsublimierenden Intensivierung von Erfahrungen zugleich auch ihre befreiende Wirkung.⁷⁶ Sein Beitrag hat sich als anschlussfähig erwiesen für ein ganzes Spektrum zeichen- und symboltheoretischer Ansätze (S. K. Langer, N. Goodman, U. Eco u. a.) Kunstphilosophisch darf insbes. die Kompensationstheorie der Kunst, wie sie durch die geschichtsphilosophische Fortschrittsorientierung seiner Theorie der Kultur erforderlich zu werden scheint⁷⁷, als wichtiger Einfluss auf die Ä. des 20. Jh. gelten.⁷⁸

Für Adorno ist die Kunst die gesellschaftliche Antithese zur ↑Gesellschaft. Durch die Autonomie der ästhetischen Gestaltung – deren Prinzip Adorno in die Formel fasst: «Nichts unverwandelt» – wirkt in der Kunst ein herrschaftsfreies Prinzip der Erfahrung. In einer Gesellschaft, die der kritische Theoretiker im Konstrukt einer nur noch negativen, d. h. entwicklungslosen Dialektik als den totalen Verblendungszusammenhang begreift, wird das Kunstwerk damit – als einzig verbliebenes Subjekt des Widerstandes und als Statthalter einer herrschaftsfreien Praxis – zum Träger einer kontrafaktischen Wahrheit.

Wie es hier im Rahmen einer gesellschaftskritisch motivierten negativen ↑Geschichtsphilosophie noch einmal zu einer unüberbietbaren spekulativen Auszeichnung der großen Kunst kommt, so auch in Heideggers existenzialontologisch begründeter Sicht der Kunst als eines ursprünglichen Wahrheitsgeschehens⁷⁹ und in Gadammers Auszeichnung der Kunst durch die anthropologischen Bestimmungen der Ä.: Spiel, Symbol und Fest, in denen sich die – auch im rezeptionsästhetisch markanten Sinne: prozessreflexive – «Aktualität» des Schönen vollziehen.⁸⁰ Deren doppelsinnige Behauptung gewinnt gegenwärtig

tig ihrerseits an Aktualität: Nachdem in den letzten vier Jahrzehnten des 20. Jh. mit geschichtsphilosophischen und ideologiekritischen Argumenten im Zeichen der ‚nicht mehr schönen Künste‘ wie der Aktualität des Erhabenen der Kategorie des Schönen ihr überkommener Geltungsanspruch in der Ä. streitig gemacht worden war, lässt sich gegenwärtig die Rückkehr des Schönen in die philosophische Ä. verzeichnen.⁸¹

Dabei dominieren in der zeitgenössischen Ä. neben den Ansätzen zu einer die Gegenstandsbereiche spezifisch abgrenzenden und zugleich integrierenden Theorie der ästhetischen Erfahrung (so bei Jauf⁸², Bubner⁸³, Seel⁸⁴, Henrich 2001, Liessmann 2004 u.a.) die kleinteiligen sprach- und argumentanalytischen Beiträge und Debatten⁸⁵ zu Fragen der Kriterien, des Verstehens, der emotionalen Aufnahme und der Bewertung von Kunst⁸⁶ und die im Zeichen ‚post-moderner‘ (↑Moderne/Postmoderne) Pluralität stehende Bemühung, die Ä. im Rekurs auf den aristotelischen Begriff der *aisthesis* als sinnlicher Wahrnehmung als die Fundamentaldisziplin der Philosophie auszuweisen (Welsch u. a.). An diese Option schließt sich freilich ebenso ein kritischer Rekurs auf die spezifischen Differenzen an,⁸⁷ wie die integralen Tendenzen von Theorien der ästhetischen Erfahrung⁸⁸ neuerlich wieder das Interesse an der Ontologie der Kunst herausfordern. Im Hinblick auf die Vermittlung zwischen kunstontologischen (als prozessontologischen) und rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten stellt die Ä. der ↑Perfomanz einen neuen und vielversprechenden Ansatz dar.⁸⁹ Ausgehend vom Paradigma des Theaterstücks, der Inszenierung von Handlungen, richtet sich das systematisch auf alle anderen Künste übertragene performanzästhetische Interesse auf den Vollzug all derjenigen Handlungen – der Künstler wie der Rezipienten –, die das Kunstwerk als Wirkungszusammenhang konstituieren.⁹⁰ Für die weiterführende Auseinandersetzung bietet die simultane Präsenz diametraler Positionen gegenwärtig die Chance differenzierter Klärung.

Nachdem mit wenigen Ausnahmen (Béla Balàcz, Rudolf Harms, Walter Benjamin, Erwin Panofsky, André Malraux, André Bazin, Siegfried Kracauer) die Denker der philosophischen Ä. sich zugetraut haben, Theorie der Kunst wie der ästhetischen Erfahrung zu betreiben, ohne dem Leitmedium des 20. Jh. Beachtung zu schenken, darf das seit den 1980er Jahren und bis heute immer noch erstarkende Interesse an der Ä. des ↑Films (Gilles Deleuze, Stanley Cavell, David Bordwell, Serge Daney, Karl Sierck, Gertrud Koch, Ludwig Nagl, Josef Früchtl u. a.) als ein Aufbruch zu neuen Horizonten begrüßt werden. Nicht

allein für die Ä. und die ↑Kulturphilosophie, sondern auch für die Epistemologie der Wahrnehmung und des Denkens sind von der Erforschung der Möglichkeiten des neuen Mediums wichtige Einsichten zu erwarten.

Adorno, Th. W., 1970, *Ästhetische Theorie*, Fft./M. – Aristoteles, *Poetik*. – Batteux, Ch., (1746) 1976, *Les beaux arts réduits à un même principe*; dt. ND Hildesheim. – Baumgarten, A. G., (1750/58) 1983, *Theoretische Ästhetik*. Die grundlegenden Abschnitte aus der *‘Aesthetica’* (1750/58) hg. v. H. R. Schweizer, Hamburg. – Bubner, R., 1989, *Ästhetische Erfahrung*, Fft./M. – Burke, E., (1757) 1989, *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*, hg. v. W. Strube, Hamburg. – Cassirer, E., (1925) 2003, *Sprache und Mythos*. Ein Beitr. z. Problem d. Götternamen. In: ECW 16, Hamburg. – Cassirer, E., (1932) 2003, *Die Philosophie der Aufklärung*. ECW 15, Hamburg. – Cassirer, E., (1944) 1990, *Essay on Man*; dt.: *Versuch über den Menschen*, Fft./M. – Danto, A. C., 1984, *Die Verklärung des Gewöhnlichen*. Eine Philosophie d. Kunst, Fft./M. – Danto, A. C., 2003, *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago/La Salle, Ill. – Dewey, J., (1934) 1980, *Art as experience*; dt.: *Kunst als Erfahrung*, Fft./M. – Feagin, S./Maynard, P. (eds.) 1997, *Aesthetics*, Oxford/NY. – Fischer-Lichte, E., 2004, *Ästhetik des Performativen*, Fft./M. – Franke, U., 1974, *Häßliche (das)*. In: HWbPh, Bd. 3. – Gadamer, H.-G., (1974) 1993, *Die Aktualität des Schönen*. Kunst als Spiel, Symbol u. Fest. In: Ders., *Kunst als Aussage*, Tübingen. – Hegel, G. W. F., (1823) 1998, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Nachschr. H. G. Hotho, hg. v. A. Gethmann-Siefert, Hamburg. – Heidegger, M., (1936) 1950, *Holzwege*, Fft./M. – Henrich, D./Iser, W. (Hg.) 1982, *Theorien der Kunst*, Fft./M. – Henrich, D., 2001, *Versuch über Kunst und Leben*, München. – Hoffmann, J., (1905), *Arbeitsprogramm der Wiener Werkstätte*; ders., (1928), *25 Jahre Wiener Werkstätte*; beide in: *Wiener Werkstätte. Modernes Kunsthandwerk von 1903–1932*. Ausstellungskatalog 1967, Wien. – Hume, D., (1751) *Enquiry concerning the Principles of Morals*, dt.: 1972, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, hg. v. C. Winckler, Hamburg. – Hutcheson, F., 1725, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*; dt.: 1986, *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*. Über moralisch Gutes u. Schlechtes, hg. v. W. Leidhold, Hamburg. – Jauf, H. R. (Hg.), 1968: *Die nicht mehr schönen Künste*. Grenzphänomene des Ästhetischen, München. – Jauf, H. R., 1972, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanz. – Jauf, H. R., 1982, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Fft./M. – Kandinsky, W., 1973, *Essays über Kunst und Künstler*, Bern. – Kant, I., 1764, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: AA Bd. II, Berlin. – Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, 1790. In: AA Bd. V, Berlin. – Kierkegaard, S., (1843) 1975, *Entweder – Oder*, München. – Klee, P., (1898–1918) 1988, *Tagebücher (1898–1918)* (Textkrit. Neued.), hg. v. d. Paul-Klee-Stiftung, Bern. – Klee, P., (1924) 1979, *Über die moderne Kunst*, Bern. – Klee, P., 1976, *Schöpferische Konfession*. In: Schr., *Rez. u. Aufs.*, hg. v. Ch. Geelhaar, Köln. – Klein, H., 1967, *There is no disputing about taste*. *Unters. z. engl. Geschmacksbegriff im 18. Jh.*, Münster. – Klemme, H. F./Pauen, M./Raters, M.-L. (Hg.), 2006: *Im Schatten des Schönen*. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen u. aktuellen Debatten, Bielefeld. – Kreuzer, J., 1995, *Pulchritudo*. Vom Erkennen Gottes bei Augustin, München. – Loos, A., 1962, *Sämtliche Schriften*, Wien. –

Liessmann, K. P., 2004, Reiz und Rührung. Über ästhetische Empfindungen, Wien. – Lüdeking, K., 1988, Analytische Philosophie der Kunst, Fft./M. – Marcuse, H., 1969, Versuch über die Befreiung, Fft./M. – Marquard, O., 1989, Aesthetica und Anaesthetica. Philos. Überlegungen, Paderborn – Matisse, H., (1947) 1982, Der Weg der Farbe. In: Ders.: Über Kunst, Zürich. – Matisse, H., (1953) 1982, Das Leben mit den Augen eines Kindes betrachten. In: Ders.: Über Kunst, Zürich. – Menninghaus, W., 2003, Das Versprechen der Schönheit, Fft./M. – Morris, W., 1881, Die Kunst und die Schönheit der Erde. – Morris, W., 1894, Kunstgewerbliches Sendeschreiben. – Morris, W., 1983, *Wie wir leben und wie wir leben könnte. Vier Essays*, Köln. – Mothersill, M., 1984, Beauty restored, [...] – Nehamas, A., 2000, The Return of the Beautiful. Morality, Pleasure, and the Value of Uncertainty. In: The J. of Aesthetics and Art Criticism, 54 (4). – Nehamas, A., 2007, Only a Promise of Happiness. The Place of Beauty in a World of Art, Princeton. – Nietzsche, F., (1872) 1967/77, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: ders., 1873, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: KSA, hg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, Berlin/NY. – Picasso, P., 1988, Über Kunst, Zürich. – Platon, 1983, Phaidros. In: WW in 8 Bde. Griech. u. Dt., 5. Bd., hg. v. G. Eigler, Darmstadt. – Platon, 1974, Symposion (Das Gastmahl) In: WW in 8 Bde. Griech. u. Dt., 3. Bd., hg. v. G. Eigler, Darmstadt. – Platon, 1971, Der Staat. In: WW in 8 Bde. Griech. u. Dt., 4. Bd., hg. v. G. Eigler, Darmstadt. – Recki, B., 2001, Ästhetik der Sitten. Die Affinität v. ästhetischem Gefühl u. praktischer Vernunft bei Kant, Fft./M. – Recki, B., 2007, Herabkommen ins Sichtbare. Eine Apologie d. Schönheit in pragmatischer Hinsicht. In: Konersmann, R. (Hg.), Das Leben denken – Die Kultur denken. Bd. 1: Leben, Freiburg. – Recki, B./Wiesing, L. (Hg.), 1997, Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik, München. – Ritter, J., 1963, Landschaft. Zur Funktion d. Ästhetischen in d. modernen Gesellschaft. In: Ders., 1974, Subjektivität. Sechs Aufsätze, Fft./M. – Rosenkranz, K., (1853) 1979, Ästhetik des Hässlichen, mit einem Vorw. z. Neudruck v. W. Henckmann, Darmstadt. – Rousseau, J.-J., 1750, Discours sur les sciences et les arts. – Rousseau, J.-J., 1755, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. (dt. beide in: 1971, Schriften zur Kulturkritik. Über Kunst u. Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter der Menschen (1755) eingel., übers. u. hg. v. Kurt Weigand, Hamburg.) – Rousseau, J.-J., (1758) 1988, Brief an d'Alembert über das Schauspiel. In: Schr. Bd. 1, hg. v. H. Ritter, Fft./M. – Rousseau, J.-J., (1762) Emile ou de l'éducation, dt.: Emil oder über die Erziehung. – Rousseau, J.-J., (1762a) 1988, Vier Briefe an Malesherbes. In: Schr. Bd. 1, hg. v. H. Ritter, Fft./M. – Scarry, E., 1999, On Beauty and Being Just, Princeton University Press. – Schelling, (1807) 1959, Das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. In: Schellings WW (3. Ergbd.: Zur Philosophie der Kunst, 1803–1817), hg. v. M. Schröter, München. – Schiller, F. (1791/1793) 1970, Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgew. Schr. z. Dramentheorie, hg. v. K. L. Berghahn, Stuttgart. – Schiller, F., (1793) 1971, Kallias oder über die Schönheit. Fragment aus d. Briefwechsel mit Körner, Stuttgart. – Schiller, F. (1795) 1965, Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen, Stuttgart. – Schopenhauer, A., 1819, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Buch, Leipzig. – Schmücker, R., 1998, Was ist Kunst? Eine Grundlegung, München. – Schümmer, F., 1956, Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jh. In: Arch. f. Begriffsgesch. I. – Schröder, W., 1990, Querelle des anciens et des modernes. In: EE, Bd. 3. – Seel, M., 1985, Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff d. ästhe-

tischen Rationalität, Fft./M. – Seel, M., 1991, Eine Ästhetik der Natur, Fft./M. – Seel, M., 1997, Ästhetik und Aisthetik. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung. In: Recki/Wiesing 1997. – Seel, M., 2000, Ästhetik des Erscheinens, Fft./M. – Shaftesbury, A. A. C., (1708), A letter concerning enthousiasm; dt.: 1980, Ein Brief über den Enthusiasmus, hg. v. W. H. Schrader, Hamburg. – Shaftesbury, A. A. C., (1709), The Moralists; dt.: 1980, Die Moralisten, hg. v. W. H. Schrader, Hamburg. – Shaftesbury, A. A. C., (1709a), Sensus communis; an Essay on the Freedom of Wit and Humour; dt. in: 1990, Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, hg. v. K.-H. Schwabe, München/Leipzig u. Weimar. – Smith, A., 1759, The Theory of Moral Sentiments, hg. D. D. Raphael/A. L. Macfie, Oxford 1976. – Tatarkiewicz, W., 1979/80/87, Geschichte der Ästhetik. 3 Bde., Basel/Stuttgart. – Valéry, P., (1923) 1991, Eupalinos oder der Architekt, Fft./M. – Van de Velde, H., 1902, Kunstgewerbliche Laienpredigten, Leipzig. – Wagenfeld, W., (1948) 1990, Wesen und Gestalt der Dinge um uns; Reprint Worpswede. – Welsch, W., 1990, Ästhetisches Denken, Stuttgart. – Welsch, W., 1997, Erweiterungen der Ästhetik. Eine Replik. In: Recki/Wiesing 1997. – Wirth, Uwe (Hg.), 2002, Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Fft./M. – Zimmermann, J., 1980, Sprachanalytische Ästhetik. Ein Überblick, Stuttgart-Bad Cannstatt.

¹ Platon, Politeia X 595 a – 603 b. – ² Ebd., III. – ³ Ebd., III 401 a. – ⁴ Ebd., 400 c-d. – ⁵ Platon, Nomoi 668 b. – ⁶ Platon, Symposion 206 e. – ⁷ Ebd., 201 c. – ⁸ Platon, Phaidros 249 b – 250 d. – ⁹ Ebd., 250 d. – ¹⁰ Ebd., 251 b-c. – ¹¹ Siehe Tatarkiewicz 1979/80/87; Kreuzer 1995. – ¹² Siehe Cassirer 1932, 472 ff. – ¹³ Vgl. Schröder 1990. – ¹⁴ Siehe Schümmer 1956; Klein 1967. – ¹⁵ Kant, KU, 293 ff. – ¹⁶ Ebd., 307. – ¹⁷ Kant, KdU, 217 f. – ¹⁸ Kant 1773 (Ref. 1820a, AA 16, 127). – ¹⁹ Kant, KdU, 353. – ²⁰ Ebd., 204. – ²¹ Schiller 1793, 33 f. – ²² Schiller 1985, 63. – ²³ Shaftesbury 1699; 1708; 1709. – ²⁴ Shaftesbury 1709a. – ²⁵ Hutcheson 1725. – ²⁶ Hume 1751; Smith 1759. – ²⁷ Rousseau 1755, 171 ff. – ²⁸ Rousseau 1762, 300 ff. – ²⁹ Kant 1764. – ³⁰ Schiller 1795, 92. – ³¹ Morris 1894, 1. – ³² Morris 1881, 28. – ³³ Morris 1894, 19. – ³⁴ Morris 1881, 23. ³⁵ Loos 1962. – ³⁶ Wagenfeld 1948. – ³⁷ Schiller, Über die ästhetische Erziehung, 9. Brief, 36; H. v. m. – ³⁸ Marcuse 1969. – ³⁹ Burke 1757, 91–126. – ⁴⁰ Kant 1764, 209 ff. – ⁴¹ Kant, KdU, 250. – ⁴² Ebd., 261. – ⁴³ Ebd., 270. – ⁴⁴ Ebd., KdU, 261. – ⁴⁵ Rousseau 1762, 488 ff. – ⁴⁶ Schiller 1791/1793. – ⁴⁷ Rousseau, 1750, 9. – ⁴⁸ Rousseau 1758. – ⁴⁹ Kant 1790, 298 ff., 303 f., 306 ff. – ⁵⁰ Schelling 1807, 401. – ⁵¹ Klee 1924, 43. – ⁵² Klee 1988, 222. – ⁵³ Klee 1924, 47. – ⁵⁴ Ebd., 15. – ⁵⁵ Klee 1976, 122. – ⁵⁶ Kandinsky 1973, 190. – ⁵⁷ Ebd., 213. – ⁵⁸ Matisse 1947, 208. – ⁵⁹ Matisse 1953, 263 f. – ⁶⁰ Picasso 1988, 63. – ⁶¹ Ebd., 86. – ⁶² Valéry 1923. – ⁶³ Ebd., 86. – ⁶⁴ Franke 1974, 1003–1007. – ⁶⁵ Rosenkranz 1853, 36. – ⁶⁶ Jauf 1968; vgl. Klemme/Pauen/Raters 2006. – ⁶⁷ Kierkegaard 1843. – ⁶⁸ Nietzsche 1872, 47. – ⁶⁹ Ebd., 25 ff. – ⁷⁰ Nietzsche 1873. – ⁷¹ Bubner 1989. – ⁷² Marquard 1989. – ⁷³ Welsch 1990. – ⁷⁴ Dewey 1934. – ⁷⁵ Danto 1984. – ⁷⁶ Cassirer 1944, 212–261. – ⁷⁷ Cassirer 1925. – ⁷⁸ Ritter 1963; Marquard 1989 u. a. – ⁷⁹ Heidegger 1936. – ⁸⁰ Gadamer 1974. – ⁸¹ Scarry 1999; Danto 2003; Nehamas 2000; ders., 2007; Recki 2007. – ⁸² Jauf 1982. – ⁸³ Bubner 1989. – ⁸⁴ Seel 1985; ders. 1991. – ⁸⁵ Vgl. Henrich/Iser 1982; Zimmermann 1984; Lüdeking 1988. – ⁸⁶ Siehe Feagin/Maynard 1997. – ⁸⁷ Z. B. Seel 1997. – ⁸⁸ Vgl. Seel 2000. – ⁸⁹ Vgl. Fischer-Lichte 2004. – ⁹⁰ Fischer-Lichte 2002, 279; Schmücker 1998.

Atheismus – 1 *Zum Begriff.* Alltagssprachlich, in allgemein-weltanschaulichen Debatten und in theologischen Kontexten herrscht überwiegend ein laxer Wortgebrauch vor: ‚Atheismus‘ (A.) hat hier – wie auch in kultur- und nicht selten auch in philosophiegeschichtlichen Darstellungen¹ – zumeist die Unschärfe und den Bedeutungsumfang von ‚Heterodoxie‘, ‚Unglaube‘ u. ä. Damit ist kein inhaltlich fest definierter Standpunkt, sondern eine Vielfalt von Verstößen gegen die jeweils geltenden Orthodoxiestandards bezeichnet.

Dieser Wortgebrauch (ganz zu schweigen von begrifflichen Kühnheiten wie der *Gott-ist-tot-Theologie* oder E. Blochs *Atheismus im Christentum*) ist nicht zufällig: Dem theologisch-apologetischen Interesse entsprach es, das ganze Spektrum der Abweichungen vom ‚wahren Glauben‘ in polemischer Zuspitzung mit *einer* Kampfvokabel zu belegen. Der nicht weiter spezifizierte A.begriff war also keineswegs auf die Bestreitung des Daseins Gottes festgelegt, sondern ließ sich auf Verächter heiliger Bücher, Kritiker religiöser Traditionen und Institutionen und selbst auf diejenigen beziehen, die sich bloß im dogmatischen Detail irrten.² Dieser Unschärfe der apologetischen Diffamierungsvokabel verdankt auch jene spektakuläre Kontroverse ihren Namen, in die Fichte 1798/99 wegen der ihm vorgeworfenen Identifizierung Gottes mit der ‚moralischen Weltordnung‘ verwickelt wurde: Keiner der an dem spektakulären *A.streit* Beteiligten hat jedoch die Annahme des Daseins Gottes angefochten, also den A. im eigentlichen Sinne befürwortet. Spiegelverkehrt zu dieser apologetischen Stigmatisierungspraxis hat eine säkularistische Ahnensuche mit einem unscharfen A.begriff auch weniger radikale Heterodoxien der Geistesgeschichte für die eigene Sache reklamiert.³ Dabei wurden die Atheisten-Kataloge der alten theologischen Apologetik, die in Wirklichkeit nur Nonkonformisten unterhalb der Schwelle der Gottesleugnung verzeichneten, unbesehen übernommen. So kommt es, dass bis heute die Vorstellung einer bis in die Antike zurückreichenden Geschichte des A. verbreitet ist.

Als Bezeichnung eines *philosophischen* Standpunkts steht ‚A.‘ für die Bestreitung der Existenz eines göttlichen Welturhebers bzw. einer transzendenten Weltursache. Dieser enggefasste Begriff ist bereits in der Antike (etwa bei Platon⁴; das entsprechende Wort *atheotes* wurde sonst allerdings meist im Sinne von ‚Gottlosigkeit‘ verwendet) belegt und gehört seither (meist mit explikativen Zusätzen wie *athéisme à la rigueur* oder *atheismus consummatus*) zum Vokabular der ↑Metaphysik.

2 *‚Atheismus‘ in der Geschichte der Philosophie*

Thema philosophischer Reflexion ist der A. seit der Antike. Mit der *Möglichkeit* einer Leugnung nicht nur der Götter der Volksreligion, sondern auch eines philosophischen ↑Gottesbegriffs hat bereits Platon in den *Nomoi* gerechnet. Seither ist die Diskussion über mögliche Argumente zugunsten des A., über Widerlegungsstrategien – die traditionellen Gottesbeweise widerlegen den biblischen Toren, der «in seinem Herzen spricht: Es ist kein Gott»⁵ – und v. a. über seine mutmasslichen und tatsächlichen Anhänger nicht abgerissen. Entsprechenden Vorwürfen und Verdächtigungen sind zahllose Philosophen ausgesetzt gewesen, die das Dasein von Göttern (bzw. des Göttlichen oder eines Gottes) keineswegs bestritten oder bezweifelt haben. Im Falle der beiden ‚Erz-Atheisten‘ der Antike – Diagoras von Melos (5. Jh. v. Chr.) und Theodoros von Kyrene (4./3. Jh. v. Chr.) liegen keine Zeugnisse vor, die derartige Vorwürfe erhärten könnten. Die Sophisten sprechen ganz unbefangen affirmativ von den Göttern.⁶ Das vielzitierte *Kritias-Fragment*⁷ – die Götter sind zum Zweck der Normdurchsetzung erfunden worden –, das als erstes Zeugnis eines ideologiekritischen A. gilt, stammt aus einem literarischen Text (einem Satyrspiel) ohne theoretischen Anspruch.⁸ Von Epikur, der aus der Retrospektive meist als der Hauptvertreter des antiken A. galt, ist im *Brief an Menoikeus* die ausdrückliche These überliefert, dass ‚die Götter existieren‘ und ‚wir von ihnen eine evidente Erkenntnis (*gnosis enarges*) haben‘. Wie im Falle von Epikurs ungewöhnlicher Theologie (die Götter leben in sog. ‚Zwischenwelten‘ und kümmern sich nicht um die Belange der Menschen) sind immer wieder eigensinnige metaphysische Ansätze mit dem A.verdacht belegt worden, von Averroes über Bruno bis zu Hobbes und Spinoza, der als ‚Atheist par excellence‘ (Jacobi), ja als Urheber des ‚athéisme de système‘ (Bayle) galt.

Gesonderte Kontroversen galten der Frage, ob der A. juristisch und gesellschaftlich zu tolerieren (so P. Bayle) oder aber seine Unterdrückung geboten sei; hierzu rieten u. a. J. Bodin und J. Locke.⁹

Das Aufkommen des A. als theoretisch ausformulierte Position ist durch die jüngere Forschung historisch neu situiert worden. Seither ist bekannt, dass ein philosophisch begründeter A., der in der Antike¹⁰, im Mittelalter und in der ↑Renaissance¹¹ durch kein Zeugnis belegt ist, erstmals um die Mitte des 17. Jh. tatsächlich vertreten wurde. Mit der revidierten Datierung seiner Entstehung werden auch die geläufigen Genealogien des A. hinfällig: Weder war Antiklerikalismus ein Motiv (die frühen Atheisten vertreten meist eine konservative, funktionalistische

↑Religionsphilosophie), noch spielt die mechanische Naturwissenschaft der Frühneuzeit eine tragende Rolle; im Gegenteil war es im 17. und 18. Jh. die theistische Apologetik, die (v. a. in der Physikotheologie) von den Naturwissenschaften, namentlich der Biologie, profitierte. Auch der oft als Katalysator genannte «neuzzeitliche ↑Rationalismus»¹² war keine Inspirationsquelle des frühen A., der weit mehr skeptischen (↑Skepsis) Anregungen verpflichtet war.

Die frühesten einschlägigen Quellen lassen ein Bündel von Faktoren erkennen, die die Entstehung des A. begünstigten: Elemente einer Kritik des ↑Theismus lagen in den antiken Debatten auf dem Felde der philosophischen Theologie bereit, v. a. im erst seit 1562 zugänglichen Werk des Skeptikers Sextus Empiricus (aber auch bei Cicero). Die im 17. Jh. von theologischen Prämissen sich lösende praktische Philosophie, insbes. die autonome ↑Ethik, machte die Annahme eines göttlichen Gesetzgebers für die Normenbegründung entbehrlich. Die interreligiöse und in der Frühneuzeit interkonfessionelle Polemik munitionierte ungewollt die frühen Atheisten: Die von Protestanten am Katholizismus geübte Aberglaubenskritik, sowie religionspsychologische oder ideologiekritische Attacken, die in den nachreformatorischen Kontroversen eine große Rolle spielten, ließen sich von Verfechtern des A. unschwer generalisieren und gegen die Gottesvorstellung überhaupt wenden. Mit der radikalierenden Rezeption des Skeptizismus (*nouveau pyrrhonisme*) wurde eine Metaphysikkritik möglich, die mit der Zurückweisung einer jeden ↑*ersten Philosophie* auch den Theismus zu Fall brachte.

Bereits in dem ersten bekannten atheistischen Text, der anonymen Schrift *Theophrastus redivivus* (um 1659), die erst 1980/81 ediert¹³ wurde, ist das argumentative Arsenal des A. der Folgezeit im wesentlichen vorhanden: Die Gottesbeweise werden entkräftet, die Entstehung der Gottesvorstellung ideologiekritisch und religionspsychologisch hergeleitet, und es wird unter Hinweis auf das Theodizeeproblem der deduktive Nachweis der Nichtexistenz Gottes versucht: Ein allweiser, allmächtiger und allgütiger Gott, der Schöpfer *dieser* Welt ist, ist *logisch unmöglich*.

Im 17. und frühen 18. Jh. ist die Verbreitung des A. (vom niederländischen Refuge abgesehen) auf Frankreich¹⁴ und Deutschland beschränkt, wo bereits im Jahre 1674 der erste als Person fassbare Atheist auftritt (M. Knutzen) und noch im 17. Jh. weitere, z. T. noch unedierte Texte entstehen. Dagegen stammen die frühesten Dokumente des britischen A. vom Ende des 18. Jh.¹⁵ Die wichtigsten Religionskritiker, wie etwa D. Hume, schlossen sich dem A.

ausdrücklich nicht an. Zumeist ist die Religionskritik der englischen ↑Aufklärung dem Konzept einer rational zu rechtfertigenden «natürlichen Religion» verpflichtet.

Nachdem der A. sich lange nur in der subkulturellen Sphäre der Untergrundliteratur (*littérature clandestine*) artikulieren konnte, trat er, wenngleich nur in Frankreich, um die Mitte des 18. Jh. an die Öffentlichkeit. Trotz der regen publizistischen Aktivitäten v. a. d'Holbachs blieb er auch unter den französischen Aufklärern eine – von Voltaire, Rousseau u. a. scharf abgelehnte – Minderheitsposition.

Die am häufigsten anzutreffende Gestalt des A. der Aufklärung belässt es nicht bei der Widerlegung des Theismus, sondern setzt diesem eine dogmatische Gegenmetaphysik entgegen, wie dies exemplarisch J. Meslier und P.-H. Th. d'Holbach in seinem *Système de la nature* (1770) tun. Seltener ist ein beweistheoretisch reflektierter, aus der skeptischen Tradition hervorgegangener A. anzutreffen, der die Negation des Theismus aus einer Absage an jede Form der Prinzipienmetaphysik ableitet (so N. Frérêts *Lettre de Thrasybule à Leucippe*).¹⁶

Der Anspruch, der theistischen Welterklärung überlegen zu sein, ist vom A. des 18. Jh. oft erhoben worden (J. Meslier, J. O. de La Mettrie, P.-H. Th. d'Holbach). Bis heute gilt das vielzitierte Diktum des Astronomen Laplace, er habe die Hypothese Gott nicht nötig gehabt (*Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*¹⁷), weithin als Schlüssel für das Verständnis der Entstehungsbedingungen des A. Tatsächlich jedoch ist der Anspruch einer von theistischen Prämissen unabhängigen Welterklärung von den Atheisten des 18. Jh. keineswegs eingelöst worden. Im Gegenteil weist gerade die materialistische, d. i. die dominante Version des frühen A., die erheblichsten Defizite in naturwissenschaftlicher Hinsicht auf: Es werden, um die theistische Schöpfungshypothese aus dem Felde zu schlagen, phantastische Kosmogonien aufgeboten, und es wird sogar auf vorwissenschaftliche bzw. empirisch widerlegte naturphilosophische Annahmen, darunter die Urzeugungslehre, zurückgegriffen.¹⁸

Die expandierende ↑Naturwissenschaft beginnt im 19. Jh. tatsächlich die Möglichkeit einer nicht-theistischen Welterklärung anzubahnen, als Darwin – er sagte von sich, er habe sich beim Konzipieren der Evolutionstheorie «wie nach dem Geständnis eines Mordes» gefühlt – entscheidende Schritte hin zur Überflüssigkeit der «Hypothese Gott» tat: Erst Darwin habe vom Schöpfungsbegriff befreit – diese These des (alten) D. F. Strauß findet ihre Bestätigung in zahlreichen Werken eines naturwissenschaftlich argumentierenden A., wie L. Büchners

Kraft und Stoff (1855) oder E. Haeckels *Die Welt-räthsel* (1899).

Die prominenten und z. T. bis heute im Zentrum der Diskussionen stehenden Varianten des A. des 19. Jh. und frühen 20. Jh. haben jedoch nicht diesen wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund. Die Negation Gottes wird vielmehr häufig mit spekulativen Argumenten begründet oder in wissenschaftsfernen Diskursen erörtert. So setzt Feuerbachs Reduktion der Gottesvorstellung auf «das durch die Einbildungskraft verselbständigte Wesen des Menschen» seine eigene ↑Anthropologie und z. T. hegelianisierende Prämissen voraus. Für Marx ist Religionskritik überhaupt keine philosophische Aufgabe mehr. Damit ist auch die Problemstellung, auf die der A. antwortet, jenen «scholastischen Fragen» zuzurechnen, die mit der Wendung von der Philosophie zur «praktisch-kritischen Tätigkeit» obsolet geworden sind. Nicht durch argumentative ↑Kritik, sondern durch die «revolutionäre», *praktische* Aufhebung der ↑Entfremdung, deren Ausdruck die Gottesvorstellung ist, wird die ↑Emanzipation von der Religion erreicht. Auch bei Nietzsche ist der A. nicht das Ziel eigener argumentativer Bemühungen. Der «Tod Gottes» wird vielmehr als das die Moderne kennzeichnende «ungeheure Ereignis» konstatiert und in das geschichtsphilosophischen Szenario des auf den ↑Nihilismus zulaufenden Abendlandes integriert. Auf ihre Weise spekulativ ist schließlich die psychoanalytische (Ödipus-Komplex) aber auch ethnologische Thesen (die Annahme einer Urhorde) voraussetzende Begründung des A. bei Freud. Strukturell handelt es sich dabei um den Versuch, durch die mit Hilfe verschiedener Hypothesen (Religion als «Zwangsneurose» oder Wunscherfüllung; Herleitung der Gottesvorstellung aus der Vaterrolle) versuchte Reduktion die Gottesvorstellung als «Illusion» zu entlarven.

3 *Atheismuskritik in der gegenwärtigen Philosophie*

Die systematischen Debatten über Theismus und A. werden seit Jahrzehnten vornehmlich im Bereich der ↑analytischen Philosophie und ihrer kontinentalen Ausläufer ausgetragen. Sofern nicht die Grundbegriffe der philosophischen Theologie von vornherein unter Sinnlosigkeitsverdacht gestellt werden, dominieren Bemühungen um eine Entkräftung der traditionellen Gottesbeweise¹⁹, die, wenngleich reformuliert, v. a. in der angelsächsischen Philosophie²⁰ nach wie vor als taugliche Instrumente der Begründung des Theismus gelten.

Aber auch Strategien vom Typus der Religionskritik Feuerbachs, Marx' und Freuds werden – mit dem Programm einer *naturalistischen Erklärung des The-*

ismus – modifiziert weitergeführt. Diesem liegt der Gedanke zugrunde, dass der A. eine doppelte Zielsetzung hat: neben der *Kritik* des Theismus (der Sachhaltigkeit seiner Begriffe, der Gottesbeweise) die *Erklärung* seiner Entstehung, historischen Präsenz und auch noch gegenwärtigen Verbreitung. Mit dieser Erklärung, die unter Rückgriff auf psychologische, sozialgeschichtliche und ethnologische Faktoren die Entstehung des Theismus und seine Dauer auf (nicht-rationale) *Ursachen* zurückführt, soll zugleich dessen rationale Akzeptabilität als unbegründet erwiesen werden. Denn einer Annahme, die auf (nicht-rationale) ↑*Ursachen* zurückgeführt werden kann, werden wir nicht zubilligen, dass sie auf rationalen *Gründen* beruht. Dieser Effekt einer Entkräftung des Theismus durch seine genetische Herleitung kann nicht durch einzelne (psychologische, sozialgeschichtliche, usw.) entstehungsgeschichtliche Hypothesen erzielt werden. Vertreter einer Rechtfertigung des A. durch eine naturalistische Erklärung des Theismus verweisen deshalb auf die *kumulative* argumentative Kraft der verschiedenen Erklärungen des Theismus.²¹

Eine von der Kritik der doktrinalen Gehalte des Theismus einerseits und der naturalistischen Erklärung andererseits unterschiedene Variante des A. wird unter dem Titel *Präsumtion des A.* diskutiert.²² Statt den A. als eine *metaphysische Annahme* zu rechtfertigen, macht sie sich ein prozedurales Prinzip zunutze, das die Position, die die Wahrheit des Theismus bestreitet, gegenüber dem Theismus begünstigt. Denn die im Konflikt zwischen einem Theisten und einem Atheisten vorliegende Verteilung der Beweislast entspricht derjenigen im Falle der juristischen Unschuldsvermutung: Die Beweislast trägt derjenige, der eine gehaltvolle Behauptung aufstellt (d. i. der Theist/der Staatsanwalt), nicht aber derjenige, der diese Behauptung bestreitet (d. i. der Atheist/der Angeklagte). Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht liegt also kein epistemisches Patt zwischen Behauptung und Bestreitung der Existenz Gottes, sondern eine markante Asymmetrie vor. Denn der Atheist ist berechtigt, die Annahme des Theisten zurückzuweisen, und nicht umgekehrt. Legitim ist diese Zurückweisung allerdings nur, sofern die zur Diskussion stehende Behauptung (Gott existiert) nicht durch Argumente gesichert ist. Der Atheist kann seinen Standpunkt (wie im Falle der juristischen Unschuldsvermutung) nur bis zum Beweis des Gegenteils aufrechterhalten. Diese Variante des A. ist also prinzipiell korrigierbar. Die Prüfung der Validität der Gottesbeweise (die gegebenenfalls eine solche Korrektur erzwingen könnten) bleibt somit grundsätzlich eine Aufgabe der Philosophie.

Barth, H.-M., 1971, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jh.*, Göttingen. – Berman, D., 1990, *A history of atheism in Britain from Hobbes to Russell*, London. – Berriot, F., 1984, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, Lille. – Buckley, M. J., 1987, *At the origins of modern atheism*. New Haven/London. – Dihle, A., 1992, *Aufklärung in der Antike?* In: Rudolph, E. (Hg.), *Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung*. Stuttgart. – Flew, A., 1984, *God, freedom, and immortality. A critical analysis*, NY. – Hunter, M./Wootton D. (Hg.), 1992, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford. – Kors, A. Ch., 1990, *Atheism in France, 1650–1729*. Bd. 1: *The Orthodox sources of disbelief*, Princeton. – Kristeller, P. O., 1968, *The myth of Renaissance atheism and the French tradition of free-thought*. In: *J. of the Hist. of Philos.* 6 (1968) (auch in: Kristeller, P. O., 1993, *Renaissance thought and letters*. Bd. 3, Rom). – Ley, H., 1966 ff., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlin. – Mackie, J. L., 1982, *The miracle of theism. Arguments for and against the existence of God*, Oxford. (Dt. 1985, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart.). – Martin, M., 1990, *Atheism. A philosophical justification*, Philadelphia. – Mauthner, F., 1920–23, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Stuttgart, Berlin. – Mortier, R., 1990, *L'athéisme en France au XVIII^e siècle*. In: *Ders.: Le cœur et la raison*. Paris. – Nielsen, K., 1985, *Philosophy and atheism. In defence of atheism*, Buffalo. – Nielsen, K., 1996, *Naturalism without foundations*, Buffalo. – Plantinga, A./Wolterstorff, N. (Hg.), 1963, *Faith and rationality. Reason and belief in God*. Notre Dame/London. – Reimann, J. F., 1725, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum*, Hildesheim (hg. v. W. Schröder, Stuttgart 1992). – Schröder, W., 1998, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart. – Stein, G., 1990, *God Pro and Con: A bibliography of atheism*, NY. – Swinburne, R., 1979, *The existence of God*, Oxford (Dt., 1987, Stuttgart). – Winiarczyk, M., 1994, *Bibliographie zum antiken Atheismus, 17. Jh. bis 1990*, Bonn.

¹ Vgl. Mauthner 1920–23; Berriot 1984; Hunter/Wootton 1992. – ² Vgl. Reimann 1725. – ³ Vgl. Ley 1966 ff. – ⁴ Platon, *Nomoi* X. – ⁵ Psalm 13,1 – ⁶ Vgl. Dihle 1992. – ⁷ Vgl. Diels/Kranz B 25 – ⁸ Vgl. Schröder 1998, S.55 ff. – ⁹ Vgl. Barth 1971. – ¹⁰ Vgl. Winiarczyk 1994. – ¹¹ Vgl. Kristeller 1968. – ¹² Vgl. Buckley 1987. – ¹³ Ed. G. Canziani/G. Paganini, Florenz. – ¹⁴ Vgl. Kors 1990; Mortier 1990. – ¹⁵ Vgl. Berman 1988, 110 ff. – ¹⁶ Vgl. Schröder 1998, 343–388. – ¹⁷ Vgl. Schröder 1998, 265 f. – ¹⁸ Vgl. Schröder 1998, 268–295. – ¹⁹ Vgl. Mackie 1982. – ²⁰ Vgl. etwa Swinburne 1979. – ²¹ Vgl. Nielsen 1996. – ²² Vgl. Flew 1984; vgl. Nielsen 1985, 129–144; Plantinga/Wolterstorff 1963, 25 ff.

Winfried Schröder

Atomismus – *1 Zum Begriff.* Atomismus (A.) ist die Lehre von den Atomen (*atomoi*) als den unteilbaren letzten Wesenheiten oder Prinzipien, auch als den nicht weiter teilbaren Bausteinen der ↑Materie. Der A. wird traditionell verstanden als Gegensatz zur platonischen Denkrichtung bzw. – fasst man ihn als mechanizistische Weltbetrachtung – als Gegensatz zur dynamischen. Diese Sicht ist jedoch nicht unbestritten. Vorrangig muss man unterscheiden zwischen dem A. als Modell einer aus kleinsten Bausteinen errichteten Welt und dem A. als Lehre von Grundsät-

zen, die es ermöglichen, ↑Bewegung physikalisch zu denken. Offensichtlich ist, dass im Laufe der Wissenschaftsgeschichte unterschiedliche Atommodelle vorgeschlagen wurden.¹

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Antike

Mit dem Gedanken, die ganze Welt, alles Bestehende, auf das Atom und das Leere, auf Körper und Raum, auf das ↑Sein und das ↑Nichts zu reduzieren, machte der A. die Bewegung denkbar und entwickelte erstmals ein Prinzip physikalischer Naturdarstellung. Als die Atomistik auf den Plan trat, stand die antike ↑Naturphilosophie vor dem Dilemma: Entweder befindet sich die Welt in ständigem Fluss und ist nicht erkennbar (denn in einer Welt, in der alles immer anders ist, lassen sich keine gesetzmäßigen Zusammenhänge finden) oder sie ist erkennbar, da sie in Ruhe verharret, es in Wahrheit keine Bewegung gibt. Um eine *bewegte* Welt erkennen zu können, muss es in ihr außer der Bewegung ebenso real auch Ruhe und Stabilität geben.

Das eine Extrem wurde von den Eleaten vertreten. Sie begriffen die Undenkbarkeit der Bewegung, die Unmöglichkeit, die Bewegung vorzustellen, auszumessen, abzubilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne das Lebendige abzutöten. Um die Erkennbarkeit der Welt zu retten, schlossen die Eleaten daher, dass die Welt in Wahrheit unbewegt sei. Sie kamen so zu dem Schluss, dass sich das Denken widerspricht, wenn es behauptet, dieses oder jenes bewege sich, denn es sage damit, dieses oder jenes ist und ist nicht (z. B. jetzt an einem bestimmten Ort und nicht an ihm). Das heißt also: Man kann über die Bewegung, über das Werden, nichts Wahres sagen, sondern nur über das Sein.

Als Reaktion auf die von den Eleaten gegebene Lösung des problematischen Zusammenhangs von Denken, ↑Sinnlichkeit und ↑Wirklichkeit entwickelte sich die heraklitische Philosophie. Die Herakliteer sahen die gleiche Inkongruenz zwischen Denken und sinnlicher ↑Wahrnehmung wie die Eleaten. Sie entschieden sich nur anders: gegen das Denken, für die sinnliche Wahrnehmung. Sie verlegten die Wahrheit in die Sinneswahrnehmung, weil das Denken die bewegte, d. h. die wirkliche Welt nicht erfasse. Jede Aussage, da sie etwas Bestimmtes festhält, entstelle, verfälsche die Wirklichkeit. Das bewegungslose Sein der Eleaten wird von den Herakliteern verworfen, denn es sei nur Schein. Wirklich sei allein die Welt der sinnlichen ↑Erfahrung. Das Denken müsste widerspruchsvoll sein, sollte es diese Welt zum Ausdruck bringen.

Der A. fand einen genialen Ausweg, um der Sackgas-

se zu entrinnen, in die man geraten war. Die antiken Atomisten lösten das von Eleaten und Herakliteern aus verschiedener Sicht aufgeworfene Bewegungs-, Denk- und Realitätsproblem, durch eine Dualisierung bestimmter Art; sie lösten es, indem sie mit der ↑Reduktion alles Bestehenden auf Atome und das Leere eine Möglichkeit aufzeigten, wie Sein und Nichtsein zugleich als in der Welt existierend gedacht werden können. Die Atome repräsentieren das Sein, die Leere das Nichtsein, wobei das Nichtsein so real ist wie das Sein. Durch diese Realität des Nichtseins kann das Sein gegensätzliche Bestimmungen haben. Es ist kontinuierlich und diskontinuierlich, unteilbar und teilbar, gleich und unterschieden, unbewegt und beweglich, ewig und veränderlich, unendlich und endlich. Die erste Bestimmung betrifft jeweils das einzelne Atom, das Atom als solches, die zweitgenannte die Atomzusammensetzung, also die makroskopischen Körper bzw. überhaupt die Beziehungen der Atome zueinander. Dass es das gleiche Sein ist, dem diese verschiedenen Bestimmungen zukommen, wird dadurch gewährleistet, dass alle Atome gleicher Qualität sind. Alle haben nur Größe und Form, zwischen ihnen gibt es nur quantitative Unterschiede.

Das atomistische Denkprinzip hatte weitreichende Folgen für eine physikalische Naturdarstellung (universelle Vergleichbarkeit; Ableitung der wahrgenommenen Vielfalt aus minimalen Voraussetzungen; produktive Anwendung des pythagoreischen Gedanken, alles Sein aus der ↑Zahl abzuleiten; Konstruktion von sinnlich nicht unmittelbar wahrnehmbaren Gedankendingen als Gegenständen der Wissenschaft; Möglichkeit, nicht nur die Welt als Ganzes, sondern auch Teilgebiete rational zu erfassen; *Verteilung* der nur in Einheit bestehenden begrifflichen Momente und *deren Substantivierung*; Erfassung der Welt unter der Form des Objekts).² Mithin waren die Erkenntnis der Inkongruenz von Denken und Wirklichkeit sowie die Erkenntnis der Widersprüchlichkeit der Bewegung die Voraussetzungen, um das physikalische Prinzip zu entwickeln. Und eine ihrer wichtigsten Konsequenzen war die erstmalige begriffliche Unterscheidung von ↑*Raum und* ↑*Materie*.

Die atomistische Konzeption machte die Bewegung physikalisch denkbar; sie konnte aber keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen diesem Denkprinzip und der sinnlichen Wahrnehmung begründen. Die Grenze des antiken A. entspringt daraus, dass er die Mannigfaltigkeit der Welt, die Vielfalt der Prozesse und Erscheinungen, das Werden und Vergehen durch Eigenschaften erklären will, die

einem *Körper als einzelner* zugeschrieben werden können.

2.2 *Neuzeit*

Die Isolierung des physikalischen Körpers als Atom wurde aufgehoben durch den physikalischen Kraftbegriff der klassischen Mechanik. Dieser unterstellt die Wirkungsfähigkeit der Naturkörper in dem Sinne, dass die Körper Kraft ausüben indem sie sich *zueinander verhalten, sich aufeinander real beziehen*, mithin nichts Isoliertes, nichts Einzelnes sind. Auf dem Fundament der in den dazwischen liegenden Jh. erarbeiteten Voraussetzungen entwickelte Newton diese, sich über den Standpunkt des klassischen antiken A. erhebende, Konzeption, indem er mit der klassischen Mechanik die erste physikalische Theorie, die erste Dynamik ausarbeitete. Dabei kam er zu dem Schluss, dass die Kraft, mit der die Körper einander anziehen, keine der Materie, d. h. dem einzelnen Atom, inhärente Eigenschaft ist. Newton erkannte, dass alle Körper, auch wenn sie voneinander entfernt sind, aufeinander wirken. Dies schloss er aus der Einsicht – zu der er durch sein mathematisch formuliertes und auf experimentellem Weg gewonnenes Gravitationsgesetz gekommen war –, dass *die Körper nicht an sich, sondern nur gegeneinander schwer sind*. Die Gravitation ist eine Eigenschaft, die sich erst im Gegeneinander der Körper konstituiert, ein einzelner Körper für sich ist nicht schwer.³ Hiermit erkannte Newton, dass Physik nur auf passiven Prinzipien, nur auf primären Atomeigenschaften, nicht errichtet werden kann.

Newton übernahm also das Denkprinzip des antiken A. mit der wesentlichen Modifizierung, dass außer Eigenschaften, die dem Atom als Einzelkörper zugeschrieben werden, auch ein hierauf nicht reduzierbares *Systemverhalten* unterstellt werden muss, also Verhaltensweisen, die von den physikalischen Körpern in ihrem Gegeneinander konstituiert werden – physikalisch im Begriff *Kraft* gefasst. Die Modifizierung ist zweifelsfrei dadurch bedingt, dass der Gegenstand der Physik die Bewegung ist, nicht der Körper; dass die Physik implizit (nicht bewusst) als ↑Substanz nicht wie die antike Naturphilosophie den beweglichen Gegenstand denkt, sondern die gegenständliche Bewegung. Newtons Modifizierung des antiken A. bestimmte das *Leere* und das *Volle* damit näher, und zwar derart, dass eine Bewegungen messende und berechnende Physik möglich wurde.⁴ Das antike *atomistische Denkprinzip* wurde mithin derart modifiziert, dass es mit einem, durch die Galileische experimentelle Methode gegebenen, *Prinzip der ↑Sinnlichkeit* synthetisiert werden konnte.

3 *Philosophische und wissenschaftliche Problemfelder, Stand der Forschung*

Den A. als Grundprinzip der Physik zu erkennen, setzt voraus, zwischen einem atomistischen Weltmodell und einer atomistischen erkenntnistheoretischen Begründung zu unterscheiden. In der antiken Atomistik war undifferenziert beides enthalten: der erkenntnistheoretische Grundgedanke, die Bewegung physikalisch zu denken, und das spezielle Modell einer aus kleinsten Bausteinen errichteten Welt. Als Theorie, wonach die Welt aus kleinsten Elementen aufgebaut ist, die als an sich bestehend unterstellt werden, musste der A. aufgegeben werden, nicht aber als Prinzip, das die physikalische resp. einzelwissenschaftliche Denkweise charakterisiert, insofern jede derartige Theorie *ihre* Elementares hat, z. B. bestimmte Konstanten, die *in der jeweiligen Theorie* als das Elementare erscheinen, in ihr nicht aufgelöst werden können, und insofern ihre Objekte nicht die konkreten Naturgegenstände sind, sondern zum Zwecke der Erkenntnis konstruierte Gedankendinge (Größen).

Allerdings darf hierbei der Unterschied zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft nicht liquidiert werden. Der A. erweist sich in seinem rationalen Kern der physikalischen Denkweise als angemessen, wohingegen er als Basis der Philosophie ungeeignet ist. Es kann kein ‚philosophisches Atom‘ geben, aber es muss – im Newtonschen Sinne – ein ‚physikalisches Atom‘ geben.⁵ Wird diese Unterscheidung nicht beachtet und zudem der epistemologische Status der ↑Naturwissenschaft mit dem des Mechanizismus gleichgesetzt, dann wird die wahre Leistung des A., selbst dort, wo er gepriesen wird, nicht richtig bestimmt. Man läuft dann Gefahr, die notwendige Unterscheidung von Philosophie und Naturwissenschaft mit der Abfolge von Rationalitätstypen oder Weltbildern zu verwechseln.

Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 1980, *Newton und Voltaire. Zur Begründung und Interpretation der klassischen Mechanik*, Berlin. – Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 1989, *Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch. Studien zum physikalischen Bewegungsbegriff*, Darmstadt. – Du Bois-Reymond, E., 1886, *Die Grenzen des Naturerkenntnis*. In: *Reden v. E. du Bois-Reymond*, Bd. I, Leipzig. – Lasswitz, K., 1890, *Geschichte der Atomistik*, 2 Bde., Hamburg/Berlin. – Lucretius Carus, 1927, *Von der Natur der Dinge*, hg. v. O. Güthling, Leipzig. – Newton, I., 1952, *Opticks. With a foreword by A. Einstein, an introduction by Sir Edward Whittaker, a preface by J. B. Cohen*, Dover. – Wahsner, R., 1981, *Das Aktive und das Passive. Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Physik durch den Atomismus – dargestellt an Newton und Kant*, Berlin. – Wahsner, R./H.-H. v. Borzeszkowski, 1997, *Einleitung der Herausgeber zu: Voltaire, Elemente der Philosophie Newtons/Verteidigung des Newtonianismus/Die Metaphysik des Neuton*, hg. eingel. u. m. einem

Anhang versehen v. R. Wahsner/H.-H. v. Borzeszkowski, Berlin, 1–77. – Zeller, E., 1990, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bde. I–III, Hildesheim/Zürich/NY.

¹ Vgl. Lasswitz 1890; Zeller 1990. – ² Ausführlicher dazu Wahsner 1981. – ³ Newton 1952, 400 f. – ⁴ Ausführlicher dazu Borzeszkowski/Wahsner 1980; 1989; 1997. – ⁵ DuBois-Reymond, 1886, 447 f.

Renate Wahsner

Aufhebung–1 *Zum Begriff*. Im allgemeinen Sprachgebrauch ist ‚Aufhebung‘ (A.) mehrdeutig: Es bedeutet u. a. (i) ‚abschaffen‘, ‚wegnehmen‘ (lat. *tolle*), (ii) ‚erhalten‘, ‚bewahren‘ und (iii) ‚erheben‘. Der Bedeutung (i) entspricht die ↑Negation (eines Prädikats oder des Antezedens einer Implikation – *Modus tollens*). Eine prominente Bedeutung erhielt ‚A.‘ in der spekulativen Philosophie G. W. F. Hegels und ihrer Weiterführung bei K. Marx. «Aufheben und das Aufgehobene [...] ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt» (Hegel).¹ Hierbei werden die Bedeutungen (i), (ii) und (iii) in einer eigentümlichen Weise zusammengefasst, die die Einheit der Gegensätze ausdrückt (↑Dialektik). «Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen oder gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden [...], sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder-Oder hinausreichende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen».² Während für Hegel der ↑Geist dahin gehend spekulativ ist, dass er in der ↑Reflexion Vorstellungen über die Art, wie wir uns ↑Vorstellungen machen, entwickelt und diese dabei als bloße «Momente» (s. u.) des Ganzen der Gedankenbestimmung als ↑Wahrheit erscheinen, kritisiert Marx, dass jene A. nur eine A. eines «Gedachten» sei und fasst A. als «gegenständliche Bewegung», «Aneignung des gegenständlichen Wesens durch die A. seiner ↑Entfremdung».³

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

2.1 *Zur Entwicklung bis Hegel*

Während in der Tradition A. entweder als relative oder absolute (Gutes-Böses, Dasein-Nichtdasein) Negation begriffen wurde, findet sich bei I. Kant eine differenzierte Behandlung: Folge einer logischen Entgegensetzung ist ein «nihil negativum»; im Unterschied hiervon heben in der realen Entgegensetzung zwei Kräfte einander auf mit dem Ergebnis der Ruhe als «nihil privativum». «Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie alleine wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben».⁴ Neben dieser

realen Opposition und der logischen unterscheidet Kant die mathematische Negation als «Abziehung, indem die Zeichen der Entgegensetzung [+/-] andeuten, dass die eine in der anderen, so viel ihr gleich ist, aufhebe».⁵ (Das Minus selbst drückt noch kein Abziehen aus: $-5-4=-9$ ist eine Vermehrung.) Für sich gesehen sind Minuswerte etwas Positives, wie «Kapitalien eben sowohl negative Schulden wie diese negative Kapitalien sind, [...] Fallen ein negative Steigen».⁶ Das Verhältnis von realer und theoretischer Entgegensetzung, wie es von Kant als Leitdifferenz entworfen wurde, wird zum Thema der Diskussion über *«A.»* in der marxistischen Dialektik.

J. G. Fichtes Fassung der *«A.»* wurde zum Ausgangspunkt einer kritischen Auseinandersetzung bei Hegel. Wenn das Bewusstsein als Setzen des ↑Ich durch sich selbst begriffen werden soll, so wird im Ich das Ich als Objekt, als Nicht-Ich gesetzt und dadurch das Ich «völlig aufgehoben».⁷ Es soll aber durch diese ursprüngliche Handlung das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich «vereinigt, gleichgesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben».⁸ Wie dies geschehen könne, lasse sich nur unter dem Begriff der «Einschränkung» beider durcheinander denken, was bedeutet, «nur zum Teil aufheben» bzw. es «wird demnach schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt».⁹ Entsprechend wird «durch das Setzen eines $-A$ [...] A aufgehoben und doch auch nicht aufgehoben», und zwar weil «jedes Entgegengesetzte [...] seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmal = X gleich [ist ...] und jedes Gleiche [...] seinem Gleichen in Einem Merkmal = X entgegengesetzt.» $\langle X \rangle$ ist im ersten Fall der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund.¹⁰ Die ↑Identität des wesentlichen Entgegengesetztseins und realen Aufhebens ist «Wechsel», der zusammen mit der «Tätigkeit» in wechselseitiger Bestimmung die synthetische Einheit der «Wirksamkeit» ausmacht.¹¹

2.2 *«Aufhebung» bei Hegel*

Hegel kritisiert an Fichte, dass dort die im Ich zu denkende Einheit nur als die einer «teilweisen Identität» gedacht wird, weil der Gegensatz nur teilweise aufgehoben werde. Damit verfehlt die Reflexion ihr Ziel einer absoluten Vorstellung der Vereinigung des Entgegengesetzten. Diese «produziere» ↑Vernunft nur, «indem sie das Bewusstsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben» der Beschränkungen¹² geschieht dadurch, dass das Entgegengesetzte in seiner Bestimmung reflektiert wird und «als ein reflektiertes kann es passend Moment genannt werden».¹³ Der Reflexionsgang findet seinen Ausdruck in «spekulativen Sätzen» (↑Spekulation), deren Gegenstand die Bestimmung einer Vorstellung als Vor-

stellung, eines Gedankens als Gedanken ist, in der Form $\langle \text{Das } P \text{ ist das } Q \rangle$. Hierbei wird eine Identität als Differenz ausgedrückt, wobei in dieser «Reflexion in sich» P und Q auch umgekehrt auftreten können (vermöge der unterstellten Identität), wodurch ein dialektischer Widerspruch zweier einseitiger Bestimmungen entsteht bzw. ersichtlich wird.¹⁴ Die vollständige *«A.»* dieses Widerspruchs geschieht, wenn diese Reflexion «sich selbst zu ihrem Gegenstand macht»¹⁵, also sich neu bestimmt. In einer solchen Bestimmung erscheinen P und Q als Momente, und diese Bestimmung hat bei Hegel regelmäßig die Form: $\langle \text{Die [ganze] Wahrheit des } P \text{ ist das } R \rangle$, welches nun seinerseits weiter bestimmt werden kann als S (bzw. das S als R) usf. Im Prozess der Reflexion der Reflexion finden also immer höhere, umfassendere Bestimmungen statt, die die Momente «bewahren» und zur umfassenderen Wahrheit «erheben», indem sie ihre Negativität negieren und in ihrer Endlichkeit als aufgehobene ausdrücken.¹⁶ Es ist hierbei festzuhalten, dass diese *«A.»* keinesfalls Sinn macht im Bereich einander logisch widersprechender prädikativer Ausdrücke der Art S ist p' bzw. S ist nicht p' . *«A.»* ist für Hegel nur zu denken für dialektische Widersprüche innerhalb spekulativer Sätze, die neben ihrer expliziten Gestalt (als Identitätsbehauptungen) sich oftmals hinter prädikativen Formulierungen der Art $\langle X \text{ ist also ebensowohl } p \text{ wie nicht } p \rangle$ verbergen. Die absolute, ganze Wahrheit als absolutes Wissen mündet in eine Selbstbestimmung der Vernunft als Prozess des Begreifens. Dem Missverständnis einer angeblich für prädikative Bestimmungen einschlägigen Dialektik, die mit der Widerspruchslogik unverträglich ist, verdankt sich die Kritik E. v. Hartmanns und A. Trendelenburgs¹⁷ am Hegelschen Konzept der *«A.»*

2.3 *Marx*

In seiner Kritik an Hegels Konzept der *«A.»* moniert Marx einen nur «scheinbaren Kritizismus»¹⁸, weil «das Aufheben ein Aufheben des Gedachten Wesens» bleibe, ein Gedanke sich in einen anderen aufhebe. Und weil das Denken nur auf die «sinnliche Wirklichkeit» abhebe, «so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehen lässt, ihn wirklich überwunden zu haben» – zu Unrecht eben: Denn nur der Gedanke des Privateigentums hebe sich im Gedanken der Moral auf, der Gedanke der Familie im bürgerlichen ↑Staat etc. Mit Feuerbach: ↑Religion werde nicht als Wissen von ihr ins ↑Selbstbewusstsein aufhebbar, sondern als in der Dogmatik entäußertes Selbstbewusstsein nur in ihrer realen Vernichtung, der *«A.»* der Entfremdung.¹⁹

Im Kontext seiner Kritik der politischen Ökonomie wird, wie W. F. Haug differenziert herausgearbeitet hat²⁰, ‚A.‘ in vielerlei Weise eingesetzt. Zum einen bezeichnet ‚A.‘ das Verschwinden der Ausgangsbedingungen einer Produktionsweise, das Verschwinden von «Voraussetzungen [z. B. die ursprüngliche Akkumulation von ↑Kapital], eines Werdens, die in [ihrem] Dasein aufgehoben sind».²¹ Im Lichte historischer Betrachtung hingegen erscheint die bürgerliche ↑Ökonomie als «bloß historische Gestalt des Produktionsprozesses». Die A. wird dann zum Gegenstand der Ideologiekritik (↑Ideologie). Diese betrifft zweitens ‚A.‘ im Sinne einer dem Kapital «einverleibten» A., der «Trennung der ↑Arbeit von ihren gegenständlichen Daseinsmomenten», wie sie im gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsprozess gegeben sei, und die das Kapital nicht zahlt, vielmehr eben dadurch sich selbst erhält.²² Nur durch Aneignung der Produktionsmittel sei diese ‚A.‘ zu revidieren. Gleiches gilt für die «produktive Konsumtion» als «Verzehren des Verzehrens selbst».²³ Drittens ist die Zirkulationsform des Kapitals systematisch als Aufhebung des Geldes zu begreifen, da das Kapital es zum «Moment» seiner selbst macht (Geld-Ware (Arbeitskraft)-Geld) und das Geld in seiner «überlieferten [...] Realität» (als Mittel des Tausches) aufhebt, was ebenfalls für die Zirkulationszeit gelte, deren «begrenzender Charakter» durch den Kredit «aufgehoben» werde.²⁴ Die Entwicklung der Produktivkräfte im Zuge der Automation und damit steigendem Anteil konstanten Kapitals (Produktionsmittel) gegenüber dem sinkenden variablen Kapital (Arbeitskraft) sowie dem damit verbundenem relativen Sinken der Profitrate (qua Abschöpfung des Mehrwertes) führen – viertens – zur «Selbstaufhebung» des Kapitals als «historische Voraussetzung für einen neuen Gesellschaftszustand».²⁵ Generell gilt, dass der Tauschwert als übergreifendes Allgemeines²⁶ (Identität) von Tauschwert (da dieser selbst getauscht werden kann) und Gebrauchswert «deren selbständige Voraussetzung [...] aufhebt, um sich durch die Aufhebung als das allein Selbständige zu setzen»²⁷, personifiziert im «Finanzier als Vermittler zwischen den Staat und [...] der ↑bürgerlichen Gesellschaft auf der höchsten Stufe».²⁸ Allerdings darf bezweifelt werden, inwieweit die Selbst-A. eines solcherart fundierten Systems *per se* Wandel zum Besseren bringt. Marx' ↑Utopie der «eigenen Negation» kapitalistischer Produktionsweise als Negation der Negation des «auf eigene Arbeit» gegründeten Privateigentums ist die Wiederherstellung nicht des Privateigentums, «wohl aber [des] individuelle[n] Eigentum[s] auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemein-

besitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel».²⁹ Strategien einer Umsetzung dieser Idee, die die ‚Selbst-A.‘ als Negation der Negation überschreiten muss, zeichnen sich freilich bislang kaum ab.

Fichte, J. G., 1794/1965, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: Werke 1793–1795 (GA Bd. 2), hg. v. R. Lauth/H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Hartmann, E. v., ²1910, Über die dialektische Methode, Sachsa. – Haug, W. F., ²1996, Aufhebung. In: KKWM, Bd. 1. – Hegel, G. W. F., 1801/1968, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems. In: Jenaer kritische Schriften (GW Bd. 4), hg. v. H. Bucher/O. Pöggeler, Hamburg. – Hegel, G. W., 1807/1957, Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1812/1969, Wissenschaft der Logik, Bd. I, hg. v. G. Lasson, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1830/1959, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hg. v. F. Nicolini/O. Pöggeler, Hamburg. – Kant, I., 1763/1968, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. In: Vorkritische Schriften, II, Berlin. – König, J., 1969, Sein und Denken, Tübingen. – Marx, K., 1844/1981, Ökonomische und philosophische Manuskripte. In: MEW 40, Berlin. – Marx, K., 1859/1983, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 42, Berlin. – Marx, K., 1867/1983, Das Kapital. Kritik d. polit. Ökonomie, Bd. 1. In: MEW 23, Berlin. – Trendelenburg, A., ³1870, Logische Untersuchungen. Berlin.

¹ Hegel 1812/1969, Kap. 1.2, Anm. – ² Hegel 1830/1959, § 96 Zusatz. – ³ MEW 40, 409, 581 ff. – ⁴ Kant 1763/1968, 171. – ⁵ Ebd., 173. – ⁶ Ebd., 175. – ⁷ Fichte 1794/1965, 268. – ⁸ Ebd., 269. – ⁹ Ebd., 270. – ¹⁰ Ebd., 272. – ¹¹ Ebd., 331. – ¹² Hegel 1801/1969, 16. – ¹³ Hegel 1812/1969, Kap. 1.3, Anm. – ¹⁴ Hegel, 1807/1957, 51 ff. – ¹⁵ Hegel 1801/1969, 19. – ¹⁶ Hegel 1830/1959, § 96. – ¹⁷ Hartmann 1910, 78; Trendelenburg 1870, 97. – ¹⁸ MEW 40, 580 ff. – ¹⁹ Ebd. – ²⁰ Haug 1996, 694 ff. – ²¹ MEW 42, 372. – ²² Ebd., 281. – ²³ Ebd., 222. – ²⁴ Ebd., 572. – ²⁵ Ebd., 449; 372. – ²⁶ König 1969, § 26. – ²⁷ MEW 42, 250. – ²⁸ Ebd. – ²⁹ MEW 23, 791.

Christoph Hubig

Aufklärung – I *Begriff und Zielsetzung.* ¹ Wenn auch frühere Erscheinungen in der europäischen Geistesgeschichte, z. B. die antike Sophistik, mit guten Gründen als ‚Aufklärung (A.)‘ – engl. *enlightenment*, franz. *les lumières*, ital. *illuminismo*, span. *ilustración* – etikettiert werden, so ist doch der Begriff seiner Entstehung und Bedeutung nach an die geschichtliche Bewegung geknüpft, die mit der Formel vom «Zeitalter der A.»² zum Kennzeichen des europäischen 18. Jh. erklärt wurde.³ Im Blick auf diese Epoche bezeichnet A. den aktiv betriebenen Prozess der Erhellung menschlicher Lebensverhältnisse im Lichte des menschlichen ↑Verstandes und das daran anschließende emanzipative, d. h. auf die Ausdehnung der Freiheitsräume aller Menschen gerichtete Handeln (↑Emanzipation). Im Vordergrund der aufklärerischen ↑Kritik stehen die christliche ↑Religion, insbes. in ihrer kirchlichen Verfasstheit, und die Gestal-

tung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung. Angriffspunkt ist vornehmlich das «Vorurteil der Autorität»⁴, mit dem Texte (Hl. Schrift, Aristoteles u. a.) für verbindlich erklärt und Institutionen (Kirche, absolutistischer ↑Staat) geheiligt wurden. Abgezielt wird auf eine nicht konfessionsgebundene Religion der ↑Vernunft, auf Religionsfreiheit und – im Extrem – auf einen Religionsersatz in Gestalt einer rationalen ↑Moral; auf größere politische ↑Freiheit im Zuge einer Reform des Monarchie bzw. der Gründung einer Republik; auf eine nicht mehr religiös, sondern naturrechtlich oder in der neuen «Wissenschaft vom Menschen» begründete Moral.

Die sich mit der A. durchsetzende «säkulare» Betrachtungsweise fand insbes. in der Theorie des geschichtlichen ↑Fortschritts ihren Ausdruck.⁵ Sie gründete auf der Überzeugung, dass der ↑Mensch nicht nur befähigt sei, die ↑Naturgesetze zu erkennen und sich nutzbar zu machen, sondern auch in der Lage, die sozialen Verhältnisse nach Maßgabe der Naturgesetze zum Nutzen aller rational zu gestalten. Dieser Konzeption gemäß stellte sich die ↑Geschichte als ein Prozess der «Fortschritte des menschlichen Geistes» (Condorcet), der «Beförderung der Humanität» (Herder) oder der Vereinigung zu einem «allgemeinen weltbürgerlichen Zustand» (Kant) dar, der im Ergebnis den Sieg der Vernunft bringen würde. Um diesem Ziel in der Theorie zuzuarbeiten, musste der Gegensatz zwischen dem Egoismus der individuellen ↑Interessen und den allgemeinen, den natürlichen und vernünftigen Interessen der Menschen «aufgehoben» werden. Ebenso bedurfte das Verhältnis zwischen Heteronomie und ↑Autonomie sowie zwischen ↑Gleichheit und ↑Freiheit der vernunftrechtlichen Regelung.

Konsequenterweise war mit dieser Bewusstseinsveränderung ein Bedeutungswandel der Begriffe *Philosoph* und *Philosophie* verbunden (↑Philosophiebegriffe). Philosophie wurde auf das Interesse der Allgemeinheit bezogen⁶ und in diesem Sinne häufig als Synonym für A. gebraucht. Diese Neubestimmung schloss die Überzeugung von der umfassenden Anwendbarkeit des «philosophischen Geistes» ein, verstanden als kritische Methode und Anspruch, die Vernunft in allen Bereichen des ↑Wissens, der Wissenschaft, der schönen Künste, der Literatur, der Sitten und der ↑Politik durchzusetzen. Dabei schloss A. den empirisch gestützten Rückgang auf den Ursprung und die Genese von Gesellschaft und Sprache ein. Mit diesem archäologischen Blick auf die geschichtliche Herkunft vollzog sich, wenn auch noch weitgehend unartikuliert, bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jh., was heu-

te als Historisierung und Pluralisierung der Vernunft bezeichnet wird. Breitenwirkung erzielte A. durch organisierte und nichtorganisierte Gesellschaften (Clubs, Salons, Lesevereine usw.)⁷; als neue Formen literarisch-journalistischer ↑Kommunikation setzten sich gesamteuropäisch die periodischen Publikationen (Journal, Literaturzeitung, Moralische Wochenschriften, Musenalmanache, Taschenbuch) sowie das Sachwörterbuch (↑Enzyklopädie, Lexikon) durch.

2 Semantische Felder

Das Wort *A.* transformiert die religiös-metaphysische Lichtmetaphorik mit ihrer Antithese von irdischer und göttlicher Welt. Aus dem Licht vom Jenseits wird das Licht der aufgeklärten Vernunft. Während im Engl. *enlightenment* und das etwa in den moralischen Wochenschriften begegnende *to enlighten* (von lat. *illuminare*) nur selten und nicht programmatisch verwendet werden, man vielmehr schon um 1750 von einem «Augusteischen Zeitalter» spricht⁸, wird die Lichtmetaphorik im Selbstverständnis der französischen A. besonders wirkungsmächtig. *Les lumières* als Name der A. entsteht aus dem Begriff *lumière naturelle* (*lumen naturale*), der im 17. Jh. bei Descartes, Leibniz, Bayle u. a. die menschliche Vernunft bzw. Erkenntnisfähigkeit bezeichnet. Im Plural gebraucht, verliert *les lumières* zunehmend seine christliche Aura und wird zur Bezeichnung (eines Jh.) kritischen Geistes.⁹ Auch die Rede vom *siècle éclairé* begegnet schon im 17. Jh.; sie setzt sich wie die vom *siècle* oder *âge des lumières* in den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. durch und wird nach 1750 fast zu einem Slogan.¹⁰ In der Gedächtnisrede Fontenelles zum Tode des ihm befreundeten modernistischen Dichters La Motte von 1732 heißt es: «Seit einiger Zeit hat sich ein fast völlig neuartiger philosophischer Geist verbreitet, ein Licht, das unsere Vorfahren noch nicht erhellt (*éclairé*) hatte [...]»¹¹ Im Dt. des 17. Jh. wird *aufklaren/aufklären* zunächst intransitiv gebraucht und v. a. auf das Wetter bezogen, später transitiv und metaphorisch verwendet; das Substantiv ist bereits für die 1690er Jahre über seine meteorologische Bedeutung (von lat. *serenitas*) als *nomen actionis* in der Verbindung «A. [...] des Verstandes» bezeugt.¹² Möglicherweise unter dem Einfluss von franz. *éclairer* wird das metaphorisch verstandene *aufklären* mit seinen Derivaten seit 1720 zu einem Modewort.¹³ Die nach 1780 einsetzende, breit geführte Debatte über die «wahre» A.¹⁴, ein dt. Spezifikum, zeitigt eine Vielzahl neuer Wortkombinationen (wie: Volks-A., absolute A.) und -bildungen (wie: Aufklärerei).¹⁵

3 Regionale Differenzierungen der Aufklärung des 18. Jh.

Bedingt durch die ökonomischen und politischen Verhältnisse, die jeweiligen sozialen Strukturen und kulturell-religiösen Traditionen hat sich der Geist der A., von England ausgehend, in unterschiedlichen Formen und auf unterschiedliche Weise – gemäßigt oder radikal – im Verlauf des 18. Jh. in den europäischen Ländern entfaltet.¹⁶ Bei der Frage der Öffnung oder Abschottung wirkte insbes. der konfessionelle Gegensatz nach. Oft erreichte die A. nur die Oberschicht (wie in Russland) oder wurde von oben her eingeführt (wie in Österreich oder Portugal). In Italien prägte sich die politische Zerrissenheit des Landes auch darin aus, dass es u. a. eine lombardische (um die Zeitschrift *Il Caffè* gruppierte)¹⁷, toskanische, venezianische und neapolitanische A. gab.

Für die *britische A.* bildete der mit der *Glorious Revolution* (1688) vollzogene Übergang zur konstitutionellen Monarchie das entscheidende historische Ereignis. Großbritannien wurde zur bedeutendsten Handelsmacht und mit der Industriellen Revolution zum ersten Industriestaat der Welt. Obwohl sie kein artikuliertes eigenes Programm und Bewusstsein von A. zeigte, hat die britische Philosophie des späten 17. und des 18. Jh.¹⁸ richtungweisend der Überwindung des christlich-theologischen Weltbildes und der Ausbildung bürgerlicher Denk- und Lebensformen zugearbeitet. Auf der Basis eines erkenntnistheoretischen ↑Empirismus, wie ihn J. Locke entwickelte, wurden die experimentellen und die beobachtenden ↑Naturwissenschaften gefördert; mit der grundsätzlichen Kritik des absolutistischen Vertragskonzepts (↑Gesellschaftsvertrag) in seiner Gesellschafts- und Staatstheorie etablierte sich Locke auch als Vater des ↑Liberalismus; das deistische Verständnis natürlicher Religion (↑Deismus) schuf die Ausgangsbasis für die Einforderung von Religionsfreiheit wie für eine sich zunehmend radikalisierte Religionskritik (J. Toland, A. Collins); Shaftesbury und F. Hutcheson legten mit ihrer Theorie des *moral sense* die Grundlagen einer eigenständigen britischen Ethik. Zunächst, besonders ausgeprägt bei Shaftesbury, als *gentleman philosopher*, später als Anwalt des *common sense*, charakterisiert es den britischen Philosophen des 18. Jh. ziemlich allgemein, dass er v. a. den handelnden Menschen in den Blick nimmt, um so auch seinerseits zur Vervollkommnung des gesellschaftlichen Umgangs beizutragen. In diesem Interessenhorizont erarbeiteten die Repräsentanten der Schottischen A.¹⁹ eine neue Gesellschafts-, Moral- und Ökonomietheorie (A. Ferguson, D. Hume, A. Smith u. a.) und förderten die Geschichtsschreibung

(D. Hume, W. Robertson). Neben diesen philosophischen Leistungen der britischen A. ist v. a. die literarische Erfindung des bürgerlichen Romans (D. Defoe, Richardson, H. Fielding, L. Sterne) zu vermerken, die zugleich den Anfang der nahezu alle europäischen Literaturen affizierenden Strömung des Sentimentalismus bedeutete.

In *Frankreich* nahm die A.²⁰ ihren Ausgang bei der Krise des absolutistischen Regimes Ludwigs XIV. am Ende des 17. Jh., ihre Formierung fiel in die Zeit der *Régence* nach 1715. Kennzeichnend für die erste Phase der französischen A. waren die auch geschichtsphilosophisch relevante *Querelle des anciens et des modernes*²¹, die Ausbildung der ‹historischen Kritik› bei P. Bayle und das sich bis in die Salons ausbreitende Interesse für die Naturwissenschaften.²² Aus der Figur des ‹honnête homme› entwickelte sich der *philosophe*²³, der durch seine Kritik an Religion, Gesellschaft und Staat zum Subjekt der A. wurde; Zensur und Verfolgung ließen eine *littérature clandestine* entstehen, in der die Kritik des Christentums besonders radikal vorgetragen wurde.²⁴ Im zweiten Viertel des 18. Jh. waren Montesquieu, dessen *De l'esprit des loix* (1748) die Theorie der ↑Gewaltenteilung explizierte, und Voltaire auf seinem ‹Weg vom Dichter zum Symbol der A.›²⁵ die wichtigsten Promotoren der Bewegung. Seit der Jh. mitte bestimmte eine neue Generation mit einem beträchtlich gewachsenen politischen Selbstbewusstsein die Pariser Szene. Sie gruppierte sich um das Projekt der unter Leitung von D. Diderot und J. Le Rond d'Alembert konzipierten und verwirklichten *Encyclopédie*. In ihrem Umfeld entfaltete sich auf dem Hintergrund der sensualistischen Erkenntnistheorie Condillacs (↑Sensualismus) eine materialistisch-atheistische Philosophie, am ausgeprägtesten von Paul Thiry d'Holbach vertreten (↑Materialismus). Mit ihrer ↑Anthropologie versuchten diese Autoren den Leib-Seele-Dualismus zu überwinden sowie Genesis und Entwicklung des Menschen, der ↑Gesellschaft und des ↑Staates naturalistisch zu erklären. Damit waren nicht nur die Fundamente der Kirche und der absolutistischen Monarchie grundsätzlich in Frage gestellt; es deutete sich auch eine die feudalen Ständegrenzen überschreitende neue Gesellschaftsform an, die mit ihrer bürgerlichen Moral in den Bemühungen Rousseaus und Diderots um die theoretische Begründung und praktische Erprobung neuer Formen der erzählenden Prosa und des Dramas ihren Ausdruck fand. Gleichzeitig konstituierte sich die ökonomische Schule der Physiokraten (Quesnay, Turgot), die sich gegen den herrschenden ‹Merkantilismus› wandte und den wirtschaftlichen Reichtum eines Landes in der Landwirtschaft fun-

diert sah. Die *philosophes* sahen sich bald einer von der Kirche, den Gerichtshöfen und teilweise auch von der Regierung getragenen antiphilosophischen Kampagne gegenüber. Zum einflussreichsten Kritiker der A. entwickelte sich Rousseau: Er exponierte sich als Kritiker der ↑Zivilisation und des geschichtlichen ↑Fortschritts, wertete Naturerleben, Gefühl, Kindheit auf und propagierte das Modell eines in der *volonté générale* (↑Gemeinwille) begründeten Gemeinwesens. Ihren Abschluss fand die französische A. in der Rousseau-Rezeption der Jakobiner, in den atheistisch-antichristlichen Maßnahmen des Jahres 1793 und in der Bewegung der *Idéologues* (Ideologiker, ↑Ideologie) (Cabanis, Destutt de Tracy u. a.). In den über 300 Territorialstaaten des *Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation* bildeten sich im 18. Jh. gleichfalls – z. T. nur getragen von einigen herausragenden Persönlichkeiten – durchaus eigenständige A.bewegungen aus. Neben der rezeptiven Verarbeitung von Denk- und Literaturmodellen der englischen und französischen A. entwickelten ihre Repräsentanten in öffentlich geführten Debatten (z. B. über die Wertheimer Bibel) authentische, auf die politische Situation im Reich abgestimmte Fragestellungen in Bezug auf Religion, Recht und Politik. Gegenstand der Auseinandersetzungen waren insbes. das Verhältnis von Vernunft und Offenbarungsreligion sowie die Durchsetzung von ↑Toleranz und Denkfreiheit.²⁶ Entsprechend den sozialen und politischen Gegebenheiten des Reichs ging die A. von den beiden Handelsmetropolen Hamburg und Leipzig, den drei größten Territorialstaaten Österreich, Sachsen und Preußen sowie speziell von den Universitäten aus. Wenn auch die Leipziger deutschsprachige Ankündigung einer deutschsprachigen Vorlesung durch Chr. Thomasius am 31. Oktober 1687 den Beginn der deutschen A. signalisiert²⁷, so hat doch die traditionsbewusste rationale Philosophie Chr. Wolffs die erste Hälfte des 18. Jh. geistig geprägt. Seit den 1740er Jahren erlangten die Universität Göttingen, durch die Verbindung mit England begünstigt, und die sog. Popularphilosophie²⁸, deren Zentrum Berlin war (J. G. Sulzer, M. Mendelssohn, F. Nicolai u. a.)²⁹, Bedeutung; allgemein setzte sich eine an Psychologie und Anthropologie interessierte, empiristisch orientierte Richtung durch. Führende Repräsentanten der Religionskritik waren G. E. Lessing, H. S. Reimarus und J. Chr. Edelmann. In den 1780er Jahren, die durch Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) eingeleitet wurden, trat die deutsche A. in ihre Spätphase ein. Seit 1783 war die *Berlinische Monatsschrift* ihr bedeutendstes Forum. Kant beantwortete die hier diskutierte Frage «Was ist A.»³⁰ 1784 mit der Fest-

stellung: «A. ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit»; er definierte sie 1786 als «die Maxime, jederzeit selbst zu denken».³¹ Nach 1785 wurde der Spinoza-Streit ausgegossen, der sich an der Mitteilung F. H. Jacobis über den angeblichen Spinozismus Lessings (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785/1789) entzündete. Auch materialistische und atheistische Texte tauchten auf. Die Französische Revolution fand in den Kreisen der Aufklärer zunächst z. T. begeisterte Zustimmung und positive Verarbeitung in der sog. jakobinischen Literatur (J. G. Forster, G. F. Rebmann u. a.);³² im Ganzen gesehen führte sie in Deutschland zu einem bemerkenswerten philosophischen und literarischen Aufbruch, in dem zugleich der Horizont aufklärerischen Denkens durchbrochen wurde.

4 Schicksale der Aufklärung

Für die spätere Einschätzung der A. gab, insbes. in Deutschland, Hegels Urteil den Leitfaden ab. Für ihn drückte die – im wesentlichen als *deutsche* Erscheinung aufgefasste – A. schon 1802 «die Gemeinheit des Verstandes und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus»³³; er erklärte sie zum Kennzeichen einer bereits historisch gewordenen Periode des Denkens, zur «matten Gestalt» der negativen Richtung französischer Philosophie.³⁴ Im Gegensatz zu Hegel wurden von Linkshegelianern aus dem Begriff der A. programmatisch die Kriterien und Ideen abgeleitet, die sie als für jede gegenwärtige und künftige A. generell konstitutiv erachteten.³⁵ Obwohl Marx und Engels noch in *Die heilige Familie* die Auffassung vertraten, dass die Lehren der französischen Materialisten «direkt in den Sozialismus und Kommunismus» einmünden würden³⁶, vollzogen sie in *Die Deutsche Ideologie* bereits den Schritt zu einer historisch-funktionalen und formationsspezifischen A.rezeption³⁷ und brachen in der Folge radikal mit A. als dem «idealisierten Reich der Bourgeoisie».³⁸ Die konfessionsspezifischen Auseinandersetzungen, die in Deutschland während des 19. Jh. geführt wurden, bezogen sich großenteils auf die Abgrenzung zwischen wahrer und falscher A., wobei Erstere sogar mit (katholischer) Religion gleichgesetzt und von Letzterer, als «Aufklärlicht» (so Leo 1840) apostrophiert, abgesetzt werden konnte; im protestantischen Bereich war v. a. das Verhältnis von ↑Rationalismus und A. strittig.³⁹ Noch weit bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. hinein sah sich die philosophiehistorische A.forschung, insbes. in Deutschland, mit dem abwertenden Urteil konfrontiert, das «die Romantik gegen die Aufklärung [...] gefällt hat».⁴⁰ Abgesehen von der DDR-

Forschung mit ihrer marxistischen Basis gingen auch die Grundsatzdebatten, in denen der systematische Anspruch von A. kritisiert oder verteidigt wurde, häufig mit philosophiegeschichtlicher Ignoranz einher.⁴¹ M. Horkheimer und Th. W. Adorno legten am Ende des Zweiten Weltkriegs in ihrer *Dialektik der Aufklärung* zivilisationskritisch dar, dass A. überhaupt als Prozess der Selbstverfehlung und regressiven Selbstzerstörung dekuviert werden müsse, in dem die Katastrophen des 20. Jh. angelegt seien. Jenseits des ihr immanenten geschichtsphilosophischen Pessimismus trug diese an einem sehr weiten A.-begriff orientierte Analyse in den 1970er und 1980er Jahren ganz wesentlich zu einem neuen Streit bei, der bis heute zwischen postmoderner Infragestellung und kritischer Selbstbehauptung der im Kern von A. angesiedelten universalistischen Vernunftansprüche ausgetragen wird.

Die erste Position äußert sich u. a. in der Aufmerksamkeit auf geschichtliche Brüche, das Kontingente und Singuläre⁴², aber auch in der handfesten These vom Tod der Vernunft in einer «post-mortem-Studie» zur A.⁴³ Die zweite, v. a. repräsentiert durch J. Habermas, gewinnt aus der totalisierenden Kritik an einer universalen A. verpflichteten Vernunft die Option eines Kritik und Theorie *vermittelnden* Denkens, das sich in «kommunikativer Vernunft» bei kontrafaktischer Unterstellung des «zwanglosen Zwangs des besseren Arguments» artikuliert.⁴⁴ Die Verteidigung der A. gegen jene Angriffe, die ihr Schuld bzw. Mitschuld an den Desastern des 20. Jh. und dem krisenhaften Zustand der heutigen Welt zumesen, «muss allerdings auf den zentralen Gedanken der A. philosophie zurückgehen und die Verbindung mit einem naiven Rationalismus, einem [...] optimistischen Menschenbild und progressivistischer ↑Geschichtsphilosophie aufgeben».⁴⁵ Positiv bedeutet das, auf der universalen Geltung der ↑Menschenrechte, auf sozialer ↑Gerechtigkeit und Meinungsäußerungsfreiheit zu bestehen.⁴⁶ Die «modernen» Verteidiger der A. postulieren damit «A. über die A.» als «unvollendetes Projekt». In diesem Horizont zeichnet sich nun auch ab, dass die Erforschung und die Kritik der A. in einen Dialog eintreten, in dem die Kritik der ↑Moderne historische Differenzierung erfährt und die (philosophie-)geschichtliche Forschung sich in ein reflektiertes Verhältnis zu aktuellen Diskursen über A. setzt.

Offen bleibt, ob A. ihrem «Schatten», der Gegenaufklärung und dem Bedürfnis nach Fundamentalismen, gewachsen ist.⁴⁷ Jedenfalls kann es weder darum gehen, die A. vor der Geschichte zu retten und zum überzeitlichen Ideal zu erheben, noch darum, unter Berufung auf den Verlauf der Geschichte im

19. und 20. Jh. ihre geschichtliche Funktion überhaupt in Frage zu stellen. Das gilt auch und gerade für aufklärerische Religionskritik: Eines ist es, die Funktionen des Religiösen in der modernen Gesellschaft «nach der A.» auszumachen⁴⁸; ein anderes, der A. den Verlust qua Verdrängung der religiösen Tradition, auch ihrer eigenen, anzulasten und ihren rationalen ↑Diskurs «zum Opfer der Wiederkehr des Verdrängten» zu erklären.⁴⁹ Weder Verabschiedung noch Vollendung des Projektes A. sind «sinnvolle Perspektiven seines möglichen Endes».⁵⁰

Bartlett, R. C., 2001, *The Idea of Enlightenment. A Post-Mortem Study*, Toronto. – Cassirer, E., 2003 (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*, ECW 15, Hamburg. – Dieckmann, H., 1948, *Le Philosophe. Texts and Interpretation*, St. Louis. – Engels, F., 31894, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, Stuttgart. – Fetscher, I., 1989, *Aufklärung über Aufklärung*. In: Honneth u. a. 1989. – Förster, W. (Hg.), 1989, *Aufklärung in Berlin*, Berlin. – Fontenelle, B. le Bovier de, 1686, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, éd. critique par A. Calame, Paris 1984. – Fontius, M., 1995, *Voltaire: Der Weg vom Dichter zum Symbol der A.* In: Geyer, P. (Hg.), *Das 18. Jh. Aufklärung*, Regensburg. – Foucault, M., 1994, *Qu'est-ce que les Lumières?* In: *Dits et Ecrits*, t. IV, Paris. – Goldenbaum, U., 2004, *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in d. dt. Aufklärung 1687–1796*. Mit Beitr. v. F. Grunert u. a., Berlin. – Gumbrecht, H. U./R. Reichardt (Hg.), 1985, *Philosophie, Philosophie*. In: *Hb. polit.-sozialer Grundbegr. in Frankreich 1680–1820*, H. 3, München/Oldenbourg. – Habermas, J., 1983, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung nach einer erneuten Lektüre*. In: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Fft./M. – Hegel, G. W. F., 1802, *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt [...], Tübingen. – Hegel, G. W. F., 1807, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg/Würzburg. – Hegel, G. W. F., 1971, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: *WW in 20 Bde.*, Bd. 20, Fft./M. – Hinske, N. (Hg.), 1990, *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt. – Holzhey, H., 1989, *Popularphilosophie*. In: *HWbPh*, Bd. 7, Basel. – Holzhey, H./V. Mudroch (Hg.), 2004, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, Reihe 18. Jh., Bd. 1, Großbritannien und Nordamerika, Niederlande, Basel. – Honneth, A. u. a. (Hg.), 1989, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. J. Habermas z. 60. Geb., Fft./M. – Horkheimer, M./Th. W. Adorno, 1969 (1944), *Dialektik der Aufklärung*, Fft./M. – Im Hof, U., 1993, *Das Europa der Aufklärung*, München. – Kondylis, P., 2002 (1981), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg. – Krauss, W., 1987, *Das wiss. Werk*, Bd. 6. *Aufklärung II: Frankreich*, hg. v. R. Geißler, Berlin/Weimar. – Krauss, W., 1996, *Das wiss. Werk*, Bd. 7. *Aufklärung III: Deutschland und Spanien*, hg. v. M. Fontius, Berlin/NY. – Lübke, H., 21990, *Religion nach der Aufklärung*, Graz. – Marx, K./F. Engels, 1845, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*, Fft./M. – Marx, K./F. Engels, 1958, *Die deutsche Ideologie*. In: *MEW*, Bd. 3, Berlin. – McKenna, A., 2008, *Die philosophischen Clandestina*. In: *Rohbeck/Holzhey* (Hg.), Basel. – Mortier, R., 1969, *Clartés et ombres du siècle des lumières*, Genève. – Pagani, G., 1998, *Haupttendenzen der clandestinen Philosophie*. In: *Schobinger, J.-P.* (Hg.), *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*,

Reihe 17. Jh., Bd. 1, Basel. – Pohlen, M./M. Bautz-Holzherr, 1991, Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse, Fft./M. – Pütz, P. 1978, Die deutsche Aufklärung, Darmstadt. – Reinalter, H. (Hg.), 1977, Jakobiner in Mitteleuropa, Innsbruck. – Reinalter, H. (Hg.), 1993, Aufklärungsgesellschaften, Fft./M. – Reinalter, H. (Hg.), 1997, Die Neue Aufklärung, Thaur/Wien/München. – Rohbeck, J., 1987, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Frz. u. engl. Geschichtsphilosophie in d. 2. Hälfte des 18. Jh., Fft./M./NY. – Rohbeck, J./H. Holzhey (Hg.), 2008, Grundriss d. Gesch. d. Philos., Reihe 18. Jh. Bd. 2, Frankreich, Basel. – Rother, W., 2005, La maggiore felicità possibile. Untersuchungen z. Philos. d. Aufklärung in Nord- und Mittelitalien, Basel. – Rösen, J./E. Lämmert/P. Glotz (Hg.), 1988, Die Zukunft der Aufklärung, Fft./M. – Schmidt, J., 1996, What is Enlightenment? 18th Century Answers and 20th Century Questions, Berkeley. – Schneiders, W., 1974, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis d. dt. Aufklärung, Freiburg/München. – Schneiders, W., 1983, Aufklärung und Vorurteilkritik. Stud. z. Gesch. d. Vorurteilstheorie, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Schneiders, W., 1989, 300 Jahre Aufklärung in Deutschland. In: Schneiders, W. (Hg.), Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen z. Werk u. Wirkung, Hamburg. – Schneiders, W. (Hg.), 1995, Lexikon d. Aufklärung. Deutschland und Europa, München. – Schneiders, W., 1997, Das Zeitalter der Aufklärung, München. – Stuke, H., 1972, Aufklärung. In: GGb, Bd. 1, Stuttgart. – Thoma, H., 2008, Die Querelle des anciens et des modernes und ihr Funktionswandel in der Aufklärung. In: Rohbeck/Holzhey (Hg.), Basel. – Waszek, N., 2004, Grundlinien der schottischen Aufklärung. In: Holzhey/Mudroch (Hg.), Basel.

¹ Verfasst unter Benutzung des gleichnamigen Artikels von Winfried Schröder in: EE, Bd. 1. – ² Kant 1784, AA 8, 40. – ³ Stuke 1972; Schneiders 1997, 7. – ⁴ Vgl. Thomasius 1691, Kap. 13, § 41 ff. – ⁵ Vgl. Rohbeck 1987. – ⁶ Vgl. Kant, KrV A 839/B 867 Anm. – ⁷ Im Hof 1993, 95–138; Reinalter 1993. – ⁸ Schneiders 1997, 49 f. – ⁹ Mortier 1969, 13 ff.; Pütz 1978, 15. – ¹⁰ Mortier 1969, 21, 27 ff.; Krauss 1987, 24 f. – ¹¹ La Motte, Oeuvres I, Paris 1754, XLIX; zit. Krauss 1987, 26/55. – ¹² Pütz 1978, 12 f.; Schneiders 1989, 4 ff. – ¹³ Schneiders 1995, 47. – ¹⁴ Schneiders 1974. – ¹⁵ Vgl. Stuke 1972, 250–289. – ¹⁶ Vgl. Schneiders 1997, 116–127. – ¹⁷ Vgl. Rother 2005. – ¹⁸ Vgl. Holzhey/Mudroch 2004. – ¹⁹ Vgl. Waszek 2004. – ²⁰ Vgl. Rohbeck/Holzhey 2008, XIX–XXXVIII. – ²¹ Vgl. Thoma 2008. – ²² Vgl. Fontenelle 1686. – ²³ Dieckmann 1948. – ²⁴ Vgl. Paganini 1998; McKenna 2008. – ²⁵ Fontius 1995. – ²⁶ Goldenbaum 2004, 1–118. – ²⁷ Schneiders 1983, 85. – ²⁸ Vgl. Holzhey 1989. – ²⁹ Vgl. Förster 1989. – ³⁰ Vgl. Hinske 1990; Schmidt 1996. – ³¹ Kant 1784, AA 8, 35; Kant 1786, AA 8, 146. – ³² Vgl. Reinalter 1977. – ³³ Hegel 1802, WW 2, 183. – ³⁴ Hegel 1971, 295. – ³⁵ Stuke 1972, 319. – ³⁶ MEW 2, 138; vgl. Krauss 1996, 250 ff. – ³⁷ Vgl. MEW 3, 393 ff. – ³⁸ Engels 1894, MEW 20, 17. – ³⁹ Stuke 1972, 318–340. – ⁴⁰ Cassirer 2003, XV; vgl. ebd. 206. – ⁴¹ Zum Folgenden vgl. Rohbeck 2008, XXI–XXVI. – ⁴² Foucault 1994. – ⁴³ Bartlett 2001. – ⁴⁴ Habermas 1983, 429. – ⁴⁵ Fetscher 1989, 657. – ⁴⁶ Vgl. Rösen/Lämmert/Glotz 1988, 9. – ⁴⁷ Vgl. Reinalter 1997, 21. – ⁴⁸ Vgl. Lübke 1990. – ⁴⁹ Pohlen/Boltz-Hausherr 1991, 446 ff. – ⁵⁰ Honneth u. a. 1989, 10.

Helmut Holzhey

Aufmerksamkeit – 1 *Zum Begriff.* Im alltäglichen Sprachgebrauch bezeichnet ‚Aufmerksamkeit‘ (A.)

keinen eigenen Akt, sondern einen Aktmodus, eine Verhaltensweise oder eine ↑Einstellung, entsprechend der adverbialen Verwendung von ‚aufmerksam‘.¹ Den Bedeutungskern bildet die *Zuwendung* zu ... oder die *Ausrichtung* auf ..., wie es sich in den Präfixen der griech. Ausdrücke *pros-echein, pros-oché*, der lat. Wörter *at-tendere, at-tentio* sowie in modernen Derivaten wie *at-tention, at-tenzione*, der A.-Kunst des *ad-vertising* oder in dem niederländ. *aan-dacht* andeutet. Der unspezifische Charakter verleiht ihr eine Spannweite, die den Bereich der Sinne, der ↑Affekte, der Handlungsziele, der Gewohnheiten, der Verhaltenssteuerung umfasst und bis ins Ethische und Religiöse ausgreift. Auf der Ebene der ↑Wahrnehmung unterscheiden wir zwischen ↑Sehen und Hinsehen (*to see/to look at, voir/regarder*), zwischen Hören und Hinhören (*to hear/to listen, entendre/écouter*). Wir beachten nämlich nicht alles, was uns vor die Augen oder zu Ohren kommt. Jede Zuwendung ist erkaufte mit der gleichzeitigen Abwendung von anderem. A. funktioniert *selektiv*, verbunden mit ↑Trieben und ↑Interessen. Sie reduziert sich weder auf bloße Außenwirkungen noch auf reine Eigeninitiative, sie wird *geweckt* wie *gesteuert*. Sie richtet sich nicht nur auf etwas; als geschenkte oder verweigerte A. wendet sich auch an jemand, damit nähert sie sich der ↑Achtung. Zumeist ist sie in unser Alltagsverhalten eingebettet, wo sie sich mit unauffälligen Floskeln wie «Pass auf!» oder «Attention!» begnügt. Thematisch wird sie zumeist nur *ad hoc*, wenn nicht alles so läuft, wie erwartet. Entsprechend zögernd verhält sich die Philosophie.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Von den klassischen Anfängen her gehört die A. nicht zu den großen Themen, sondern zu den unauffälligen Begriffen, die sich anderswo anlehnen. So wandert sie von einem Kontext zum anderen, doch in dieser schwankenden Herkunft steckt ein besonderes Potenzial.

2.1 A. hat es, platonisch oder aristotelisch gesprochen, mit dem ↑Sein oder dem ↑Guten ‚für uns‘ zu tun; da dieses nur eine Etappe darstellt auf dem Weg zum Sein oder zum Guten schlechthin, fällt die A. in die Propädeutik oder in die Pragmatik. Ihre terminologische Festlegung bleibt schwach. Wie man ein Schiff an Land steuert, muss man ‚den ↑Geist hinhalten‘ oder ‚hinrichten‘ (*prosechein ton noun*), dem entspricht im Lat. das *advertere animus*, so bei Lukrez.² Die *pädagogisch-didaktische* Funktion tritt deutlich hervor, wenn es gilt, die ↑Seele durch eine Kunst der Umlenkung auf die rechte Bahn zu bringen.³ Die ↑Rhetorik muss

als Seelenführung und Überredungskunst die A. auf das Glaubwürdige richten⁴ und die ↑Affekte der Hörer beachten.⁵ Die *Psychologie* stößt gleich der ↑*Ethik* auf A.konflikte, bei denen der stärkere Reiz den schwächeren verdrängt.⁶ Die vorgegebene Zielrichtung lässt Ablenkungen nur als Fremdkörper zu.

2.2 In der spätantiken Ethik, in der die Einkehr der Seele den Ton angibt, verbindet sich *A. auf sich selbst* mit Praktiken der Selbstsorge und Selbstprüfung.⁷ Augustinus geht darüber hinaus, indem er die A. auf die Bahnen einer zwiefachen Selbst- und Gottsuche lenkt.⁸ Die *attentio* oder *intentio*, die in sprachlicher Nähe zur Ausdehnung (*extentio*) und zur Zerdehnung (*distentio*) den Aspekt der Spannung (*tensio*) mit anklingen lässt, versteht sich primär als Willensausrichtung, als *intentio voluntatis*. Sie stellt eine Verbindung her zwischen Sehobjekt und Sehekt, ähnlich dann in allen höheren Akten. Dabei macht sich eine Enge des Geistes bemerkbar⁹, die als «Enge des Bewusstseins» bekannt ist.¹⁰ Sie äußert sich darin, dass die Zuwendung des geistigen Blicks jeweils anderes zurückdrängt. Zugleich kämpft die A. an gegen die sinnliche und zeitliche Zerstreuung (*dispersio*), indem sie auf eine dauerhafte Sammlung (*collectio*) abzielt, um letztlich in der göttlichen Allgegenwart Halt zu finden. Der drohende Voluntarismus wird abgemildert durch eine Schwerkraft (*pondus*), kraft derer die Seele von der ↑Liebe angezogen und davongetragen wird.¹¹ Hier verschränken sich platonische und biblische Motive wie später bei S. Weil.¹² In die mittelalterliche Scholastik findet die A. Einlass als unentbehrliche Intention, so bei Thomas von Aquin: «vis cognoscitiva non cognoscit aliquid nisi adsit intentio»¹³; die *intentio* gilt gut augustinisch als *actus voluntatis*.¹⁴

2.3 Die Neuzeit bringt eine Wende, da die A. ihre Stütze in einer allumfassenden Natur- und Schöpfungsordnung verliert. Die cartesianische Zerteilung der Welt in mentale Innenwelt und physische Außenwelt macht vor der A. nicht Halt. Einerseits steht sie als *Willensakt* unter dem Regime des *Cogito*, das einem Wissenwollen gehorcht und dessen Klarheitsideal nach einem aufmerksamen Geist verlangt.¹⁵ Andererseits unterliegt sie *physiologischen Mechanismen*. Diese lassen sich willentlich beeinflussen in der Fixierung der A.¹⁶ Gestört werden sie durch Einbrüche des Außerordentlichen, so in der Verwunderung (*admiration*), die überraschend unsere A. weckt, oder in der Verblüffung (*étonnement*), die den Körper schockartig erstarren lässt.¹⁷

2.4 Der nachfolgende Disput zwischen Rationalisten und Empiristen (↑Rationalismus, ↑Empirismus) lebt von Versatzstücken. Malebranche hält sich an die augustinische Erbschaft, indem er die A. im Herzen der Wahrheitssuche verortet¹⁸ und sie dem Gebet annähert: «Die A. des Geistes ist ein natürliches Gebet, das wir an die innere ↑Wahrheit richten, damit sie sich uns enthüllt.»¹⁹ Dieses seltene Motiv kehrt später bei W. Benjamin und P. Celan wieder.²⁰ Empiristen wie Hobbes, Hume oder Condillac haben für eine gesonderte A. keine Verwendung, da Empfindungen kommen und gehen, ohne eines ordnenden Blicks zu bedürfen. Locke zählt die A. zwar zu den Modi des Denkens, reduziert sie aber auf Introspektion: «Wenn man die Ideen, die sich von selbst darbieten [...], beachtet und sie gleichsam im Gedächtnis registriert, so ist das A.»²¹ So fungiert A. als eine Art innerer Monitor. Sie stuft sich ab je nach An- und Abspannung bis hin zur Lockerheit der *Réverie*, die durch die *Flanerie* unterstützt wird, und bis zum Grenzfall des Schlafes. Leibniz knüpft in seinen *Nouveaux Essais*²² hier an, aber als ein Anwalt der ↑Vernunft, der diese an ihre eigenen Grenzen stoßen lässt. Die A. findet ihren Ort in Prozessen des *Bewusstwerdens*. Zunächst gilt: «A. schenken wir den Gegenständen, die wir deutlich unterscheiden und anderen vorziehen.»²³ Doch wie in der neu aufkommenden Differenzialrechnung stoßen wir auf Steigerungsreihen und minimale Grenzwerte. Die kleinen *Perzeptionen* enthalten etwas, das wir noch nicht gewahren wie das Geräusch der Einzelwellen im Meer oder aber nicht mehr gewahren wie das Hintergrundgeräusch einer Mühle. Unsere ↑*Apperzeptionen* zehren von den Spuren unmerklicher Eindrücke. Das Aufmerken ist somit kein autonomer Akt, es wird geweckt durch eine penible Unruhe, die unserem Begehren das nötige Salz gibt. Es gibt keine Kluft zwischen mentalen Akten und physischen Mechanismen, sondern A.schwellen. Fraglich erscheint allerdings die Bestimmung des Unmerklichen als bloße Verworrenheit, die gemessen an Gottes «deutlich unterschiedener Erkenntnis von allem»²⁴ ein reines Defizit darstellt.

2.5 Die Schulphilosophie des ausgehenden 18. Jh.s bringt in ihrem Schematisierungseifer wenig Neues. Spuren hinterlässt sie in der Erkenntnispragmatik Kants.²⁵ Das anfängliche Aufmerken (*attentio*) gilt als Bestreben, sich seiner eigenen ↑Vorstellungen bewusst zu werden; es unterscheidet sich vom Absehen (*abstractio*), geht über ins Bemerken (*animadvertere*) und Beobachten (*observatio*) und zerteilt sich in das Aufmerken auf sich selbst und auf andere. Wie bei Locke haftet die A. am inneren Sinn.²⁶ Im

19. Jh. droht eine Auflösung der A. in die Empirie psycho-physischer Prozesse. Die Widerstandskraft der herrschenden Philosophie, die sich weithin an den Ideen von J. F. Herbart und W. Wundt ausrichtet, ist gering. Wundt unterlegt seiner empirischen Forschung traditionelle Konzepte wie Aktivität und Passivität, Perzeption und Apperzeption, wobei erstere einem inneren Blickfeld, letztere einem inneren Blickpunkt entspricht; die Kernbestimmung der A. als eines «durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustandes, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet»²⁷, lässt Entscheidendes außer acht. Andererseits kommt es gegen Ende des Jh.s zu einer intensiven Problematisierung der A. Neue Sinnestechiken und eine zunehmende Arbeitsdisziplin tragen ebenso dazu bei wie künstlerische Experimente und die von Ch. Baudelaire, G. Simmel und W. Benjamin diagnostizierte Überreizung des Großstadtlebens.²⁸

2.6 Um die Wende des 19. zum 20. Jh. zeichnet sich auch in der Philosophie eine Wende ab. Die A. wird nicht mehr nur beiläufig behandelt, sie erweist sich als konstitutiv für unsere Welterschließung und Weltgestaltung. In Kap. XI seiner *Principles of Psychology* macht W. James Front gegen die empiristische Deutung der ↑Erfahrung als reine Rezeptivität: «My experience is what I agree to attend to»²⁹, ohne selektives Interesse würde der Bewusstseinsstrom im Chaos enden. Allerdings bleibt die Selektion auf dem Boden vorgegebener Materialien, die im Rohzustand empfangen und bearbeitet werden wie ein Steinblock.³⁰ H. Bergson geht darüber hinaus, indem er in *Matière et mémoire*³¹ die A. in seine Theorie des Gedächtnisses integriert und ihre positive Arbeit einem leiblich vermittelten Zusammenhalt zwischen Geist und Objekt zuschreibt. Als *attention à la vie* verkörpert sie die Kräfte des ↑Lebens. Schließlich ist es E. Husserl, der als Phänomenologe der A. einen zentralen Platz in der intentionalen Erschließung der Welt zuweist (↑Phänomenologie, ↑Intentionalität).³² Was uns die A. enthüllt, sind weder objektive Bestandstücke noch subjektive Vorgänge und Zustände, sondern die Sachen selbst, *so wie sie uns erscheinen*. Sie selbst ist kein eigener Akt, sondern ein noetischer *Akt-* oder *Vollzugsmodus*, dem bestimmte noematische *Gegebenheitsweisen* entsprechen (↑Noema/noesis). Die Modi der A. werden gekennzeichnet als «attentionale Wandlungen». Jeweils sind es bestimmte Gegenstände oder Aspekte, die thematisch hervortreten und sich vom Hintergrund abheben, während andere an den Rand oder in den Hintergrund treten; ebenso leben wir je nach Interesse in bevorzugten Akten, während andere im Sta-

tus inaktueller Möglichkeiten verharren. Die A. bildet ein A.feld, das ähnlich wie bei Leibniz im primär Aufgemerkten seinen Brennpunkt hat, sich über die Horizonte des Mitbemerkten bis zum Unbemerkten ausdehnt und in der schlechthinnigen Unaufmerksamkeit den Grenzmodus eines toten Bewusstseins erreicht. Die A. bleibt zunächst auf das ↑Ich zentriert, das seine «Blickstrahlen» als «Ichstrahlen» aussendet. Die Ichzentrierung schwächt sich ab, wenn in den Vorlesungen von 1904/05³³ A. und Wahrnehmung sich verzeitlichen und wenn später Affektion und Passivität der A. ihren Stempel aufdrücken.³⁴ Im Umkreis Husserls werden neue Akzente gesetzt. M. Scheler kontrastiert in seiner Ethik eine rein funktional gefasste A. mit wertorientierten Interessen und Milieus³⁵, und M. Heidegger erklärt die Modi der Auffälligkeit und der Aufdringlichkeit mit dem schlichten Umschlag von Zuhandenheit in bloße Vorhandenheit.³⁶ Die Zweifel an der Ichzentrierung der A. werden durch gestalttheoretische und feldtheoretische Ansätze verstärkt. A. Gurwitsch verlässt die Ebene einer Ich- und Aktphänomenologie, indem er das Bewusstseinsfeld in Thema, thematisches Feld und Rand zergliedert.³⁷ M. Merleau-Ponty orientiert sich geradezu an der leiblichen Situierung im Wahrnehmungsfeld und begreift A. primär als eine Umstrukturierung, die im Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten Neues hervorbringt, und dies im Gegensatz zur «sekundären A.», die kundtut, was wir im Grunde schon kennen.³⁸

3 Fragefelder

Das Phänomen der A. zerfällt in *disjecta membra* oder erreicht erst gar nicht die Schwelle der Problematisierung, wenn nicht etwas ins Spiel kommt, das allein die A. zu erbringen vermag. Der springende Punkt lässt sich derart bestimmen, *dass etwas erscheint, dass gerade dieses erscheint und nicht vielmehr anderes, dass es gerade so erscheint und nichts anders*. Die Explikation dieser Urtatsache eröffnet eine Reihe von Fragefeldern.

3.1 Die Tatsache, dass etwas gerade so erscheint, wie es erscheint, stellt ein *Ereignis* dar, das sich weder auf objektive Mechanismen, noch auf subjektive Akte, noch auf allgemeine Ziele und Regeln zurückführen lässt. Entsprechende Warum-Fragen setzen schon voraus, was sie befragen. Des näheren handelt es sich um ein Doppelereignis: Etwas fällt mir auf, ich merke auf.³⁹ Das *Auffallen* ist ein Widerfahrnis, ein Pathos, ein Affekt, also etwas das *mir* geschieht, das *Aufmerken* ist dagegen eine Antwort, eine Response, die *ich* gebe nach Art einer «reactive spontaneity».⁴⁰ Damit überqueren wir eine Schwelle, die

zugleich verbindet und trennt. Das Auffallen wäre kein Widerfahrnis ohne jemanden, der darauf antwortet, das Aufmerken keine Antwort ohne etwas, worauf jemand antwortet; doch lässt sich das eine nicht aus dem anderen herleiten. Das A.eignis ist also weder ein Kollage aus äußeren Wirkungen und inneren Akten noch ein Kontinuum zu- und abnehmender Aktivitäten und Passivitäten. Wenn von Passivität gesprochen werden kann, so nicht im Sinne einer verminderten Eigenaktivität, sondern im Sinne einer radikalen Passivität, die uns Agierende aus der Fassung bringt.

3.2 Das Doppelereignis verrät eine spezifische ↑Zeitlichkeit, die als genuine *Zeitverschiebung* zu bestimmen ist. Was uns auffällt, überrascht, berührt, kommt stets zu früh, unsere Antwort kommt stets zu spät, ohne dass diese originäre *Vorgängigkeit* und *Nachträglichkeit* sich synchronisieren ließe wie im Falle separater Ereignisse, die der Beobachter auf den Punkten einer Zeitlinie verzeichnet. Als Beteiligter geht jeder sich selbst voraus, wenn er von Fremdem überrascht wird. Eine «Ichlichkeit» ist im Spiel⁴¹, aber sofern das Ich anfangs im Dativ oder Akkusativ steht, ist es nicht Urheber des Geschehens. Das gilt schon für den flüchtigen Blick, der als *glancing* dem gezielten *attending* davoneilt.⁴²

3.3 A. ist nicht denkbar ohne A.konflikte, da jedes Auffallen und Aufmerken einer *Selektion* unterliegt. Die Verwandlung des A.feldes in ein Panorama würde die Erfahrung zum Stillstand bringen. Die Enge des Bewusstseins bedeutet keinen schlichten Mangel, sie ist die Kehrseite einer *Kreation*, die ihre Antworten zu erfinden hat. Als grenzenloses und konfliktfreies All wäre das A.feld kein «Feld der Freiheit»⁴³. Das A.feld entsteht derart, dass sich das Doppelereignis von Auffallen und Aufmerken wiederholt und in dauerhaften Strukturen niederschlägt. Das präobjektive *Aufmerken auf etwas* verwandelt sich in ein sach- und zielgerichtetes *Bemerken von etwas* und *Einwirken auf etwas*, das sich in Einstellungen und Habitualitäten verkörpert. Den *Auffälligkeiten* der Dinge entsprechen Formen des *Blickverhaltens* und *Antwortbereitschaften*, die bei Bedarf aktiviert werden. So bildet sich, gestützt auf natürliche Vorprägungen, eine kulturelle Merk- und Wirkwelt.

3.4 Die Bildung einer A.kultur läuft über «Zwischeninstanzen»⁴⁴, in denen die Modi der A. sich konsolidieren. Hier setzt die empirische Forschung an. Die neuere *Psychologie* der A. profitiert von der kognitiven Wende, die den Gegensatz von Innen- und Außenwirkungen unterläuft. Dabei wird

Homogenität ersetzt durch eine Vielfalt funktionaler Aspekte. Man unterscheidet zwischen Informationsselektion, Verhaltenshemmung, Bewertung, Handlungsplanung oder Orientierung; es werden Themen behandelt wie A.filterung, A.kapazität, A.spanne, A.verteilung oder Vigilanz; erörtert wird das Verhältnis von A. und Bewusstsein, von willkürlicher und automatischer oder von positiver und negativer A.; es werden Apparaturen eingesetzt zur Erfassung von Augenbewegungen, dichotischem Hören oder neuronaler Aktivierung.⁴⁵ Lebenspraktisch stoßen wir auf *A.praktiken* wie Blickschulung, Arbeitsdisziplin und Überwachung. Hinzu kommt ein Arsenal von *A.techniken*, mittels derer A.effekte erzielt werden; so nehmen Prüfgeräte eine Auslesefunktion, Alarmgeräte eine Auslösefunktion, Monitore eine Kontrollfunktion wahr. Im Hintergrund stehen *A.medien*, mittels derer Auffälligkeiten erzeugt und wachgehalten wird. Das ständig anwachsende Zwischenfeld, das unsere Erfahrungen moduliert, nährt allerdings die Illusion, man könne die Frage, *was* wir erfahren und *wer* etwas erfährt, erschöpfend beantworten mittels der Art und Weise, *wie* etwas funktioniert. Dem widerspricht die *Verkörperung* der A. in unserem Leib. Dieser gehört zu uns, er gehört uns allerdings nie völlig. Körpersein und Körperhaben decken sich nicht.⁴⁶ So balanciert unsere A. zwischen dem *spontanen* Leib, über den wir noch nicht, und dem *habituellen* Leib, über den wir nicht mehr gänzlich verfügen. In der A. fungiert der Leib wie auch sonst als originäres Womit und Worin, als Urwerkzeug und Urmedium.

3.5 Zu meinem Leib, der als Leibkörper eine «Erfahrung von Materialität»⁴⁷ einschließt, gehört auch *mein Gehirn*. So gewinnen neuere Funde der *Neurophysiologie* und *Neurobiologie* eine philosophische Bedeutung. Der Status des Gehirns als offenes dynamisches System widerspricht der sensualistischen Annahme einer Datenbasis ebenso wie der rationalistischen Berufung auf eine ordnende Zentralfigur und der zeitlichen Linearität. Netzwerke kommen der Annahme eines A.feldes ungleich stärker entgegen als das ältere Rechenmodell. Die Beteiligung des limbischen Systems indiziert eine enge Verquickung kognitiver und affektiver Faktoren. All dies spricht für eine vielfältige «Mitwirkung des Gehirns».⁴⁸ Doch es beweist keineswegs, wie manche neurophilosophischen Eskapaden suggerieren, die Eigenwirkung eines Gehirns, das Ereignisse «bewertet», «Dialoge» führt oder sich mit einem «inneren Auge» selbst überwacht wie ein neuronaler Homunkulus.⁴⁹

3.6 Weitere Probleme ergeben sich daraus, dass die Doppelung der A. in Auffallen und Aufmerken auf eine *Polarisierung* hindrängt. Überwiegt das pathische Moment, so lassen wir unsere ↑Gefühle und Gedanken schweifen wie im *brain-storming*, wo das Finden dem Suchen vorausgeht, während wir uns beim Überwiegen des aktiven Parts auf bestimmte Aufgaben konzentrieren und uns im Suchen üben.⁵⁰ Die alte Aufwertung der *Sammlung* gegenüber der *Zerstreuung* beruht auf einer einseitigen Vorliebe für das Ganze und einer übermäßigen Abwehr von Störungen, die unsere gewohnte ↑Ordnung erschüttern. Doch Überkonzentration schadet ebenso wie Überzerstretheit, wie die *Pathologie* der A. zeigt, wo den *fixen Ideen* die *Ideenflucht* bzw. das Defizit der *Hyperaktivität* gegenübertritt. Die normale Polarisierung schlägt vollends ins Extreme aus, wenn Auffallen und Aufmerken auseinanderdriften. Auf der einen Seite begegnet uns wie schon bei Descartes der *Schock*, dessen lähmende Wirkung uns das Wort verschlägt, oder die *Faszination*, die unseren Blick fesselt. Auf der anderen Seite stoßen wir auf *Stereotypen*, auf verfestigte Antworten, die durch nichts mehr zu beunruhigen sind. Besonders gravierend ist das *Trauma*, ein verletzendes Ereignis, das jede Antwort blockiert und nur in der «Nachträglichkeit» von Nachwirkungen fassbar ist.⁵¹ Doch auch der *Widerstand* gegen unliebsame Erfahrungen treibt in die Blockade. Zur Lockerung des Widerstandes, der sich in der absichtlichen A. einnistet, empfiehlt *Freud* den Rekurs auf eine «gleichschwebende A.»⁵²

3.7 Im *Aufmerksammachen* erreicht die A. eine *soziale* Dimension. Die *Steuerung* der A. bedeutet als Einwirkung auf Andere eine adressierte Form der Machtausübung. Doch was dem vorausgeht, ist ein *Aufmerksamgemachtwerden*. Mir widerfährt etwas unter fremder Einwirkung. Dem entspricht eine evolutionär zu erlernende *joint attention*.⁵³ Die Steuerung der A. hebt an mit einer *Weckung*, die das Erwachen provoziert, nicht produziert. Sprachlich geschieht dies in Aufforderungssätzen; sie enthalten ein ausdrückliches oder unausdrückliches «Schau!», «Hör!» oder «Pass auf!», mit dem ich warnend, verlockend oder empfehlend *von jemand auf etwas* aufmerksam gemacht werde. Die aufzeigende Rede, die eine Zu- oder Abwendung in Gang setzt, ist begleitet vom Appell an ein Begehren, das auf Anziehendes und Abstoßendes anspricht. Die «perlokutive Wirkung» der ↑Sprechakttheorie erhält ihr volles Gewicht erst in der provokativen Rede, die eine Wirkung hervorruft, nicht bloß erzielt. Im Hintergrund steht eine ganze Skala von leiblichen Appellen. Die soziale Form der A. geht ein in eine *Politik* und *Öko-*

nomie der A., in der Wort, Bild und Ton ihre Künste der Überredung, Verführung und Werbung spielen lassen. Alle Sozialberufe, nicht zuletzt die Lehrberufe, sind davon mit betroffen. Bei aller Kritik an den großen A.maschinen ist nicht zu übersehen, dass Machtkonflikte unvermeidlich sind, es sei denn, man unterstellt eine wahre Ordnung, die sich selbst ermächtigt.

3.8 In ihrer Nähe zu *Achtung*, *Achtsamkeit* und *Respekt* gewinnt die A. schließlich einen ethischen und religiösen Unterton. A. ist etwas, das man Anderen schenkt, verweigert oder schuldet. Doch ihren eigenen Klang wahrt die A. nur in der Antwort auf *Ansprüche*, die dem Streben nach dem Guten wie auch dem Sollen des Gesetzes vorausgehen. So erwächst ein Ethos der Sinne, das mit dem Hinsehen und Hinhören, dem Wegsehen und Weghören einsetzt. Das Aufmerken auf das, was uns auffällt, wäre somit ethisch überdeterminiert. Achtsamkeit kann in vielerlei meditativen Praktiken eingeübt werden. Zu den interkulturellen Varianten gehört die Überwindung der gewöhnlichen A. durch Übungen der Konzentration und der Versenkung, wie sie im ↑Buddhismus gepflegt werden.⁵⁴ Doch auch die Philosophie bedarf einer besonderen Disziplin; dazu gehört eine «attentionale Epoché», die den gewohnten Blick anhält⁵⁵, oder eine «A. auf die A.», die zu deren Steigerung und Schärfung beiträgt.⁵⁶ Das Denken berührt sich darin mit den Künsten, die stets auch A.künste sind.

Bergson, H., 1959, *Matière et mémoire*, Paris (dt. 1964, *Materie und Gedächtnis* und andere Schriften, Fft/M.). – Blumenberg, H., 2002, *Zu den Sachen und zurück*, Fft/M. – Casey, E. S., 2007, *The World at a Glance*, Bloomington/Indianapolis. – Crary, J., 2002, *Aufmerksamkeit*, Fft/M. 1999. – Freud, S., 1912, *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung* (GW, Bd. VIII), London. – Freud, S., 1918, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* (GW, Bd. XII), London. – Gurwitsch, A., 1929, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*. In: *Psychol. Forsch.*, Jg. 12 (Engl. 1966, in: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston). – Hadot, P., 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris. – Hamacher, W., 1998, *Aufmerksamkeit*, Eggingen. – Heidegger, M., 1953, *Sein und Zeit*, Tübingen. – Husserl, E., 1950, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, B. I (Hua III), Den Haag. – Husserl, E., 2004, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit* (Hua XXXVIII), Dordrecht. – James, W., 1950, *Principles of Psychology*, 2 Bde., NY. – Montavont, A., 1999, *De la passivité dans la philosophie de Husserl*, Paris. – Malebranche, N., 1979, *Œuvres*, Bd. I, Paris. – Merleau-Ponty, M., 1966, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin. – Neumann, O./Sanders, A. F. (Hg.), 1996, *Aufmerksamkeit*. In: *Enzykl. d. Psychol.: Kognition*, Bd. 2, Göttingen. – Plessner, H., 1982, *Lachen und Weinen* (GS, Bd. VII), Fft/M. – Roth, G., 1997, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Fft/M. – Plüggel, H., 1967, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen. – Port, K., 1995, *Die Enge des Bewusst-*

seins, Esslingen. – Ryle, G., 1969, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart. – Scheler, M., 1966, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (GW, Bd. 2), Bern/München. – Singer, W., 2002, *Der Beobachter im Gehirn*, Fft/M. – Sommer, M., 2002, *Suchen und Finden*, Fft/M. – Tomasello, M., *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Fft/M. – Varela, F. J./E. Thompson/E. Rosch, 1992, *Der mittlere Weg der Erkenntnis*, Bern/München/Wien – Waldenfels, B., 2004, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Fft/M. – Weil, S., 1952, *Schwerkraft und Gnade*, München. – Wundt, W., 1913, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig. – Yamaguchi, I., 1997, *Ki als liebhaftige Vernunft*, München.

¹ Vgl. Ryle 1969, 180–199. – ² *De rerum natura*, IV, 812. – ³ *Politeia* 518 d. – ⁴ *Phaidr.* 272 d. – ⁵ *Aristoteles*, *Rhet.* II. – ⁶ *De sensu* 7, 447 a 12 ff.; *Nik. Eth.* X, 5, 1175 b 3–8. – ⁷ Hadot 1995. – ⁸ Vgl. *Augustinus*, *De trinitate* XI, 8, 15. – ⁹ *Conf.* X, 8, 15. – ¹⁰ *Port* 1995. – ¹¹ *Conf.* XIII, 9, 10. – ¹² Weil 1952, 212–222. – ¹³ *S. c. Gent.* I, 55. – ¹⁴ *De ver.* 22, 13. – ¹⁵ *Descartes*, *Meditationes*, A. T. VII, 30 f., 62; *Principia philosophiae*, A. T. VIII/1, 22. – ¹⁶ *Descartes*, *Les passions de l'âme*, Art. 43. – ¹⁷ *Ebd.*, Art. 70 u. 73. – ¹⁸ *De la recherche de la vérité*, VI, 1, in: *Malebranche* 1979. – ¹⁹ *Conversations chrétiennes*, in: *Malebranche* 1979, 1132. – ²⁰ Vgl. *Bogengebete*, in: *Hama-ch* 1998. – ²¹ *Essay*, II, 19. – ²² *Leibniz*, *Nouveaux Essais* *Ausg.* Gerhardt, Bd. 5, *Vorrede* und II, 19. – ²³ *Ebd.*, 147. – ²⁴ *Leibniz*, *Principes de la Nature et de la Grâce* *Ausg.* Gerhardt, Bd. 6., 604. – ²⁵ *Anthr.*, §§ 3–6. – ²⁶ Vgl. *KrV*, B 157. – ²⁷ *Wundt* 1913, 252. – ²⁸ *Crary* 2002. – ²⁹ *James* 1950, I, 402. – ³⁰ *Ebd.*, 288. – ³¹ *Bergson* 1959, 107–118, dt. 1964, 121–129. – ³² *Husserl* 1950, § 92. – ³³ *Husserl* 2004. – ³⁴ *Montavont* 1990, 75–112. – ³⁵ *Scheler* 1966, 156–162. – ³⁶ *Heidegger*, 1953, § 6. – ³⁷ *Gurwitsch* 1929, engl. 1966. – ³⁸ *Merleau-Ponty* 1966, 49–53. – ³⁹ *Waldenfels* 2004, 65–72. – ⁴⁰ *James* 1950, I, 402. – ⁴¹ *Husserl* 1950, 231. – ⁴² *Casey* 2007, Kap. 9. – ⁴³ *Husserl* 1950, 195. – ⁴⁴ *Waldenfels* 2004, Kap. V. – ⁴⁵ Vgl. *Neumann/Sanders* 1996 – ⁴⁶ Vgl. *Plessner* 1982. – ⁴⁷ *Plügge* 1967, 41. – ⁴⁸ Vgl. *Waldenfels* 2004, Kap. V, 5. – ⁴⁹ Vgl. *Roth* 1996, 213–247; *Singer* 2002, 60–76, 218 ff. – ⁵⁰ *Sommer* 2002, 136–153. – ⁵¹ *Freud* 1918. – ⁵² *Freud* 1912, 377 f. – ⁵³ *Tomasello* 2002. – ⁵⁴ *Varela/Thompson* 1992; *Yamaguchi* 1997, Kap. VII; *Crary* 2002, 305 f. – ⁵⁵ *Waldenfels* 2004, 286. – ⁵⁶ *Blumenberg* 2002, 190 f.

Bernhard Waldenfels

Ausdruck–I *Zum Begriff*: ‚Ausdruck‘ (A.) hat in der Philosophie eine weite und eine engere Bedeutung. I. w. S. wird mit ‚A.‘ die ↑Semantik von ↑Symbolen bezeichnet. In diesem Sinne ist etwa ein ↑Satz *S* A. eines Gedankens oder einer Proposition *p*. I. e. S. meint ‚A.‘, z. B. im Gegensatz zu Mitteilung, das Ergebnis eines mehr oder weniger symbolisch vermittelten A.verhaltens, d. h. der äußeren Manifestation innerer, psychischer Zustände und Vorgänge, v. a. von ↑Gefühlen, Stimmungen oder Haltungen. Im Dt. wird die semantische Differenz grob in der Unterscheidung von ‚etwas ausdrücken‘ und ‚sich ausdrücken‘ abgebildet.¹ Der engere Sinn ist für die philosophische Debatte bedeutsamer, wobei der Zusammenhang von A. i. e. S. und A. i. w. S. wichtig bleibt. So wird in der ↑Semiotik die Frage nach der

Rolle der symbolischen (Über-)Formung des A.verhaltens bedeutsam. In der Philosophie Anthropologie, Hermeneutik und Kulturphilosophie wird die Besonderheit des A.wesens ↑Mensch im Vergleich zum animalischen A.verhalten thematisch. In der Linguistik wird mit Karl Bühler die A.funktion der ↑Sprache von ihrer Mitteilungsfunktion unterschieden.² A. ist aber als Zugang zum Mentalen auch für die Psychologie und Psychopathologie wichtig. Die philosophische ↑Ästhetik fragt nach der Möglichkeit und der möglichen Rolle von A. in der Kunst.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

‚A.‘ wird in der Rhetorik und Philosophie, weniger in der Logik, bis weit ins 18. Jh. überwiegend i. w. S. verwendet; dies gilt auch für das lat. Pendant ‚*expressio*‘ als Synonym der rhetorischen Termini ‚*enunciatio*‘ bzw. ‚*significatio*‘. A.fragen sind hier Fragen nach der Angemessenheit einer Rede oder eines Textes an Gegenstand, auktoriale Absicht und Adressat.³ ‚A.‘ i. e. S. wird zunächst im Kontext der Philosophie Ästhetik bedeutsam, so etwa bei M. Mendelssohn⁴ oder I. Kant. Ersterer sucht im A. als natürlicher Manifestation von ↑Affekten und ↑Leidenschaften eine Erklärung für die Möglichkeit von A. und affektiver Wirkung in der schönen Kunst. Letzterer unterscheidet zwischen dem logischen A. (von Begriffen) und dem ästhetischen A. (anschaulicher Vorstellungen), um zu erläutern, wie in den schönen Künsten, z. B. der Poesie, ein bestimmter geistiger Gehalt, die ästhetische Idee, zum A. gebracht werden kann, ohne ausgesprochen zu werden: ‚Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der ↑Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein A., der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken lässt‘.⁵ Der Zusammenhang von künstlerischem A. und Affektivität soll hier nicht geleugnet, wohl aber vernunfttheoretisch erläutert werden.

Anders als Kant sieht G. W. F. Hegel künstlerischen A. v. a. als Charakteristikum von Musik und Lyrik an. Musik und lyrische Dichtung zielten auf den A. von ↑Subjektivität, im Kontrast zur ↑Objektivität der epischen und dramatischen Dichtung oder der Malerei und Skulptur.⁶ Musikalischer A. sei aber bloß abstrakt und bezogen auf das Innerliche als solches; erst in der lyrischen Poesie werde der Gefühls- und Empfindungs-A. konkret und gehaltvoll. ‚Im Lyrischen drückt das Subjekt sich aus.‘⁷ Das heißt nicht, dass es in anderen Künsten gar keinen A. geben könnte, sondern dass andere Künste nicht pri-

mär auf A. abzielen. Bei F. W. J. Schelling wird die Lyrik entsprechend als die «subjektive Dichtart» bezeichnet.⁸

In der Sprachphilosophie J. G. Herders spielt der A.-begriff eine wichtige Rolle für eine natürliche Erklärung von Sprache und ↑Bedeutung. Menschliche Sprachlichkeit wird hier als aus der natürlichen, auch anderen Spezies eigenen Tendenz zum mimischen, gestischen oder stimmlichen A. von Empfindungen entwickelt erklärt. Alle Sprache ist demzufolge in ihrem letzten Grund ›Sprache der Empfindung‹. Daher gelte auch: «Da unsre Töne der Natur zum A. der Leidenschaft bestimmt sind: so ist's natürlich, dass sie auch die Elemente aller Rührung werden!»⁹ Mit der teleologisch gedachten Entfaltung der vernünftigen Fähigkeiten des Menschen (↑Teleologie) geht dann aber systematisch die logische Formung und Entfaltung der Sprachstrukturen einher, durch die sich menschliche Sprache zunehmend vom bloßen A. animalischer Empfindungen unterscheidet. Diese Problemstellung wird in der Philosophie und Psychologie des späten 19. und frühen 20. Jh. wieder aufgegriffen. In der Nahfolge W. Wundts werden in Analogie zum Verhalten der einzelnen Person als A. seines Seelenlebens in der sog. Völkerpsychologie auch die Sprache, die Institutionen, Sitten und Praxen menschlicher Großgemeinschaften als A. eines kollektiven ↑Geistes gedeutet¹⁰, während die Psychopathologie, z. B. bei S. Freud, Träume, Versprecher oder Witze als A. eine psychischen ↑Unbewussten, v. a. von natürlichen Trieben auffasst.¹¹ In der Philosophie des Geistes versucht B. Croce, im Zuge einer Begründung der Ästhetik als allgemeiner A.-wissenschaft das Phänomen des A., v. a. des sprachlichen, zur Grundlage des ↑Verstehens des Geistigen und damit die Ästhetik zur Grundlage der Philosophie überhaupt zu machen.¹² ›A.‹ ist aber auch ein Schlüsselbegriff der ↑Hermeneutik W. Diltheys, der in A.phänomenen den ersten Gegenstand des Verstehens und damit den Zugang zum Psychischen und Geistigen sieht.¹³ A. wird dabei als manifestes Korrelat eines innerpsychischen Erlebens verstanden. Doch anders als bei Croce gründet für Dilthey hier auch der Unterschied zwischen den Methoden der ↑Natur- und der ↑Geisteswissenschaft.

Wie Croce sieht auch R. G. Collingwood ›A.‹ als Grundbegriff der Ästhetik an, und zwar weil echte Kunst (*art proper*) im Unterschied zu bloßem Kunsthandwerk (*craft*) v. a. emotional expressiv sei und nicht primär auf Darstellung oder affektive Wirkung abziele.¹⁴ Das dem künstlerischen A. zugrunde liegende Gefühl sei aber vor dem A.akt noch gar nicht bestimmt, sondern gewinne durch diesen erst eine bestimmte Form und einen bestimmten Ge-

halt. Eben deswegen sei die kreative Tätigkeit als expressiver Akt auch subjektiv notwendig. Collingwood selbst weist Freuds Auffassung der ↑Seele zurück. Dennoch liegt es nahe, seine A.theorie der Kunst psychoanalytisch weiterzuführen und Kunstwerke als unbewussten A. des Seelen- und Trieblesbens ihrer Autoren zu deuten. Diesen Weg sind später R. Wollheim und A. C. Danto gegangen.¹⁵ Ohne sich auf Freud zu stützen, betont auch H. G. Gadamer die theoretische Notwendigkeit, in Ästhetik und Hermeneutik zwischen intendiertem und tatsächlichem A. zu unterscheiden, schon um den Fehler eines kurzschlüssigen hermeneutischen Intentionalismus zu vermeiden.¹⁶

E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bemüht sich um die Grundlegung einer Theorie des A. i. w. S. Ähnlich wie bei Dilthey soll auf diese Weise das Feld des Geistigen erschlossen werden: «Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung».¹⁷ Doch anders als in Diltheys Hermeneutik soll dies über eine differenzielle Analyse der gemeinschaftlichen symbolischen A.formen geschehen, um so zu einer historisch-systematischen Philosophie des Geistes und der ↑Kultur zu gelangen: «Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen *Eindrücke*, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen *A.s* umzubilden.»¹⁸ Ihm folgt Susanne K. Langer, die eine zur Semiotik erweiterte Logik zur formalen Grundlage einer Theorie des menschlichen ↑Bewusstseins und Weltbezugs überhaupt erheben will. Dabei soll die Unterscheidung zwischen diskursiven und präsentativen Symbolen den Weg zur Unterscheidung von Denotation und A. i. e. S. ebnen.¹⁹ Besonders interessant wird hier die semiotische Betrachtung der Musik als einer expressiven Form, die sich eben dadurch formal vom unmittelbaren Gefühls-A. unterscheidet.²⁰

N. Goodman setzt die semiotische Betrachtung von A.phänomenen fort, ohne aber wie Cassirer oder Langer mentales Vokabular in der Analyse zu verwenden. Dieser zufolge ist ein ↑Zeichen nur dann expressiv und damit ein A. i. e. S., wenn es metaphorisch exemplifikativ ist, d. h. wenn es eine Eigenschaft bzw. ein *label* exemplifiziert, aber nicht buchstäblich, wie ein rotes Stoffmuster Röte exemplifiziert, sondern metaphorisch (↑Metapher). In diesem Sinne drückt ein Bild nur dann Fröhlichkeit aus, wenn es metaphorisch fröhlich ist. Damit ist

Goodman zufolge allerdings nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung semiotischer Expressivität ausgewiesen. Denn ein Zeichen kann eine Eigenschaft *F* metaphorisch exemplifizieren, ohne *F* zum *A.* zu bringen.²¹

3 Philosophie und wissenschaftliche Problemfelder, Forschungsstand

Die Fruchtbarkeit von Goodmans *A.*-Analyse ist umstritten. Das Hauptproblem besteht darin, dass der semiotische Ansatz wenig geeignet scheint, den für *A.* i. e. S. wesentlichen Zusammenhang des Inneren und Psychischen mit dem Äußeren, symbolisch Manifesten überhaupt zu erfassen. Die Frage, wie z. B. eine Melodie Trauer ausdrücken kann, will Goodman nicht beantworten.²² Um hier voranzukommen, müsste zunächst geklärt werden, was es heißt, das *X* ein *A.* von *Y* ist, was *A.* und *A.*-verhalten sind und wie sie möglich sind. Semiotische Ansätze können anscheinend aus systematischen Gründen nur Teilantworten geben, denn sie stellen kein Verständnis des Psychischen und des Mentalen bereit. In der gegenwärtigen ↑Philosophie des Geistes wird *A.* von Phänomenologen in der Tradition E. Husserls untersucht, v. a. im Hinblick auf den Zusammenhang von Gefühlen, Emotionen und Stimmungen einerseits, des dafür charakteristischen *A.*-verhaltens andererseits.²³ Dass mentale und psychische Zustände durch Beobachtung des begleitenden *A.*-verhaltens erkennbar sind, macht die Frage nach der Art des Zusammenhangs dringlich, zumal Gefühle und Emotionen auch gespielt oder vorgetäuscht werden können. Anscheinend muss zwischen *A.* als «natürlichen», unwillkürlich sich einstellenden Manifestation von Gefühlen, Emotionen und vielleicht auch Stimmungen einerseits und *A.* i. S. des willkürlichen, kontrollierten und kulturell geformten Zeigens psychischer Befindlichkeit unterschieden werden; oder kurz: zwischen *A.*-verhalten und *A.*-handeln. Die Problemstellung weist über die Philosophie des Geistes hinaus in die Psychologie, Anthropologie sowie in die vergleichende Kognitions- und Verhaltensforschung.

Besonders interessant sind *A.*-phänomene aber auch für die Musikästhetik und Musikwissenschaft. Denn wenn auch die Rede von Musik als einer «Sprache der Gefühle» einseitig und übertrieben scheint²⁴, so ist die expressive Natur von Musik und, damit verbunden, die Möglichkeit der Musik, Gefühle und Affekte auszudrücken, unstrittig. Ein großer Teil der Debatte dreht sich um die Frage, ob es eher die Gefühle und Affekte des Komponisten, einer Komponisten-Person oder auch des aufführenden Interpreten (als Person oder Rolle) sind, die ausgedrückt werden (*ex-*

pression theories) oder ob expressive Musik eher im Hörer entsprechende Gefühle und Affekte auslösen soll (*arousal theories*). Grundlegender scheint aber die Frage, wie der Zusammenhang zwischen Gefühlen, Affekten und Stimmungen einerseits und Musik als ihrem *A.* andererseits überhaupt zu verstehen ist. Wie kann Musik expressiv sein?²⁵

Im Hinblick auf den weiten *A.*-begriff steht zum einen noch immer Herders Frage nach dem Ursprung und der Genese von *A.*-formen und Symbolen im Raum.²⁶ Wurzelt *A.* i. w. S. evolutionär in *A.* i. e. S., oder ist eine entsprechende evolutionäre Reduktion verfehlt? Zum anderen, und noch wichtiger, ist das Verhältnis von *A.* und Bedeutung ebenso zu klären wie das von *A.* und Gedanke. Was genau folgt für diesen Zusammenhang daraus, dass der gleiche Satz *S* *A.* verschiedener Propositionen sein und dieselbe Proposition *p* auf mannigfaltige Weise ausgedrückt werden kann? Kann man mit R. Brandom das logische und semantische Vokabular als expliziten *A.* diskursiven Verhaltens deuten, mit dessen Hilfe man sagen kann, was man ohne dieses Vokabular lediglich tut?²⁷ Wie kann das logische Vokabular, wie kann Sprache überhaupt dies leisten? Formen die logischen und sprachlichen *A.* den Gehalt, die Bedeutung und das Denken, oder verhält es sich umgekehrt? Was hieße es zu sagen, dass *A.* und Gehalt gleichursprünglich sind?

Brandom, R. B., 1994, *Making It Explicit*. Cambridge, Mass. – Brandom, R. B., 2008, *Between Saying and Doing*, Oxford. – Bühler, K., 1933, *Ausdruckstheorie*. Das System an der Gesch. aufgezeigt, Jena. – Bühler, K., 1934, *Sprachlehre*, Jena. – Cassirer, E., 2001, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: Die Sprache, ECW 11. – Collingwood, R. G., 1938, *The Principles of Art*, Oxford. – Croce, B., 1902, *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, Milano. – Danto, A. C., 1981, *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass. – Davies, S., 1994, *Musical Meaning and Expression*, Ithaca. – Demmerling, C./H. Landweer, 2007, *Philosophie der Gefühle*, Stuttgart. – Dilthey, W., 1981, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Fft./M. – Freud, S., 1900, *Die Traumdeutung*, Leipzig, Wien. – Gethmann-Siefert, A., 1995, *Ausdruck*. In: *EPhW*, Bd. 1. – Goodman, N., 1976, *Languages of Art*, Indianapolis/Cambridge, Mass. – Goodman, N., 1984, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass. – Gumbrecht, H. U., 2000, *Ausdruck*. In: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. v. K. Barck, Stuttgart/Weimar. – Hegel, G. W. F., 2003, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, hg. v. A. Gethmann-Siefert, Hamburg. – Herder, J. G., 1770, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. – Kivy, P., 1997, *Philosophies of Arts*, Cambridge. – Langer, S. K., 1942, *Philosophie in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge, Mass. – Mendelssohn, M., 2006, *Gedanken vom Ausdruck der Leidenschaften*. In: *Ders., Ästhetische Schr.*, hg. v. A. Pollok, Hamburg. – Tomasello, M., 2006, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Fft./M. – Wollheim, R., 1980, *Art and Its Objects*, Cambridge. – Wundt, W., 1900, *Völkerpsychologie*. Bd. 1,1, *Die Sprache*, Leipzig.

¹ Vgl. Gethmann-Siefert 1995. – ² Vgl. Bühler 1933, Bühler 1934. – ³ Vgl. Gumbrecht 2000. – ⁴ Vgl. Mendelssohn 2006. – ⁵ Kant, KU, § 49, B 197. – ⁶ Vgl. Hegel 2003, 262 f. – ⁷ Ebd., 297. – ⁸ Schelling, Phil. d. Kunst, SW V, 640. – ⁹ Herder 1770, I. Abschnitt. – ¹⁰ Vgl. Wundt 1900. – ¹¹ Vgl. Freud 1900. – ¹² Vgl. Croce 1902. – ¹³ Vgl. Dilthey 1981, 89 ff. – ¹⁴ Vgl. Collingwood 1938, VI. – ¹⁵ Vgl. Wollheim 1980, 201, Danto 1981, 205 ff. – ¹⁶ Vgl. Gadamer 1960, 318. – ¹⁷ Cassirer, ECW II, 16. – ¹⁸ Ebd., 10. – ¹⁹ Vgl. Langer 1942, Kap. 4. – ²⁰ Ebd., Kap. 8. – ²¹ Vgl. Goodman 1976, 95; Goodman 1984, 61. – ²² Vgl. Goodman 1976, 78. – ²³ Vgl. Demmerling/Landweber 2007. – ²⁴ Vgl. Kivy 1997, Kap. 7. – ²⁵ Vgl. Davies 1994. – ²⁶ Vgl. Tomasello 2006. – ²⁷ Vgl. Brandom 1994, Tl. II, Brandom 2008.

Henning Tegtmeier

Aussagenlogik ⇒ Logik

Aussage/Satz/Proposition – 1 *Zu den Begriffen.*
Der Alltagssprachliche Ausdruck ‚Satz‘ (S.) hat eine Fülle von Bedeutungen, u. a.: S_1 = nach der Grammatik einer Sprache korrekter, abgeschlossener und in sich gegliederter (aus einer Folge von Wörtern bestehender) sprachlicher Ausdruck¹: ‚ein übersichtlicher S.‘; ‚der voranstehende S.‘; ‚mitten im S. stocken‘. S_2 = Gesetz, Lehrsatz: ‚S. des Pythagoras‘; ‚S. vom ausgeschlossenen Dritten‘.² S. im Sinne von ‚Gesetz‘ (S_2) sind nach philosophischer Terminologie ein spezieller Fall von Aussagen (s. u.). Im philosophischen Sprachgebrauch wird der Ausdruck ‚S.‘ nur im ersten Sinn verwendet; allerdings werden zwei Unterbedeutungen unterschieden: $S_{1,1}$ = (abstrakter) Satztyp: ‚einen S. analysieren‘; ‚ein komplexer S.‘; ‚derselbe S. kann beliebig oft realisiert werden‘. $S_{1,2}$ = (konkretes raum-zeitliches) Satzvorkommnis: ‚der voranstehende S.‘; ‚mitten im S. stocken‘. Das Hervorbringen eines Satzvorkommnisses durch ein identifizierbares Wesen ist: das Äußern eines S.

Im allgemeinen Sprachgebrauch sind drei Bedeutungen von ‚Aussage‘ (A.) zu unterscheiden: A_1 = sprachlich gefasste Mitteilung, kurzer Bericht, Erklärung vor einer Behörde, besonders vor Gericht: ‚Zeugen-A.‘; ‚die A. verweigern‘; ‚er blieb bei seiner A.‘; ‚laut A. von‘. A_2 = geistiger Inhalt, der durch ein Kunstwerk ausgedrückt wird, innerer Gehalt: ‚ein Film mit einer starken A.‘ A_3 = ‚Grammatik‘ Prädikat: ‚Satz-A.‘.³ Philosophisch wird nur der erste A.begriff verwendet, wobei allerdings unterschieden wird zwischen: $A_{1,1}$ = A.inhalt: ‚Die A. des Zeugen wurde durch Beweis bestätigt‘. Und: $A_{1,2}$ = A.akt: ‚Die Zeugen-A. wurde durch Beifall unterbrochen‘. Im Folgenden geht es nur um die A.inhalte ($A_{1,1}$). Der philosophische A.begriff ist allerdings etwas enger als der Alltagssprachliche und mit ‚A.‘ wird meist

so etwas wie die \uparrow *Bedeutung eines A.satzes* gemeint (genauer s. u.).

Der Terminus ‚Proposition‘ (P.) schließlich ist ein rein philosophischer Fachbegriff. Er ist aus mehreren Gründen in der Philosophie eingeführt worden: (i) um das zu bezeichnen, was geglaubt, befürchtet etc. wird, d. h. dasjenige, wozu wir eine \uparrow propositionale Einstellung haben; (ii) um das zu bezeichnen, was in propositionalen Ausdrücken (Dass-S.en) gesagt wird; (iii) um das zu bezeichnen, von dem streng genommen als einzigem gesagt werden kann, es sei wahr bzw. falsch. Dass diese drei Dinge zusammenfallen, wird nicht von allen Philosophen geteilt (\uparrow Wahrheit). Und so verwenden manche den Ausdruck ‚P.‘ jeweils nur für einen der drei Gegenstände. Radikale Positionen bestreiten, dass es überhaupt so etwas wie P. gibt, und halten völlig andere Entitäten, z. B. Satztypen, für das Wahrheitsfähige.⁴ Schließlich gehen auch unter denjenigen Philosophen, die den Ausdruck zu mindestens einem der drei beschriebenen Zwecke verwenden wollen, die Meinungen ziemlich weit auseinander, was denn nun der Gegenstand propositionaler Einstellungen, die Bedeutung propositionaler Ausdrücke oder das Wahrheitsfähige ist. Als Folge ergibt sich eine verwirrende Fülle von Definitionen von ‚P.‘.⁵

2 *Definition des Ausdrucks ‚Satz‘*

Die obigen Bedeutungserklärungen für den Ausdruck ‚S.‘ können wie folgt präzisiert werden:

x ist ein S.typ einer Sprache y = x ist eine mathematische Folge (also eine geordnete Sequenz) von Bildungsregeln von y für Wörter (w_1 bis w_n), die nach den grammatikalischen Regeln von y abgeschlossen und korrekt zusammengestellt ist.⁶

x ist ein S.vorkommnis einer Sprache y = x ist eine zu einem bestimmten Zeitpunkt realisierte zeitliche Folge von Lauten, l_1 bis l_n , oder eine räumliche Folge von Wahrnehmungsgegenständen, g_1 bis g_n , und es gibt genau einen S.typ z von y , dessen Regeln x genügt, wobei die mathematische Folge von z der zeitlichen bzw. räumlichen Reihenfolge von x entspricht.

Ältere philosophische Definitionen⁷ definieren den Ausdruck ‚S.‘ häufig über den S.inhalt, z. B. als ‚sprachlicher Ausdruck eines Urteils, eines Wunsches oder einer Frage‘. Von sprachanalytischer Seite⁸ wurde an diesem Vorgehen zu Recht kritisiert, dass die dabei vorausgesetzten Begriffe des \uparrow Urteils-, ‚Gedankens‘ o.ä. unverständlich bleiben, wenn sie nicht durch Rekurs auf sprachliche Regeln, insbes. für die Verwendung von S., geklärt werden.

3 Die Grobstruktur von Sätzen

Die im Folgenden erläuterten Begriffe, mit denen der Aufbau korrekter S. beschrieben wird, sind Begriffe der *logischen Grammatik*. Diese gibt an, wie kommunikativ, wissenschaftlich und allgemein für Erkenntniszwecke gut brauchbare Sprachen und deren S. konstruiert sind. Die Begriffe der logischen Grammatik sind entsprechend Funktionsbegriffe, mit denen die unterschiedlichsten einzelsprachlichen Ausdrücke, Ausdrucksvariationen und die zugrundeliegenden Regeln nach ihren Funktionen für jene Zwecke klassifiziert werden. Die Begriffe der logischen Grammatik weichen deshalb oft von denen der einzelsprachlichen Grammatiken, etwa der des Dt. ab.

(Vollständige) S. bestehen 1. aus einem propositionalen Ausdruck und 2. einem Indikator des S.modus. Durch die Äußerung des *propositionalen Ausdrucks* werden – vage formuliert – bestimmte Wahrheitsbedingungen angegeben, Sachverhalte, Ereignisse oder Zustände genannt. Der *Indikator des Satzmodus* gibt an, was über diese Wahrheitsbedingungen etc. gesagt werden soll. Die wichtigsten S.modi sind: 1. der *assertorische* oder *aussagende*, mit dem gesagt wird, dass die in dem propositionalen Ausdruck angegebenen Wahrheitsbedingungen erfüllt sind; 2. der *interrogative* oder *fragende*, mit dem gefragt wird, ob diese Wahrheitsbedingungen erfüllt sind bzw. bei welcher Ergänzung einer vorhandenen Leerstelle sie erfüllt sind; und 3. der *invitative* oder *auffordernde*, mit dem dazu aufgefordert wird, etwas zu tun, damit die Wahrheitsbedingungen erfüllt sind; daneben gibt es im Dt. noch 4. den *Ausruf* und 5. den *Wunschmodus*. Im Dt. wird der S.modus durch die S.form indiziert: A.satz, Fragesatz, Aufforderungssatz etc.⁹ (In Anlehnung daran kann man in der formallogischen Schreibweise $\langle \rangle$, $\langle ? \rangle$ und $\langle ! \rangle$ als Indikatoren des S.modus verwenden, während propositionale Ausdrücke im einfachsten Fall durch $\langle p \rangle$ und $\langle q \rangle$ dargestellt werden, so dass $\langle p \rangle$ oder $\langle q \rangle$ die einfachsten formallogischen Darstellungen vollständiger S. wären.)

Im Dt. kann man von einem S. nicht einfach die S.form abziehen, so dass wir eigentlich über keinen natürlichen, abtrennbaren propositionalen Ausdruck verfügen. Man behilft sich so, dass man Dass-S. als propositionale Ausdrücke ansieht, die dann durch folgende Indikatoren des S.modus zu einem vollständigen S. erweitert werden können: 1. $\langle \text{Es ist wahr, } \dots \rangle$ oder $\langle \text{Es ist der Fall, } \dots \rangle$, 2. $\langle \text{Ist es wahr } \dots ? \rangle$ oder $\langle \text{Stimmt es, } \dots ? \rangle$, 3. $\langle \text{Mache wahr, } \dots ! \rangle$

4 Die Struktur propositionaler Ausdrücke

Propositionale Ausdrücke sind aus kleineren Einheiten zusammengesetzt, die zu immer komplexeren

S. kombiniert werden können. Die einfachsten, die sog. *elementaren propositionalen Ausdrücke* bestehen 1. aus einem n-stelligen *Prädikatausdruck*, d. h. einem *generellen Term* (einstellige Prädikatausdrücke sind z. B.: $\langle \dots \text{ ist rot} \rangle$, $\langle \dots \text{ ist eine Primzahl} \rangle$; zweistellige Prädikatausdrücke: $\langle \dots \text{ ist Vater von } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ ist ein propositionaler Ausdruck der Sprache } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ ist identisch mit } \dots \rangle$; dreistellige Prädikatausdrücke: $\langle \dots \text{ liegt zwischen } \dots \text{ und } \dots \rangle$; $\langle \dots \text{ ist die Summe von } \dots \text{ und } \dots \rangle$), und 2. aus n in ihrer Reihenfolge geordneten *Gegenstandsbezeichnungen*, *singulären Termen* (z. B. *Namen*: $\langle \text{Karl der Große} \rangle$, $\langle \text{BRD} \rangle$, $\langle 5 \rangle$, *Kennzeichnungen*: $\langle \text{der jetzige Bundeskanzler} \rangle$, $\langle \text{der höchste Berg der Erde} \rangle$, $\langle \text{der folgende S.} \rangle$, $\langle \text{die Summe von 2 und 2} \rangle$, *deiktischen Ausdrücken*: $\langle \text{hier} \rangle$, $\langle \text{du} \rangle$), die in die Leerstellen des Prädikatausdrucks eingesetzt sind. Die singulären Terme haben die Funktion klarzumachen, von welchem Gegenstand bzw. welchen Gegenständen die Rede ist. Durch den generellen Term wird der Gegenstand bzw. die geordnete Menge von n Gegenständen (solche geordneten Mengen von n Gegenständen heißen auch *n-Tupel*) klassifiziert; sie werden in diejenige Klasse von n-Tupel eingeordnet, die in der für diesen Prädikatausdruck spezifischen Hinsicht gleich sind.

Komplexe propositionale Ausdrücke werden aus einfacheren, letztlich aus elementaren propositionalen Ausdrücken oder deren Derivaten mittels *logischer Operatoren* ($\langle \text{nicht } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ und } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ oder } \dots \rangle$, $\langle \text{wenn } \dots \text{, dann } \dots \rangle$, $\langle \text{genau wenn } \dots \text{, dann } \dots \rangle$, $\langle \text{für alle gilt: } \dots \rangle$, $\langle \text{es gibt ein, für das gilt: } \dots \rangle$) gebildet: In die leeren Stellen der logischen *Funktoren* oder *a-nlogischen Operatoren* (d. h. den Operatoren: $\langle \text{nicht } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ und } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ oder } \dots \rangle$, $\langle \text{wenn } \dots \text{, dann } \dots \rangle$ und $\langle \text{genau wenn } \dots \text{, dann } \dots \rangle$) werden einfachere propositionale Ausdrücke eingesetzt. Wenn der komplexe propositionale Ausdruck mit Hilfe eines sog. *Quantors* ($\langle \text{für alle gilt: } \dots \rangle$ und $\langle \text{es gibt ein, für das gilt: } \dots \rangle$) gebildet wird, wird in einem einfacheren propositionalen Ausdruck ein singulärer Term durch eine *Variable* ($\langle x \rangle$, $\langle y \rangle$, $\langle z \rangle$, ...) d. h. ein Zeichen, das für beliebige Gegenstände steht, ersetzt, wodurch eine *Aussageform* entsteht; diese *A.form* wird in die große Leerstelle des Quantors eingesetzt und die gleiche Variable wird noch einmal in die kleine Leerstelle des Quantors eingesetzt. Beispiel: einfacherer propositionaler Ausdruck: $\langle \text{dass diese Uhr rot ist} \rangle$; A.form: $\langle \text{dass } x \text{ rot ist} \rangle$; komplexer propositionaler Ausdruck: $\langle \text{dass es ein } x \text{ gibt, für das gilt: } x \text{ ist rot} \rangle$. Entsprechend der logischen Struktur der propositionalen Ausdrücke werden die zugehörigen P., S., A. folgendermaßen bezeichnet: $\langle \text{elementare P.} \rangle$, $\langle \text{elementarer S.} \rangle$ bzw. $\langle \text{elementare A.} \rangle$ (bei elementaren propositionalen Ausdrücken), $\langle \text{komplexe P.} \rangle$ $\langle \text{komplexer$

S., ‚komplexe A.‘ (bei komplexem propositionalem Ausdruck), ‚All-P.‘, ‚All-S.‘, ‚All-A.‘ (bei generalisierendem propositionalem Ausdruck) etc.¹⁰

5 Satzmodi

In der ↑Sprachphilosophie gibt es eine lange Tradition, die Funktion der S. auf die ↑Repräsentation {Repräsentationsfunktion der Sprache} zu reduzieren, auf die Darstellung von Sachverhalten oder das Anführen von Wahrheitsbedingungen. Propositionale Ausdrücke ohne Modusindikator sind jedoch keine S., keine Verständigungseinheiten, weil nichts über die ausgedrückte P. gesagt wird – soll sie wahr gemacht werden?, ist sie wahr?, wird gefragt, ob sie wahr ist? Kommunikativ sinnvolle sprachliche Ausdrücke müssen mehr leisten, als bloß Wahrheitsbedingungen anzugeben, P. auszudrücken oder mögliche Welten zu repräsentieren. Dies wird am deutlichsten beim Vergleich der verschiedenen S.modi. Dass Wittgenstein beispielsweise ursprünglich den (aussagenden, assertorischen) Modusindikator für überflüssig gehalten hat,¹¹ ist weitgehend einer logisch-empiristischen und realistisch-semantischen¹² Blindheit gegenüber nichtassertorischen S. und den kommunikativen Funktionen der Sprache geschuldet, einer Blindheit, die später eines der Hauptziele seiner Kritik war.¹³

Auch nach und in Kenntnis dieser Kritik gibt es in jüngerer Zeit eine Reihe von Versuchen, die besondere Stellung des S.modus zu eliminieren und die Sprache auf die repräsentative Funktion, Wahrheitsbedingungen darzustellen, zu reduzieren: D. Lewis beispielsweise versucht, nichtassertorische S.modi über *explizite Performative* auf die Repräsentationsfunktion zu reduzieren: ‚Schließe die Tür!‘ ist danach äquivalent zu: ‚Ich befehle dir, die Tür zu schließen.‘¹⁴ Bei v. Kutschera werden die S.modi durch bestimmte *Prädikatausdrücke* repräsentiert.¹⁵ Auf diese Weise entstehen jedoch keine abgeschlossenen Verständigungseinheiten, und die vermeintlichen Modusindikatoren können wieder in propositionalen Ausdrücken vorkommen, obwohl sie nach der obigen Analyse ja ein eigener S.teil neben dem propositionalen Ausdruck sind. Ein weiterer Versuch stammt von Davidson.¹⁶ In logischen Schlüssen kann tatsächlich auf den Modusindikator verzichtet werden, weil es dort nur um Wahrheitsfunktionen zwischen P. geht. Argumentationen oder wissenschaftliche Abhandlungen (im Sinne ihres auch in anderen Sprachen ausdrückbaren Inhalts) beispielsweise bestehen aber (weitestgehend) aus Urteilen, also den Bedeutungen von A.sätzen.

Wenn es die Funktion des propositionalen Ausdrucks ist, bestimmte Wahrheitsbedingungen zu re-

präsentieren, welche Funktion hat dann der Indikator des S.modus? Die Grundannahme handlungstheoretischer Ansätze in der Sprachphilosophie¹⁷ ist, dass ↑Sprechakte, Äußerungen von S. Handlungen mit speziellen Absichten sind, Handlungen, mit denen unter den gegebenen Umständen bestimmte Zielzustände erreicht werden sollen. Sehr häufig sollen mit einer Sprechhandlung gleich mehrere solcher Zielzustände erreicht werden. Die Arten dieser Ziele sind sehr unterschiedlich; aber man kann mehrere Hauptgruppen unterscheiden, v. a.: 1. dass der Hörer etwas Bestimmtes glaubt, 2. dass er etwas Bestimmtes tut und 3. dass er den Sprecher über etwas informiert, sofern der Hörer es weiß. In keinem Fall besteht die Absicht einfach darin, nur bestimmte Wahrheitsbedingungen darzustellen. Das Äußern des S.modus ist nun das Mittel, mit dem solche Arten von Absichten kundgetan und v. a., aufgrund entsprechender sozialer Konventionen und Normen, unter welchen Bedingungen man solche Sätze äußern darf und wie ein Hörer auf solche Kundgaben zu reagieren hat, auch realisiert werden können. Beispielsweise ist es ein Unterschied, 1.: ob der Hörer glaubt, dass der Sprecher möchte, dass der Hörer die Tür schließt, oder 2.: ob der Hörer die Tür schließt. Dies wird auch der Repräsentationalist zugestehen, aber erwidern, dass es zu der Tat (2) nur kommt, dadurch dass der Hörer so etwas wie (1) glaubt. Nach Lewis' Analyse wäre der Weg zur Tat (2), dass der Sprecher äußert: 3.: ‚Ich befehle, dass du die Tür schließt.‘, wodurch erreicht wird: 4.: dass der Hörer glaubt, dass der Sprecher befohlen hat, dass der Hörer die Tür schließt. Dem wird der Vertreter der Eigenständigkeit des S.modus nicht widersprechen, aber auf zwei Probleme der reduktionistischen Annahme hinweisen: Zum einen kommen explizite Performative schon in die Nähe von Indikatoren des S.modus; möglicherweise sind die performativen Ausdrücke (wie hier ‚ich befehle‘) nur dadurch verständlich, dass sie einen Handlungstyp bezeichnen (Befehlen), der in erster Linie durch einen sprachlichen Ausdruck vollzogen wird, der *keine* repräsentative Bedeutung hat, eben durch die Verwendung eines Indikators für den Befehlsmodus; ohne diesen Indikator gäbe es nichts, was der performative Ausdruck repräsentieren könnte. Zum anderen stellt sich bei *assertorischen* Äußerungen für den Hörer immer die Frage, ob das vom Sprecher Gesagte wahr ist; diese Frage stellt sich auch bei expliziten Performativen; denn nach der repräsentationalistischen Interpretation behauptet (oder stellt als wahr dar o. ä.) der Sprecher ja zunächst einmal nur, dass er befiehlt, dass der Hörer die Tür schließt; ob diese P. wahr ist, muss der Hörer erst prüfen, und er hat dazu wenig Material in

der Hand. Anders ist dies bei dem expliziten Befehl ‹SchlieÙe die Tür!›: Durch die Verwendung des Indikators für den Aufforderungsmodus ist per se eine Aufforderung vollzogen worden; der Hörer braucht dies nur zu registrieren und nicht mehr die Wahrheit irgendwelcher Behauptungen des Sprechers zu prüfen. (Offen bleibt dann zwar immer noch, ob die Aufforderung ernst gemeint war (s. u.). Aber diese Frage bleibt auch bei der repräsentationalistischen Interpretation offen.) – Indikatoren des S.modus sind also rein konventionelle Indikatoren bestimmter Grundtypen von Sprecherabsichten und zugleich durch Normen geschützte symbolische Handlungen zur Einleitung entsprechender sozialer Reaktionen. Sie stellen den Ansatzpunkt für jede weitere Interpretation der Sprecherabsichten dar.

Die Bedeutung des Indikators des S.modus und des propositionalen Ausdrucks zusammen könnte man als die ‹semantische Bedeutung› oder ‹Signifikation› des S. bezeichnen. Erstaunlicherweise wird der S.modus selbst von Austin, der ja einer der Gründerväter des handlungstheoretischen Ansatzes in der Sprachphilosophie ist, nahezu ignoriert und mit den Funktionen der illokutionären Rolle vermischt (ebenso bei Searle). So definiert Austin einerseits Lokutionen als ‹vollständige Einheiten der Rede›¹⁸; andererseits gibt er als ihre wesentlichen Bestandteile aber nur die Referenz und die ↑Prädikation an¹⁹, lässt also den S.modus weg.²⁰

6 Äußerung von Sätzen

Ein wesentlicher Anstoß für neuere Entwicklungen in der Sprachphilosophie, v. a. für die Entstehung der ↑Pragmatik in ihrer heutigen Form, war die Erkenntnis, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Bedeutung eines S. und der Bedeutung der Äußerung dieses S.²¹

(i) Indexikalische Ausdrücke wie ‹du›, ‹heute›, ‹nebenan› haben zwar die Funktion, auf bestimmte Gegenstände zu referieren (diese zu bezeichnen); auf welchen Gegenstand sie referieren, hängt aber davon ab, in welcher Situation sie geäußert werden, von wem, wann, wo. Entsprechend kann man zwischen einerseits einer reinen (lexikalischen) S.bedeutung unterscheiden, bei der noch nicht klar ist, auf welchen Gegenstand die in dem S. vorkommenden indexikalischen Ausdrücke referieren, und andererseits der semantischen Bedeutung der S.äußerung, in der diese Referenz geklärt ist. Letztere ist eine Funktion der reinen S.bedeutung und der Äußerungssituation.

(ii) Eine viel größere Herausforderung war die Entdeckung der, so kann man sagen, ‹praktischen Bedeutungen› von S.äußerungen, dass mit diesen Äußerun-

gen bestimmte Absichten verfolgt werden. Die von Austin so genannten ‹illokutionären Akttypen›, wie Behaupten, Feststellen, Fragen, Quästionieren, Versprechen, Grüßen etc. (im Dt. werden weit über 200 solcher illokutionärer Akttypen unterschieden), unterscheiden sich im wesentlichen nach ihren Absichten. Dabei umfassen die Absichten nicht nur Zielvorstellungen, sondern auch Situationsannahmen und Mittelannahmen. Beispielsweise unterscheiden sich ↑Behauptungen und Feststellungen nicht unbedingt darin, dass der Sprecher den Hörer etwas glauben machen will (Ziel), sondern zunächst einmal in der Situationsannahme, dass der Sprecher bei einer Feststellung von einer fraglosen Akzeptanz des Festgestellten ausgeht, bei einer Behauptung aber nicht. Für die Verständigung ist wesentlich, dass der Hörer solche Absichten wenigstens partiell erkennen kann; nur dann kann er adäquat auf die Äußerung reagieren. Auf jeden Fall muss er z. B. erst einmal erkennen können, ob der Sprecher die ausgedrückte P. für wahr hält und den Hörer glauben machen will, dass sie wahr ist, oder ob der Sprecher nach ihrer Wahrheit fragt. Der Ansatz zum Verstehen dieser Verwendungsabsichten ist selbstverständlich der Indikator des S.modus. Und die durch den illokutionären Modus charakterisierten Ausschnitte aus der Absicht können auch jeweils einer der durch den S.modus charakterisierten *Hauptgruppen* von Sprecherabsichten zugeordnet werden. So gehören beispielsweise Behauptungen, Feststellungen, Versicherungen, Erzählungen, Beteuerungen etc. alle zur Gruppe der aussagenden Illokutionen. Für die feinere Zuordnung der Äußerung zu einem Illokutionstyp muss zusätzlich auf Kontextwissen und Wissen über den Sprecher zurückgegriffen werden. Um die schon angesprochene Unterscheidung zwischen Behauptung und Feststellung treffen zu können, muss der Hörer z. B. wissen oder etwas darüber annehmen, wie leicht die ausgedrückte P. für den Sprecher zu verifizieren ist und ob er diese Verifikation vorgenommen hat.

(iii) Dieses im ganzen recht einfache Bild von der Äußerungsbedeutung wird erheblich verkompliziert durch (*konversationelle*) ↑*Implikaturen*.²² Bei einer Implikatur wird ein bestimmter Illokutionstyp indirekt realisiert: ‹Weißt du, wieviel Uhr es ist?› statt: ‹Wieviel Uhr ist es?›; ‹Herr Ober, wir haben nichts mehr zu trinken.› statt: ‹Herr Ober, nehmen Sie bitte eine Bestellung auf!›; ‹Machen Sie immer solch einen Umstand?› statt: ‹Sind Sie aber umständlich!› Die Äußerung hat eine illokutionäre Signifikation, die von der semantischen Bedeutung des geäußerten S. verschieden ist. In dem ersten Beispiel handelt es sich zwar beide Male um Fragen, aber um Fragen

nach unterschiedlichen P; im zweiten und dritten Beispiel sind sogar die S.modi der *beiden* Signifikationen verschieden: A. vs. Aufforderung bzw. Frage vs. Ausruf. Es gibt Implikaturen, bei denen die Signifikation der Implikatur zu der direkt geäußerten Signifikation hinzutritt (multifunktionale Verwendung des S.); der Sprecher hat die zu beiden Signifikationen gehörigen Absichten; dies ist vielleicht in dem dritten Beispiel der Fall. Und es gibt Implikaturen, bei denen der Sprecher nicht die zu der direkt geäußerten Signifikation gehörige Absicht hat (unernste Verwendung des S.); bei einer rhetorischen Frage ‹Wer wollte bestreiten, dass ...?› beispielsweise will der Sprecher gar nicht wissen, wer bestreiten möchte, dass ..., sondern nur das in dem Dass-S. Gesagte behaupten. Viele explizite Performative gehören nach dieser Analyse zu den Implikaturen, so auch das obige Beispiel: ‹Ich befehle dir, die Tür zu schließen.› Anders als die direkte Signifikation, wird die beabsichtigte Signifikation der Implikatur per definitionem unkonventionell ausgedrückt; der Hörer kann also nicht einfach von der Äußerung mit Hilfe semantischer Regeln auf die Signifikation schließen. Vielmehr muss er dazu die Äußerung als Handlung interpretieren. Der Ansatzpunkt zum Erkennen von Implikaturen überhaupt und der Signifikation der Implikatur ist, dass der Hörer bemerkt, dass eine Äußerung der direkten Signifikation alleine keine besonders rationale Handlung des Sprechers wäre, dass der Sprecher deshalb wahrscheinlich noch andere Absichten hatte.²³

7 Propositionen

P. sind in erster Näherung die Bedeutungen eines propositionalen Ausdrucks, das, was in diesem propositionalen Ausdruck gesagt wird. Wenn P. jedoch wahrheitsfähig sein sollen, dann können sie im Fall von indexikalischen propositionalen Ausdrücken nur eine Kombination sein, ein Paar bestehend aus der Bedeutung des propositionalen Ausdrucks und einer Beschreibung einer Äußerungssituation.

Diese durchaus richtige Bestimmung lässt aber offen, was denn nun eine solche Bedeutung ist, insbes. was für Gegenstandstypen solche Bedeutungen ontologisch sind.²⁴ Man kann die Theorien über P. in der Hauptsache danach einteilen, was sie darüber annehmen, aus welchen Entitäten P. bestehen: 1. Sätze und deren Bestandteile, 2. Sachverhalte, 3. mögliche Welten, 4. Gedanken. Bei der Beurteilung dieser Theorien kann man insbes. auch berücksichtigen, ob die nach ihnen definierten P. auch die Gegenstände propositionaler Einstellungen, also z. B. Glaubensinhalte sein können.

(i) Ayer definiert: ‹Indem wir Klassen als eine Art

logischer Konstruktionen auffassen, können wir eine P. als eine Klasse von S. betrachten, die für jeden, der sie versteht, dieselbe intensionale Bedeutung haben.›²⁵ Das Hauptproblem von Definitionen von ‹P.› über S. ist, dass sie gerade nicht klären, was die einheitliche Bedeutung dieser ‹S.› ist. Und wenn P. gleich ganze Klassen von S. verschiedener Sprachen sind, dann können auch nur Sprachgenies P. als Glaubensinhalte haben.

Quine kritisiert den Begriff der Bedeutung und die Möglichkeit der Bedeutungsgleichheit grundsätzlich²⁶, erhebt ontologische Bedenken v. a. gegen die Gedankentheorie der P.²⁷ und lehnt deshalb die Existenz von P. ab. Für ihn sind S. einer Sprache die Träger von Wahrheitswerten (wobei er unter ‹S.› mathematische Folgen von Bildungsregeln für Wörter versteht, die grammatikalisch korrekt zusammengestellt sind.)²⁸ Für diese positive Annahme gilt die schon soeben gegen Ayer gerichtete Kritik. Synonyme Ausdrücke in anderen Sprachen zu finden ist wirklich häufig sehr schwierig; aber daraus folgt nicht, dass es keine Bedeutungen gibt oder dass es für die Wahrheit auf die sprachlichen Ausdrücke ankommt. Bezüglich der ontologischen Bauchschmerzen müssen die anderen Ansätze zeigen, ob sie Quines Bedenken entgehen; immerhin lehnt Quine, wie die gerade zitierte S.definition zeigt, ja Mengen von abstrakten Gegenständen nicht grundsätzlich ab.

(ii) Nach einer der vielen Theorien Russells über P. bestehen P. aus tatsächlich existierenden Dingen, die zu ↑Tatsachen oder ↑Sachverhalten zusammengesetzt sind. So ist die P. ‹Sokrates ist sterblich› das Paar (Sokrates, sterblich sein), das also aus Sokrates und der Eigenschaft, sterblich zu sein, besteht.²⁹ Rein technische Probleme ergeben sich für diese Konzeption schon bei logisch komplexen P. und P. über Fabelwesen. Die grundlegenden Probleme sind aber die Vernachlässigung jeder Art von Intensionalität – Sachverhalte sind zu grobe Entitäten: ‹Sokrates ist sterblich› und ‹Der Lehrer Platons ist sterblich› sind unterschiedliche P. und Glaubensinhalte, nach Russells Theorie aber identisch – und der zu große Konkretismus: Sokrates kann schlecht ein Teil eines Glaubensinhalts sein und ein Ufo schon gar nicht.

(iii) Die einfachste Art, P. über mögliche ↑Welten zu definieren, ist, P. mit Mengen von möglichen Welten zu identifizieren. Diese Theorie findet sich schon bei Carnap.³⁰ Ein Problem dieser Theorie ist wieder, dass ihre P. nicht intensional genug sind, z. B. verschiedene analytisch wahre P. (die in allen möglichen Welten wahr sind) nicht differenziert. Sehr viel komplexere Theorien, so die von Cresswell, in der ‹mögliche Welt› als Menge von elementaren Sachverhal-

ten und $\langle P \rangle$ als Menge von Mengen von Mengen solcher möglichen Welten definiert ist³¹, können dieses Problem noch lösen. Andere grundsätzliche Probleme bleiben aber bestehen: Kann man \langle mögliche Welt \rangle oder \langle Sachverhalt \rangle überhaupt ohne Rekurs auf Sprachliches oder P definieren? Ist dieser Definitionsansatz also nicht notwendig zirkulär? Zum anderen sind diese ultrakomplexen Konstruktionen völlig abgelöst von den Gegenständen propositionaler Einstellungen.

(iv) Für Frege ist ein \langle Gedanke \rangle ungefähr der Sinn des in einem Behauptungssatz Behaupteten (oder des in einem Entscheidungsfragesatz Gefragten)³²; dieser Ansatz wird von Frege streng intensional und unter Berücksichtigung der indexikalischen Ausdrücke präzisiert, ohne dass Frege den Term \langle Gedanke \rangle explizit definieren würde.³³ Gedanken seien weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen, sondern gehören einem dritten Reich an.³⁴ Das Hauptproblem dieser Konzeption ist, dass der ontologische Status der P /Gedanken obskur bleibt.

Eine Weiterentwicklung, die diese Probleme zu lösen versucht³⁵, betrachtet P als mathematische Folgen von Erkenntnistypen, z. B. der Erkenntnistypen, etwas als den Mond oder als gelb zu erkennen oder den Wahrheitswert einer Konjunktion aus P mit bestimmten Wahrheitswerten zu erkennen. Diese Folgen sind so geordnet, dass die (potenziellen) Ergebnisse vorheriger Erkenntnisse wieder das Material bilden, auf das spätere Erkenntnistypen anzuwenden sind. Beispielsweise besteht das Ergebnis der mit dem singulären Term \langle der Mond \rangle ausgedrückten identifizierenden Erkenntnis darin, dass nach dem Erkennen, dass ein bestimmter Gegenstand die Merkmalskombination des Mondes erfüllt, die Aufmerksamkeit nun auf diesen Gegenstand gerichtet ist; das Ergebnis der Anwendung von \langle ist gelb \rangle auf diesen Gegenstand ist \langle wahr \rangle ; auf dieses und andere entsprechende Ergebnisse können dann logische Operatoren angewendet werden usw. Indexikalische P werden als Paare aus solchen Folgen von Erkenntnistypen und einer Situationsbeschreibung aufgefasst.³⁶ Derartige Folgen von Erkenntnistypen sind nicht nur intensional genau und unabhängig von Einzelsprachen, ihre Komponenten sind auch subjektiv verfügbar, so dass sie als Gegenstände propositionaler Einstellung geeignet sind; außerdem sind sie referenziell durchsichtig.

8 Aussagen

A . wurden eingangs vorläufig als \langle Bedeutungen eines A .satzes \rangle charakterisiert. Diese Bestimmung muss nach den zwischenzeitlichen Erläuterungen etwas spezifiziert werden: Eine A . ist allgemein die seman-

tische Bedeutung (Signifikation) der Äußerung eines A .satzes; sie besteht aus dem A .modus (assertorischen Modus) und einer P . Die anderen Arten von semantischen Bedeutungen können dann als \langle Frage \rangle , \langle Aufforderung \rangle , \langle Ausruf \rangle oder \langle Wunsch \rangle bezeichnet werden. Eine andere Bezeichnung für A . (in der genannten Bedeutung) ist \uparrow \langle Urteil \rangle (in der Bedeutung wie in \langle Werturteil \rangle).

Neben dieser allgemeinen philosophischen Bedeutung hat $\langle A \rangle$ aber auch noch speziellere Bedeutungen, bei denen der sachliche Gehalt stärker betont wird. (Auch in der nichtphilosophischen Sprache bezeichnet $\langle A \rangle$ z. T. nur diesen sachlichen Gehalt, der speziell im institutionellen Kontext – vor Gericht, bei Behörden – allein maßgeblich ist.) Diese Betonung der Sachhaltigkeit kann auf zwei Weisen verstanden werden: 1. $A_{I,1,1}$: dass aus den A . alle werten Komponenten getilgt werden – $A_{(I,1,1)}$ wären dann die deskriptiven Urteile oder alle diejenigen Urteile ($A_{(I,1)}$ i. w. S.), die nicht Werturteile sind³⁷, – oder 2. $A_{I,1,2}$: dass für die Darstellung eines Sachverhalts bestimmte Unterschiede in der Wortwahl unerheblich sind, insbes. dass es dafür unwichtig ist, wie auf einen Gegenstand referiert wird, wenn nur auf denselben Gegenstand referiert wird. So wird mit \langle Dieser Mann hat geschossen. \rangle und mit \langle Der Angeklagte hat geschossen. \rangle dasselbe Geschehen beschrieben, wenn die S . so verwendet werden, dass die singulären Terme \langle dieser Mann \rangle und \langle der Angeklagte \rangle auf dieselbe Person referieren, und wenn der gleiche Zeitpunkt gemeint ist. A . in diesem Sinne ($A_{I,1,2}$) sind also Klassen derjenigen Urteile, deren P . sachverhaltsgleich sind, d. h. denselben Sachverhalt darstellen. (Der engl. Ausdruck für $A_{I,1,2}$ ist \langle statement \rangle .³⁸)

A . werden häufig für das Wahrheitsfähige oder neben anderem für wahrheitsfähig gehalten.³⁹ Nun sagt der assertorische Modus ja schon so etwas wie, dass das im propositionalen Ausdruck Gesagte wahr ist; also gehört der Modus selbst nicht zu dem Wahrheitsfähigen. Im strengen Sinne wahrheitsfähig sind nur P . Dass \langle eine A . wahr ist \rangle , ist nur eine elliptische Formulierung dafür, dass die P . dieser A . wahr ist.

Austin, J. L., 1979, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart. – Ayer, A. J., 1981, Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart. – Carnap, R., 1972, Bedeutung und Notwendigkeit, Wien/NY. – Carrara, M./E. Sacchi (eds.), 2006, Propositions. Semantic and Ontological Issues, Amsterdam. – Cartwright, R., 1966, Propositions. In: R. J. Butler (Hg.), Analytical Philosophy. First Series, Oxford. – Cresswell, M. J., 1979, Die Sprachen der Logik und die Logik der Sprache, Berlin/NY. – Davidson, D., 1979, Moods and Performances. In: A. Margalit (ed.), Meaning and Use, Dordrecht. – Eisler, R., 1927, Wb. der philos. Begriffe, Berlin. – Engel, P., 1998, Propositions, Sentences and Statements. In: REPH, Bd. 7. – Fre-

ge, G., 1976, Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. In: Ders., Logische Untersuchungen. Hg. u. eingel. v. G. Patzig, Göttingen. – Frege, G., 1980, Über Sinn und Bedeutung. In: Ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. u. eingel. v. G. Patzig, Göttingen. – Gabriel, G., 1991, Äußerung, Satz, Aussage, Urteil. In: M. Dascal/D. Gerhardus/K. Lorenz/G. Meggle (Hg.), Sprachphilosophie, philosophy of language, philosophie du langage, Berlin u. a. – Gale, R. M., 1972, Propositions, Judgments, Sentences, and Statements. In: P. Edwards (ed.), The Encyclopedia of Philos., Bd. 6, NY/London. – Grice, H. P., 1979, Intendieren, Meinen, Bedeuten. In: G. Meggle (Hg.), Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Fft./M. – Habermas, J., 1973, Wahrheitstheorien. In: H. Fahrenbach (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen. – Helbig, G./Buscha, J., 1984, Deutsche Grammatik. Ein Hb. f. d. Ausländerunterricht, Leipzig. – Kutschera, F. v., 1976, Einführung in die intensionale Semantik, Berlin/NY. – Kutschera, F. v./Breitkopf, A., 1979, Einführung in die moderne Logik, Freiburg/München. – Lemmon, E. J., 1971, Sentences, Statements and Propositions. In: B. Williams/A. Montefiore (eds.), British Analytical Philosophy, London/NY. – Lewis, D., 1970, General Semantics. In: Synthese, 22. – Liedtke, F. (Hg.), 1995, Implikaturen. Grammatische und pragmatische Analysen, Tübingen. – Lumer, Ch., 1990, Praktische Argumentationstheorie. Theor. Grundlagen, praktische Begründung u. Regeln wichtiger Argumentationsarten, Braunschweig. – Lumer, Ch., 1992, Handlungstheoretisch erklärende Interpretationen als Mittel der semantischen Bedeutungsanalyse. In: L. Danneberg/F. Vollhardt (Hg.), Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte, Stuttgart. – Lumer, Ch., 1993, Propositionen. In: W. Lenzen (Hg.), Tractatus physico-philosophici, FS. f. A. Kamlah, Osnabrück. – Lumer, Ch., 1995, Implikaturen. In: F. Liedtke (Hg.), Implikaturen. Grammatische u. pragmatische Analysen, Tübingen. – Meggle, G., 1984, Handlungstheoretische Semantik. Unveröff. Ms. (<http://www.uni-leipzig.de/~philos/meggle/&publikationen/hands/Handlungs%20theoretische%20semantik.php> (Abruf 26. 10. 2008)). – Nuchelmans, G., 1973, Theories of the Proposition, Amsterdam. – Nuchelmans, G., 1989, Proposition. In: HWbPh, Bd. 7, Basel. – Quine, W. V. O., 1968, Propositional Objects. In: Critica, 5. ND in: Ders., Ontological Relativity and Other Essays, NY 1969. – Quine, W. V. O., 1973, Philosophie der Logik, Stuttgart et al. – Quine, W. V. O., 1980, Wort und Gegenstand, Stuttgart. – Recanati, F., 1998, Pragmatics. In: REPh, Vol. 7. – Russell, B., 1912, The Problems of Philosophy, London. – Russell, B., 1992, The Philosophy of Logical Atomism. In: Ders., Logic and Knowledge. Essays 1901–50, ed. R. C. Marsh, London. – Searle, J. R., 1971, Sprechakte. Ein sprachphilos. Essay, Fft./M. – Stalnaker, R., 1976, Propositions. In: A. F. MacKay/D. D. Merrill (eds.), Issues in the Philosophy of Language, New Haven (CT). – Tugendhat, E., 1976, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Fft./M. – Tugendhat, E./Wolf, U., 1983, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart. – Wahrig, G. (Hg.), 1978, dtv-Wb. der deutschen Sprache, München. – Wittgenstein, L., 1977, Philosophische Untersuchungen (PU), Fft./M. – Wittgenstein, L., 1979, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Fft./M.

¹ Vgl. Engel 1998, 787. – ² Vollständige Liste: Wahrig 1978, 651. – ³ Wahrig 1978, 111. – ⁴ Z. B. Quine 1980. – ⁵ Gute Überblicke: Nuchelmans 1989; Nuchelmans 1973; Gale 1972. – ⁶ Vgl. Quine 1980, 332. – ⁷ Übersicht: Eisler 1927, 745–748 (Stichwort ‚S.‘). – ⁸ Z. B. Tugendhat/Wolf 1983, 18 f. –

⁹ Grammatikalische Beschreibung: Helbig/Buscha 1984, 610–617. – ¹⁰ Zur Vertiefung: Kutschera/Breitkopf 1979, Kap. 8; Tugendhat/Wolf 1983, Kap. 6 und 7; Tugendhat 1976, Vorlesungen 11; 12; 15–21; 23; 24. – ¹¹ Wittgenstein 1979, 4.442; 4.024. – ¹² S. z. B. ebd., 4.01; 4.0312. – ¹³ Vgl. z. B.: Wittgenstein, PU § 23 f. – ¹⁴ Lewis 1970, 54–61. – ¹⁵ Kutschera 1976, 157 f. – ¹⁶ Davidson 1979. – ¹⁷ Vgl. z. B. Meggle 1984; Lumer 1992. – ¹⁸ Austin 1979, 112. – ¹⁹ Ebd., 114 f. – ²⁰ Weitere Kritik: Lumer 1990, 99–102. – ²¹ Vgl. Recanati 1998, 624 ff. – ²² S. z. B.: Grice 1979; Liedtke 1995. – ²³ Zur Interpretation v. Implikaturen: Lumer 1995, 174–181. – ²⁴ Ontologie von P: Carrara/Sacchi 2006. – ²⁵ Ayer 1981, 115. – ²⁶ Quine 1968, § 8; Quine 1980, 348–355; Quine 1973, 13–16. – ²⁷ Quine 1968. – ²⁸ Vgl. Quine 1980, 332. – ²⁹ Russell 1912; Russell 1992, Lect. III. – ³⁰ Carnap 1972. Aktuelle Version z. B.: Stalnaker 1976. – ³¹ Cresswell 1979, 59–66. – ³² Frege 1976, 33 f. So auch: Searle 1971, 48. – ³³ Ebd., 36–39. – ³⁴ Ebd., 43. – ³⁵ Lumer 1993, 126–133. – ³⁶ Ebd., 128. – ³⁷ Präzisierung dieses A.begriffs: Lumer 1990, Abschn. 3.2. – ³⁸ Engel 1998, 787. – ³⁹ Z. B. von Cartwright 1966, 103; Lemmon 1971, 96; Habermas 1973, 212; S. 219.

Christoph Lumer

Außenwelt ⇒ Realismus

Autonomie ⇒ Selbstbestimmung

Autorität – 1 *Zum Begriff.* ‚Autorität‘ (A.) – lat. *auctoritas*¹: Ansehen, Würde, Macht – ist eine hierarchische Beziehung zwischen zwei oder mehr Personen (auch Gruppen und Institutionen), die wesentlich auf ↑Anerkennung beruht. Dies unterscheidet A. von ↑Macht, ↑Gewalt und ↑Herrschaft, bei denen ein Moment des (möglichen) Zwangs bestimmend ist. A.en hören auf, A.en zu sein, wenn ihnen die Anerkennung verweigert wird oder verloren geht. Möglicherweise können sie ihre Interessen mit Gewalt weiterhin durchsetzen, A.en sind sie nicht mehr.² Hinsichtlich der A. von ↑Recht, ↑Staat und ↑Politik sind zu unterscheiden A. als ein *normativer* Begriff (moralisch legitimierte A.) und politische A. als *nicht-normativer* Begriff (deskriptive oder *de facto* A.) sowie darüber hinaus zwischen politischer *Autorität* in beiden Lesarten und politischer *Macht*. Zu sagen, dass ein Staat A. im normativen Sinn besitzt, heißt, etwas Normatives über die Beziehung zwischen einem Staat und seinen Subjekten, d. h. den Bürgern zu sagen. Die meisten zeitgenössischen Theoretiker sind der Auffassung, dass ein Staat A. im deskriptiven Sinn hat (dass er also die öffentliche Ordnung aufrechterhält, dass er Weisungen gibt und Regeln aufstellt, die im Allgemeinen befolgt werden), *weil* die Subjekte des Staats (oder eine wichtige Untergruppe wie die Staatsbediensteten) der Auffassung sind, dass der Staat A. im normativen Sinn besitzt.³ Das Adjektiv zu ‚A.‘ ist ‚autoritativ‘, nicht ‚autoritär‘. ‚Autorität‘ wurde, aus dem Franz. abgeleitet, erst um

1930 als politischer Kampfbegriff von konservativer Seite ins Deutsche eingeführt.⁴

«A.» bezeichnet eine dreistellige Relation zwischen einem Träger der A., einem Subjekt der A. und einem Gebiet, auf das sich die A. erstreckt.⁵ Der Träger der A. übt sie aus, das Subjekt der A. ist ihr unterworfen. Wenn gesagt wird, jemand *sei* oder *habe* A., dann muss das als eine *façon de parler*, als eine abgekürzte Ausdrucksweise für diese dreistellige Relation verstanden werden. Derjenige/diejenige, der/die eine A. «ist» oder «hat», ist genauer Träger/in der A. in der A.-relation.

Es gibt im wesentlichen zwei Arten von A.: Es gibt (i) A., die mit *Weisungsbefugnis* einhergeht: Das ist die *deontische* A. Hierzu gehören beispielsweise alle Formen politischer und polizeilicher A., aber auch die A. des Vorgesetzten. (ii) gibt es eine Art von A., die auf einem *Wissensvorsprung* beruht: Das ist die *epistemische* A.⁶ Manchmal gehen diese beiden Arten von A. Hand in Hand. Die Doppelnatur der A. (i und ii) zeigt sich z. B. in der A. religiöser Institutionen: Kirchen fühlen sich zur Exegese heiliger Texte legitimiert und leiten hieraus moralische Vorschriften ab⁷; so definierte das 1. *Vatikan-Konzil*: «Die katholische Kirche bekennt diesen Glauben als eine übernatürliche Kraft, aufgrund deren wir [...] glauben, dass das von Gott Geoffenbarte wahr ist nicht infolge der durch das natürliche Licht der Vernunft erkannten inneren Wahrheit, sondern infolge der A. des offenbarenden Gottes selbst».⁸ Vergleichbares gilt für politische Parteien, wenn deren Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit und hieraus abgeleitete politische Strategien anerkannt werden und Überzeugungen stiften. Die A.arten (i) und (ii) sind jedoch darin unterschieden, dass das Gebiet der deontischen A. eine Klasse von Weisungen bzw. Befehlen ist und das Gebiet der epistemischen A. eine Klasse von Sätzen.⁹ Von (i) und (ii) zu unterscheiden ist schließlich die moralische A. einer Person mit Vorbildfunktion.

Epistemische A. besitzt ein Träger T von A. gegenüber einem Subjekt S von A. auf einem Gebiet G dann, wenn S die von T bezüglich G geäußerten ↑Sätze akzeptiert, und wenn für S die ↑Wahrscheinlichkeit der ↑Wahrheit von Sätzen aus G mit den Aussagen von T hierzu steigt.¹⁰ Jemanden als eine epistemische A. auf dem Gebiet G anzuerkennen bedeutet, ihn als *Experten* auf diesem Gebiet anzuerkennen. Die Frage nach der epistemischen A. spielt eine zentrale Rolle für das ↑Wissen, das durch das Zeugnis anderer erlangt wird: Den größten Teil dessen, was wir wissen, wissen wir nicht durch eigene Anschauung, sondern weil es uns jemand mitgeteilt hat. Indem wir akzeptieren, was jemand anderes uns

mitteilt, akzeptieren wir seine epistemische A. auf dem entsprechenden Gebiet.¹¹

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte¹²

2.1 Autorität und politische Autoritätskritik

«A.» ist seit der Antike ein Begriff, mit dem – so z. B. in Platons *Politeia* – das Problem der Legitimation und ↑Legitimität von persönlicher und institutioneller Herrschaft verbunden ist: Herrschaft wird durch A. legitimiert, oder «angemaßte» A. wird in der Perspektive der Herrschaftskritik delegitimiert. Sieht man von konservativen Apologien politischer – oder auch pädagogischer – A. ab, ist das eigentliche durch «A.» provozierte Thema, dem sich in der Entwicklung zur Moderne die (politische) Philosophie und die Rechts- und Staatstheorie widmen, die A.-kritik.

Im röm. Recht wurde «A.» «im Sinne von *patrum auctoritas*» gebraucht. Sie bezeichnet die Macht des Senats, Gesetze der *Comitien* zu bestätigen, wozu die richterliche Befugnis zählt, die Gesetze authentisch zu interpretieren. Wenn Augustus A. beansprucht und sie der *potestas* (verfassungsmäßige Amtsgewalt) in der *res publica* entgegenstellt und wenn die Päpste im 5. Jh. den Begriff A. gebrauchen, um die Gottunmittelbarkeit ihres Auftrags gegenüber kaiserlich-byzantinischer *potestas* (weltliche Amtsgewalt) abzugrenzen, so bleibt sich dabei der Begriff der A. im Grundsätzlichen gleich. Er beinhaltet die Macht zu authentischer Urheberschaft der Gesetze, durch welche erst *potestas* und damit *res publica* entsteht.»¹³

Die neuzeitliche A.kritik setzt ein mit der Kritik F. Bacons an der im Mittelalter behaupteten A. der «Alten», v. a. der Logik des Aristoteles, die einer Erneuerung der Wissenschaften im Wege stehe. Bacon nennt in seinem *Novum Organon* (1620) Erfahrung, Vernunft und A. als die drei Erkenntnisgründe, deren trügerischste die A. sei: Das blinde, von ↑Vorurteilen getragene Vertrauen auf die A. der ↑Tradition kann weder durch ↑Vernunft noch durch ↑Erfahrung gerechtfertigt werden.¹⁴ In seiner *Idolenlehre* – *Idole* versperren den Weg zur Erkenntnis – kritisiert Bacon neben den «*Idolen des Stammes*», den in der menschlichen Natur gründenden Vorurteilen, und den individuellen «*Idolen der Höhle*» sowie den sozialen «*Idolen des Marktes*» die «*Idole des Theaters*»: auf ihnen beruht Macht der A. Seit Bacon gehört «A.» in den Kontext von ↑Kritik und ↑Emanzipation. Jeder ist jeden ohne Ansehen der Person zu kritisieren berechtigt, weil alle in gleicher Weise an der Vernunft teilhaben. Nicht A., sondern die von Vorurteilen befreite Erkenntnis wird zur Voraussetzung von Wissenschaft und ↑Politik. Die ↑Säkularisierung der mit sakraler Weihe ausgestatteten A.

und die dadurch ermöglichte Herrschaftskritik setzen die Historisierung der ↑Wahrheit voraus: Wahrheit ist für Bacon die ‹Tochter der Zeit›, «filia temporis [...] non autoritatis». ¹⁵ Diesen Ton der sich ihrer selbst durch Erfahrung sicheren Kritik schlägt auch G. Galilei an: «die A. der Meinung Tausender in der Wissenschaft ist nicht gegen einen Funken Vernunft eines einzigen aufzuwiegen, weil die derzeitigen Beobachtungen die Urteile der früheren Autoren ihrer Autorität entkleiden». ¹⁶

Die A.kritik setzt sich freilich nicht ohne Widerstände durch. Verdächtigt, dem politischen Chaos den Weg zu bereiten, wird sie konterkariert von Verteidigern des Absolutismus. Etienne Pasquier sieht sich 1615 in *De l'autorité royale* herausgefordert, die monarchische A. vor «horrible anarchie et confusion» (schrecklicher Anarchie und Verwirrung) zu schützen. ¹⁷ Die Verteidigung einer auf A. gestützten ↑Souveränität ist auch das Ziel von Th. Hobbes' politischer Theorie; der Staat ist absolute – freilich auf Vernunft gegründete – A.: Der allmächtige, dem Frieden und Wohlergehen der Bürger verpflichtete Staat ist die einzige Institution mit Anspruch auf A. «Endlich wird von der Philosophie die Lehre von der Verehrung Gottes ausgeschlossen, da wir von ihr nicht durch die natürliche Vernunft, sondern durch die A. der Kirche wissen und sie Gegenstand des Glaubens, nicht der Wissenschaft ist.» ¹⁸

Das «Recht der Gedankenfreiheit auch in Religions-sachen» – das «Recht und die Macht, über Religion frei zu urteilen und also auch sie für sich zu erklären und auszulegen» –, auf das niemand verzichten kann, reklamiert B. Spinoza (1670); es verbindet sich für ihn unmittelbar mit der Begrenzung politischer A.: «die Macht der Gesetzes-Auslegung und die höchste Entscheidung über öffentliche Angelegenheiten stellt der Obrigkeit nur zu, weil es sich dabei um das öffentliche Recht handelt. Deshalb muss aus gleichem Gründe die oberste Macht, die Religion auszulegen und darüber zu entscheiden, dem Einzelnen zustehn, da es das Recht des Einzelnen ist. [...] Zugleich erhellt, dass meine Regeln der Schriftauslegung die besten sind. Denn ist die oberste Macht dazu bei jedem Einzelnen, so kann nur das natürliche, Allen gemeinsame Licht zur Regel bei der Auslegung dienen, aber kein Übernatürliches Licht und keine äußere Autorität.» ¹⁹

Sowohl in epistemischer als auch in politischer Hinsicht führen die Theoretiker der ↑Aufklärung im Namen der Autonomie des Denkens und Handelns ihren Kampf gegen die Vorurteile aufgrund von A., die – so Ch. Thomasius – älter als alle anderen und um so tiefer eingewurzelt seien. Dies gilt v. a. für die franz. Aufklärung und für Kant. D. Diderot verfasst

für die *Encyclopédie* (1751–1780) den Artikel ‹Autorité›: Quellen der A. sind entweder illegitime Gewalt oder die Legitimität des ↑Gesellschaftsvertrags. Der Souverän ist nur noch Verwalter der ihm vertraglich übertragenen Macht, nicht aber Besitzer der politischen A. Marmontels *Encyclopédie*-Artikel ‹critique› fordert, dass jegliche A. vor das ‹Tribunal der Wahrheit› zu bringen ist, in dem die Vernunft richtet. P. Th. d'Holbach zufolge ist es leicht einzusehen, dass inbes. die religiösen Vorurteile die Politik und die Moral zerrüttet haben. 1768 zieht er in *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés* die Schlussfolgerung: «Um den Grundstein für eine gute Moral zu legen, ist es also unbedingt notwendig, die Vorurteile zu zerstören, die die Priester uns aufdrängen [...] Man muss auf jene übernatürlichen Begriffe verzichten, welche die Menschen bisher daran gehindert haben, die Natur um Rat zu fragen, und welche die Vernunft gezwungen haben, sich unter das Joch der A. zu beugen. Man muss den Menschen ermutigen und ihn über jene würdelosen und zerstörerischen Prinzipien die Augen öffnen, denen zufolge er sich einredet, dass er der Gegenstand des göttlichen Zorns sei, dass seine Natur verderbt sei, dass seine Vernunft nur ein unzuverlässiger Führer sei, den er nicht zu Rate ziehen dürfe, und dass er glücklich werde, wenn er sich selbst verblende.» ²⁰ Dem Prinzip, A. durch Vernunft zu prüfen, folgt auch J.-J. Rousseau: «Lasst uns deshalb aufrichtig nach der Wahrheit streben; lasst uns nichts auf das Recht der Geburt, nichts auf die A. der Väter und der Geistlichen geben, sondern lasst uns alles, was sie uns von Jugend auf gelehrt haben, unserem Gewissen und unserer Vernunft zur Prüfung vorlegen.» ²¹ Die politische Folgerung lautet 1762 in Rousseaus *Émile*: «Da die einzelnen sich nur dem Souverän unterworfen haben, und die souveräne Autorität lediglich in dem allgemeinen Willen (↑Gemeinwille) besteht, so werden wir sehen, wie jeder Mensch, indem er dem Souverän gehorcht, nur sich selbst gehorcht, und wie man sich unter dem sozialen Verträge freier befindet als im Naturzustand.» ²²

Auch bei I. Kant verbindet sich das Prinzip epistemischer Autonomie mit dem Prinzip einer auf Recht und Staat gerichteten A.kritik; in seiner *Metaphysik der Sitten* (1797) heißt es: Es kann «eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die A. des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete». ²³ In der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) schreibt er, ein Staat könne sich «auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch, der vorliegenden Konstitution nach,

despotische *Herrschermacht* besitzt: bis allmählich das Volk des Einflusses der bloßen Idee der A. des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besäße) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird.»²⁴ Gleichwohl räumt Kant in seiner *Logik* (1800) ein: «Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meisten Menschen. Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinkt und A.»²⁵ Aus eben diesem Grund, aber im Gegensatz zu Kant, rehabilitiert G. W. F. Hegel im Kontext seiner Kritik am «System der Bedürfnisse» der ↑bürgerlichen Gesellschaft, aus der die Legitimation eines durch das Recht geleiteten Staates mit korrigierender sittlicher Funktion folgt, die Idee der A. In § 212 seiner Rechtsphilosophie charakterisiert Hegel das positive Recht so: «Im positiven Rechte ist daher das, was gesetzmäßig ist, die Quelle der Erkenntnis dessen, was Recht ist, oder eigentlich, was Rechtens ist; – die positive Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft, welche die A. zu ihrem Prinzip hat.» Sie hat allerdings – «eine Querfrage für ihre Beschäftigung» – auch zu prüfen, ob «eine Rechtsbestimmung vernünftig ist».

Hegels ›logisch‹-ontologisch begründetes Vertrauen in ein Recht und einen Staat, die der ›Idee‹, dem ›Begriff‹, dem sich explizierenden ↑Absoluten, entsprechen und denen deshalb A. zukommt, hat die anarchistische (↑Anarchismus) und sozialistisch-kommunistische Bewegung nicht mehr geteilt. P. J. Proudhon, der sich als erster offen als Anarchist bezeichnet, betont in seinen *Bekennnisse eines Revolutionärs* (1849): «Die A. ist also die erste soziale Idee des menschlichen Geschlechts gewesen. Die zweite hat darin bestanden, unmittelbar an der Abschaffung der A. zu arbeiten. Jeder will sich ihrer für seine Freiheit gegen die Freiheit anderer bedienen. Dies ist die Bestimmung und das Werk der Parteien. Die A. war kaum in der Welt eingeführt, als sie auch der Gegenstand des allgemeinen Wettstreits wurde. A., Regierung, Macht, Staat – diese Worte bezeichnen alle eine und dieselbe Sache. Jeder sieht darin das Mittel, seinesgleichen zu unterdrücken und auszu-beuten. Absolutisten, Doktrinäre, Demagogen und Sozialisten richten unaufhörlich ihre Blicke auf die A., wie gegen ihren einzigen Pol.»²⁶

In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* hat K. Marx 1843 – wegweisend für die nicht-anarchistische soziale Bewegung – seine A.kritik im Kontext seiner Bürokratiekritik formuliert: «Die Bürokratie ist der imaginäre Staat neben dem realen Staat, der Spiritualismus des Staats.

Jedes Ding hat daher eine doppelte Bedeutung, eine reelle und eine bürokratische, wie das Wissen ein doppeltes ist, ein reales und ein bürokratisches (so auch der Wille). [...] Die Bürokratie hat das Staatswesen, das spirituelle Wesen der Gesellschaft in ihrem Besitze, es ist ihr Privateigentum. Der allgemeine Geist der Bürokratie ist das Geheimnis, das Mysterium, innerhalb ihrer selbst durch die Hierarchie, nach außen als geschlossene Korporation bewahrt. Der offenbare Staatsgeist, auch die Staatsgesinnung, erscheinen daher der Bürokratie als ein Verrat an ihrem Mysterium. Die A. ist daher das Prinzip ihres Wissens, und die Vergötterung der A. ist ihre Gesinnung. Innerhalb ihrer selbst aber wird der Spiritualismus zu einem krassen Materialismus, dem Materialismus des passiven Gehorsams, des A.glaubens, des Mechanismus eines fixen formellen Handelns, fixer Grundsätze, Anschauungen, Überlieferungen.»²⁷

1873 hat F. Engels in *Dell'autorità* – einem Text für die internationale marxistische Sozialdemokratie und gegen den Anarchismus – geschrieben: «Alle Sozialisten sind einer Meinung darüber, dass der politische Staat und mit ihm die politische A. im Gefolge der nächsten sozialen Revolution verschwinden werden, und das bedeutet, dass die öffentlichen Funktionen ihren politischen Charakter verlieren und sich in einfache administrative Funktionen verwandeln werden, die die wahren sozialen Interessen hüten. Aber die Antiautoritarier fordern, dass der autoritäre politische Staat auf einen Schlag abgeschafft werde, bevor noch die sozialen Bedingungen vernichtet sind, die ihn haben entstehen lassen. Sie fordern, dass der erste Akt der sozialen Revolution die Abschaffung der A. sei. Haben diese Herren nie eine Revolution gesehen? Eine Revolution ist gewiss das autoritärste Ding, das es gibt; sie ist der Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung dem anderen Teil seinen Willen vermittels Gewehren, Bajonetten und Kanonen, also mit denkbar autoritärsten Mitteln aufzwingt; und die siegreiche Partei muss, wenn sie nicht umsonst gekämpft haben will, dieser Herrschaft Dauer verleihen durch den Schrecken, den ihre Waffen den Reaktionären einflößen.»²⁸

Anders begründet, aber in so ungewollter wie bemerkenswerter Übereinstimmung mit Engels hat sich F. Nietzsche 1889 in seiner ›Kritik der Modernität‹ gegen den Verfall der A. gewehrt: «Unsre Institutionen taugen nichts mehr: darüber ist man einmütig. Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an uns. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen Institutionen wachsen, kommen uns Institutionen überhaupt abhanden, weil wir nicht mehr zu ihnen taugen. Demokratismus war jeder Zeit die Niedergangs-Form der organisierenden Kraft: ich

habe schon in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ I, 318 die moderne Demokratie samt ihren Halbheiten, wie ‚deutsches Reich‘, als *Verfallsform des Staats* gekennzeichnet. Damit es Institutionen gibt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur A., zur Verantwortlichkeit auf Jh. hinaus [...] Was aus Institutionen Institutionen *macht*, wird verachtet, gehasst, abgelehnt: man glaubt sich in der Gefahr einer neuen Sklaverei, wo das Wort ‚A.‘ auch nur laut wird. So weit geht die *décadence* im Wert-Instinkte unsrer Politiker, unsrer politischen Parteien: *sie ziehn instinktiv vor*, was auflöst, was das Ende beschleunigt». ²⁹

Max Weber hat in *Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922, § 1) Herrschaft und A. kurz geschlossen: « ‚Herrschaft‘ soll, definitionsgemäß [...], die Chance heißen, für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden. Nicht also jede Art von Chance, ‚Macht‘ und ‚Einfluss‘ auf andere Menschen auszuüben. Herrschaft (A.) in diesem Sinn kann im Einzelfall auf den verschiedensten Motiven der Fügbarkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen, beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchen *wollen*, also: *Interesse* (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis.» In § 2 unterscheidet Weber drei «reine Typen legitimer Herrschaft»: «Ihre Legitimitätsgeltung kann nämlich primär sein: 1. *rationalen* Charakters: auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen ruhen (legale Herrschaft), – oder 2. *traditionalen* Charakters: auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur A. Berufenen ruhen (traditionale Herrschaft), – oder endlich 3. *charismatischen* Charakters: auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen (charismatische Herrschaft).»

2.2 Epistemische Autorität

In der Geschichte der europ. Philosophie ist ‚epistemische A.‘ stets ein umkämpfter Begriff gewesen. Das Terrain dieser Auseinandersetzungen lässt sich in zwei Gegensatzpaaren zusammenfassen: (i) A. versus ↑Rationalität und (ii) A. versus Autonomie³⁰ (↑Selbstbestimmung). Wer gegen das Akzeptieren von A. die Rationalität ins Feld führt, betont die Bedeutung des Selberdenkens, so z. B. in der Antike bereits bei Seneca.³¹ In der ↑Aufklärung wurde

die Forderung nach Selberdenken besonders von J. Locke³² stark gemacht: «Dass in unserem Hirn die Meinungen anderer auf und ab wogen, macht uns keinen Deut klüger, mögen sie auch zufällig wahr sein. Was bei jenen Leuten Wissen war, ist bei uns nur Starrsinn [*opinionatery*, S. F.], solange wir unsere Zustimmung nur berühmten Namen geben, nicht aber wie jene Personen selbst unsere eigene Vernunft üben, um die Wahrheiten zu verstehen, denen jene ihren Ruf verdanken. Aristoteles war gewiss ein kluger Mann, aber nie hat ihn jemand deshalb dafür gehalten, weil er die Meinung eines anderen blindlings annahm und vertrauensvoll wiedergab.»

Dies ist auch das Programm I. Kants³³, bei dem sich die Frage des Selberdenkens bereits deutlich mit der Frage der Selbstbestimmung verbindet³⁴, z. B. in seiner ‚Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?‘ (1784): «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.» In dieser Lesart der Geschichte setzt mit der Aufklärung eine Ablehnung des A.gedankens ein. Man beruft sich demgegenüber auf die Autonomie. Dies beinhaltet den Gebrauch der eigenen ↑Vernunft und schließt damit das erste und ältere Gegensatzpaar – A. vs. Rationalität – ein. Nach einer etwas anderen Auffassung lässt sich die Geschichte europ. Denkens anhand des Begriffspaars ‚Autonomie und A.‘ erläutern: So ließe sich «das griech. Denken mithilfe des Begriffs der Autonomie [...] rekonstruieren [...]. Das gleiche gilt für den Begriff der A. zur Rekonstruktion des römischen Denkens. Das Vorhaben der Rekonstruktion von Wissenssystemen mittels der Begriffe der Autonomie und der A. bedeutet also eo ipso die Rekonstruktion des griech. wie des römischen Denkens.»³⁵

Die Debatten um die Verortung der Quellen unseres Wissens im Spannungsfeld zwischen epistemischer A. und Selberdenken sind dabei kein europäisches Spezifikum: Ob das mit A. gesprochene oder geschriebene Wort (*Śabda*) eines der gültigen Mittel zum Wissen darstellt, wird auch in der indischen Philosophie seit etwa zweitausend Jahren diskutiert.³⁶ Die hinduistische Nyāya-Schule betont dabei, dass durch das Wort Wissen (*Śābdabodha*) generiert wird, buddhistische Philosophen bestreiten dies: «Nearly risking a pragmatic self-refutation, the Enlightened Buddha preached in his last sermon: Do not trust my words, rely upon your own light.»³⁷ (↑Hinduismus und Philosophie, ↑Buddhismus und Philosophie)

3 Systematische Probleme epistemischer Autorität

Das Akzeptieren von Sätzen aufgrund der Äußerungen einer Expertin (einer epistemischen A.) ist glei-

chermaßen problematisch und unvermeidbar. Problematisch ist es, weil es erstens immer möglich ist, dass auch eine glaubwürdige Expertin sich irrt. Glaubwürdig ist jemand dann, wenn sie sowohl kompetent als auch aufrichtig ist. Zweitens könnte es passieren, dass die Expertin zwar kompetent, aber nicht aufrichtig ist. Wir gelangen dann zu falschen ↑Überzeugungen, weil uns die Expertin belügt oder in die Irre führt. Drittens wäre es möglich, dass die ‹Expertin› gar keine ist, es ihr also an der ↑Kompetenz fehlt, und wir ihr Dinge glauben, die wir ihr besser nicht geglaubt hätten, weil wir ihren Mangel an Kompetenz auf dem entsprechenden Gebiet nicht erkennen.

Praktisch unvermeidbar ist das Eingehen von Beziehungen epistemischer A. auf der anderen Seite, weil wir uns in der Welt nicht orientieren könnten, wenn wir autoritative Äußerungen anderer nicht oft akzeptierten. Unseren eigenen Namen und unseren eigenen Geburtstag würden wir nicht kennen, wenn wir nicht den diesbezüglichen Behauptungen unserer Eltern Glauben schenken. Wir könnten unsere eigene ↑Sprache nicht sprechen (wir könnten überhaupt keine Sprache sprechen), wenn wir uns nicht auf das Zeugnis anderer bezüglich der Bedeutung der Wörter und der Grammatik des Ganzen verlassen. Wir könnten sinnvollerweise niemand nach dem Weg oder nach der Uhrzeit fragen, weil wir ihren Antworten keinen Glauben schenken würden. Letztendlich würde eine umfassende Ablehnung epistemischer A. dahin führen, dass man anderen Personen sogar die A. absprechen würde, Mitteilungen über ihren eigenen Zustand zu machen, «d. h. behaupten, dass [man] nicht einmal einem glauben wird, der [...] sagt, dass er Zahnschmerzen habe». ³⁸ Eine solche Haltung wäre offensichtlich nicht nur unhöflich, sondern auch epistemisch absurd.

Da es oft vernünftig und vielfach auch unvermeidlich ist, die epistemische A. anderer anzuerkennen, ist die zentrale, mit ihr verbundene Frage: Wann und unter welchen Bedingungen soll jemand als Träger epistemischer A. anerkannt werden und wann nicht? An dieser Stelle ist deutlich zu sehen, dass die Autoritätsbeziehung erst durch die Anerkennung des Subjekts der Autorität gestiftet wird. Der Träger der Autorität kann seine Kompetenz und Aufrichtigkeit beisteuern – aber letztlich ist nicht er es, der darüber entscheidet, ob eine Autoritätsbeziehung hergestellt wird.

Zur Frage der Anerkennung epistemischer A. gibt es im wesentlichen zwei Vorschläge. Der eine Vorschlag besagt, dass die Anerkennung den Normalmodus darstellen sollte: Demnach ist es immer vernünftig, den Behauptungen anderer Glauben zu schenken, es

sei denn etwas spräche dagegen (es gäbe begründete ↑Zweifel an der Aufrichtigkeit oder Kompetenz des anderen). ³⁹ Der andere Vorschlag lehnt dies als Freifahrtschein für die Leichtgläubigkeit ab ⁴⁰ und empfiehlt, die Glaubwürdigkeit stets zu prüfen. Vertreter des ersten Lagers wiederum halten dies für praktisch undurchführbar und weisen darauf hin, dass diejenigen, die uns etwas mitteilen, in der Regel glaubwürdig sind und dies auch sein müssen, da anderenfalls die Idee einer ‹Mitteilung› von irgend etwas selbst implodierte. ⁴¹ Einigkeit besteht zwischen beiden Lagern darin, dass im Fall von Zweifeln die Glaubwürdigkeit einer Person bzw. einer Expertin geprüft werden muss. Falls eine Behauptung X einer Expertin E von uns nicht direkt geprüft werden kann (etwa, weil wir selbst auf dem betreffenden Gebiet keine Expertinnen sind), dann müssen wir uns, um X zu akzeptieren oder zurückzuweisen oder uns eines Urteils weiter zu enthalten, Fragen stellen, die die folgenden Bereiche abdecken: (i) Expertise: Wie kompetent ist E auf ihrem Gebiet? (ii) Gebiet: Ist E eine Expertin auf dem Gebiet von X? (iii) Position: Was behauptet E, das X impliziert? (iv) Vertrauenswürdigkeit: Ist E als epistemische Quelle persönlich verlässlich und integer? (v) Konsistenz: Deckt sich E's Behauptung X mit dem, was andere Experten auf diesem Gebiet sagen? (vi) Belege: Ist E's Behauptung X gut mit Belegen untermauert? ⁴² Die Antworten auf diese und ähnliche Fragen geben uns Mittel an die Hand, die Glaubwürdigkeit von E und damit die Wahrscheinlichkeit von X besser zu beurteilen.

3.1 Epistemische Ungerechtigkeit

Eines der Probleme mit der Anerkennung epistemischer A. besteht darin, dass man die Glaubwürdigkeit des Trägers der A. möglicherweise falsch einschätzt. Wo solche falschen Einschätzungen in systematischer Art und Weise erfolgen, kann man von *epistemischer Ungerechtigkeit* sprechen. ⁴³ Epistemische Ungerechtigkeit entsteht dann, wenn die Zuschreibung epistemischer A. nicht aus dem Grad der Kompetenz ihres Trägers resultiert, sondern von Faktoren stark beeinflusst wird, die mit der Frage der Kompetenz nichts zu tun haben. Solche Faktoren sind z. B.: Alter, Geschlecht, Hautfarbe, soziale Herkunft, aber auch Mundart, Schönheit, Charme oder gefälliges Auftreten. Epistemische Ungerechtigkeit tritt in zwei Formen auf: Entweder kann man einer Person ein zu großes Maß an Glaubwürdigkeit zusprechen (*credibility excess*) oder ein zu geringes (*credibility deficit*). ⁴⁴

Entweder werden also jemandes Äußerungen als autoritativ anerkannt, wo diese Anerkennung von dessen Kompetenz auf dem betreffenden Gebiet nicht

gedeckt wird. Oder jemandes Äußerungen werden umgekehrt nicht als autoritativ anerkannt, obwohl die betreffende Person auf diesem Gebiet kompetent ist. In beiden Fällen liegt eine falsche Beurteilung der Kompetenz des Trägers durch das Subjekt vor; dies unterstreicht noch einmal den Charakter der A.-relation als Anerkennungsrelation. Diesem Problem ist nur zu begegnen (lösen lässt es sich nicht) mit einer möglichst offenen Reflexion der eigenen Beurteilungsdispositionen.⁴⁵

3.2 Theoretischer Status der Berufung auf die Autorität

Auf der einen Seite ist es oft rational, den Aussagen epistemischer A.en zu vertrauen. Auf der anderen Seite kann erstens sogar die glaubwürdigste A. sich irren, und zweitens kann unsere Beurteilung des Trägers der A. defizitär sein, so dass wir in einem gegebenen Fall nicht der besten A. folgen. Dies macht die Berufung auf A.en zu einer theoretisch unsicheren Angelegenheit: «Mit etwas anderem konfrontiert – z. B. mit einer unmittelbaren Einsicht – ist ein Argument aus der A. gewöhnlich schwächer. [...] Eine epistemische A. darf einer besser begründeten Aussage nicht gegenübergestellt werden.»⁴⁶ «Die Scholastiker sagten sogar: ‚Das Argument, das sich auf eine A. stützt, ist das schwächste unter allen.‘»⁴⁷ (↑Scholastik). «Die Methode des Beweises *ex auctoritate* durch das *testimonium*, durch das Zitat, scheint seither als gültig etabliert, führt aber schon früh durch die Opposition einzelner Schriftsteller zu der Auseinandersetzung über die Prädominanz von auctoritas oder ratio, und zwar schon in der Antike. So bei Seneca, der das ‚ipse dixit‘ ironisiert und zugunsten des Selbstdenkens ablehnt.»⁴⁸

Unabhängig von der Frage, wann es rational ist, auf epistemische A. zu vertrauen, ist die Frage, ob die Berufung auf die epistemische A. Dritter bei Meinungsverschiedenheiten als Argument verwendet werden kann. J. Locke hat hier die Möglichkeit eines Fehlschlusses *ad verecundiam* gesehen: Dieser «besteht darin, dass man die Ansichten von Leuten anführt, die sich durch Talente, Gelehrsamkeit, hohe Stellung, Macht oder irgendeinen andern Umstand einen Namen erworben haben, welcher in der Öffentlichkeit eine gewisse A. genießt. Wenn jemand irgendeine Würdenstellung einnimmt, so gilt es als Verstoß gegen die Bescheidenheit, wenn andere diese irgendwie herabsetzen und so die A. des Betreffenden in Frage stellen. Man wird meist als hochmütig getadelt, wenn man sich nicht bereitwillig vor der Entscheidung anerkannter Autoren beugt, die von anderen regelmäßig mit Respekt und Unterwürfigkeit hingenommen werden. Ja, es gilt als

Anmaßung, wenn man gegenüber der herrschenden Richtung des Althergebrachten eine eigene Ansicht auszusprechen und festzuhalten wagt oder sie gegen diejenige eines hochgelehrten Doktors [...] in die Waagschale werfen will. Jeder, der seine Ansichten auf solche A.en stützt, ist der Meinung, er müsse um ihretwillen den Sieg davontragen; er ist schnell bereit, es als Unverschämtheit zu bezeichnen, wenn jemand seinen Anschauungen entgegentritt. Dies, denke ich, könnten wir *argumentum ad verecundiam* nennen.»⁴⁹

Dem Argument *ad verecundiam* stellt Locke selbst allerdings das *argumentum ad iudicium* entgegen: Dieses appelliert nicht an falsche Ehrerbietung, sondern sei «einer der Grundlagen des Wissens oder der Wahrscheinlichkeit entnommen» und bringe im Gegensatz zum *ad verecundiam* «wirkliche Belehrung mit sich».⁵⁰ Es ist also nach Locke nicht der Appell an die A. *als solcher*, der argumentativ fehlerhaft ist, sondern derjenige Appell, der mit Hinweis auf A. die weitere Diskussion zu unterbinden sucht. Außerdem klingt hier an, dass ein Appell an die A. dann fehlerhaft ist, wenn die angerufene A. auf dem Gebiet, um das es geht, gar nicht kompetent ist.

Ein Appell an die A. bildet immer ein relativ schwaches Argument. Manchmal ist ein solcher Appell fragwürdig, und manchmal stellt ein Argument von der A. einen echten Fehlschluss dar: «appeal to authority can be reasonable, and questionable in other cases, but [...] it only becomes fallacious at the point where authority is invoked in an argument precisely to stifle further inquiry rather than to illuminate the issue in question.»⁵¹ Aber: Es wäre ein Fehler anzunehmen, dass «if an appeal to authority is weak or suspect [...], it is therefore an *ad verecundiam* fallacy»⁵², da ein Fehlschluss logisch gravierender ist als ein lediglich schwaches Argument.

3.3 Offene Probleme

(i) A., auch epistemische A., ist immer eine hierarchische Relation. Daraus folgt, dass zwei auf einem Gebiet gleichermaßen kompetente Personen füreinander keine epistemische A.en sein können; es sei denn, es liegt eine epistemische Ungerechtigkeit vor, und der einen Person wird fehlerhaft eine größere Kompetenz zugesprochen als der anderen. Gleichwohl kann es für solche Personen vernünftig sein, sich die ↑Meinung der jeweils anderen zu eigen zu machen. ‚Vertrauen‘ und ‚Glaubwürdigkeit‘ sind dabei Schlüsselbegriffe, auf die es in hierarchisch strukturierten A.relationen ebenso ankommt wie in Beziehungen unter Gleichen. Hieraus kann der Schluss gezogen werden, dass für die Analyse des Wissens durch das Zeugnis anderer letztlich nicht die A.rela-

tion entscheidend ist, sondern jede epistemische Anerkennungsbziehung, die auf Vertrauen und Glaubwürdigkeit beruht.

(ii) Man kann bezweifeln, dass A. ein «ursprüngliches personales Verhältnis»⁵³ ist. Zwar ist A. insoweit *personal*, als mit dem Träger und dem Subjekt der A. immer mindestens zwei Personen beteiligt sind – der Grund der A. ist aber oft ein *institutioneller*, so dass sinnvollerweise eine gründliche Analyse der A.-relation die die A. stützenden Strukturen immer mit untersuchen sollte.

Bacon, Fr., 1858 ff., Works, ed. Spedding/Ellis/Heath, London. – Bacon, F., ²1889, *Novum Organum scientiarum*, ed. Th. Fowler, Oxford. – Benda, E./M. Hohnstock, 1984, *Der Rechtsstaat in der Krise. Autorität und Glaubwürdigkeit der demokratischen Ordnung*, München. – Bocheński, J. M., 1974, Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität, Freiburg. – Cristiano, T., 2004, Authority. In: Stanford Encycl. of Philos., <http://plato.stanford.edu/entries/authority/> – Coady, C. A. J., 1992, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford. – Coady, C. A. J., 1994, *Testimony, Observation and Autonomous Knowledge*. In: Matilal/Chakrabarti (eds.) 1994, 225–250. – Denzinger, H./A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (³1967) Nr. 3008. – Derrida, J., ⁵2005, *Gesetzeskraft: Der mystische Grund der Autorität*, Fft./M. – Drosdeck, Th., 1989, *Die herrschende Meinung – Autorität als Rechtsquelle – Funktionen einer juristischen Argumentationsfigur*, Berlin. – Dubiel, H., 1995, *Autorität, Demokratie und Sozialisation*. In: *Mitteilungen* (hg. v. Institut f. Sozialforschung an der Univ. Fft./M.), H. 5. – Eschenburg, Th., 1976 (1965), *Über Autorität*, Fft./M. – Frankenberg, G., 2003, *Autorität und Integration. Zur Grammatik von Recht und Verfassung*, Fft./M. – Fricker, E., 1994, *Against Gullibility*. In: Matilal/Chakrabarti (eds.) 1994, 125–161. – Fricker, E., 2004, *Testimony*. In: Niiniluoto, I. et al (eds.), *Handbook of Epistemology*, Kluwer, 2004. – Fricker, M., 2003, *Epistemic Injustice and a Role for Virtue*. In: *Metaphilosophy*, Vol. 34, No. 1/2., 2003, 154–174. – Gadamer, H.-G., 1967, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*. In: Ders., ²1993 [(¹1986)], *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register* (Gesammelte Werke, Bd. 2), Tübingen., 232–250. – Galilei, G., 1987, *Schriften, Briefe, Dokumente*, hg. v. A. Mudry, 2 Bde., Berlin. – Hobbes, T., 1949 (1655), *Grundzüge der Philosophie*. I. Tl., *Lehre vom Körper*. Übers. v. M. Frischeisen-Köhler, Leipzig. – Locke, J., 2006 [(¹1690)], *Versuch über den menschlichen Verstand* [(*Essay*)], Hamburg. – Matilal, B. K./A. Chakrabarti (eds.), 1994, *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Boston, London. – Milgram, S., ¹⁴2004, *Das Milgram – Experiment: Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*, übers. v. R. Fleissner, Reinbek. – Pasquier, E., 1966 (1615), *De l'autorité royale*. In: *Ecrits politiques*, ed. D. Thickett, Genève. – Pechmann, A. v., 2008, *Autonomie und Autorität. Studien zur Genese des europäischen Denkens*, Freiburg/München. – Proudhon, P. J., 1969 (1849), *Bekenntnisse eines Revolutionärs, um zur Geschichtsschreibung der Februarrevolution beizutragen*, Reinbek. – Raatzsch, R., 2007, *Autorität und Autonomie*, Paderborn. – Rabe, H., 1971, *Autorität*. In: HWbPh, Bd. 1., 1971, 723–724. – Rabe, H., 1971, *Autorität II*. In: HWbPh., Bd. 1. – Rabe, H., 1998, *Autorität. Elemente einer Begriffsgeschichte*, Konstanz. – Raz, J.,

1990 (ed.) *Authority*, NY. – Röttgers, K., 1971, *Autorität*. In: HWbPh, Bd. 1, 1971, 724–733. – Rousseau, J.-J., o. J. (1762), *Emil oder Über die Erziehung*. Frei aus d. Franz. übers. v. H. Denhardt. Neue Ausg., Bd. 1 u. 2, Leipzig. – Rüsich, E. G., 1967, *Kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens*, Göttingen. – Saksena, S. K., 1951, *Authority in Indian Philosophy*. In: *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 3., 38–49. – Scholz, O., 2001, *Das Zeugnis anderer – Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie*. In: Grundmann, T. (Hg.), 2001, *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn., 354–375. – Schröder, W./M. Vorwerk, 1990, *Vorurteil*. In: Eph, Bd. 2. – Sennet, R., 2008 (1990), *Autorität*, übers. v. R. Kaiser, Berlin. – Shapiro, S., 2002, *Authority*. In: *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, ed. J. Coleman/S. Shapiro, Oxford. – Spinoza, B., 1870 (1670), *Theologisch-politische Abhandlung*. Übers. u. erl. v. J. H. v. Kirchmann, Berlin. – Stein, Th. (Hg.), 1985, *Die Autorität des Rechts. Verfassungsrecht, Völkerrecht, Europarecht*, Heidelberg. – Wagenvoort, H./G. Tellenbach, 1950, *Auctoritas*. In: *Reallex. f. Antike u. Christentum*, Bd. 1. – Walton, D., 1997, *Appeal to Expert Opinion. Arguments from Authority*, University Park.

¹ Vgl. Wagenvoort/Tellenbach, 902–909; vgl. K. E. Georges, *Ausführl. lat.-dt. Handwb.*, ND Darmstadt 1998), Bd. 1, 706–708. – ² Vgl. hierzu z. B. Gadamer 1967. – ³ Vgl. Christiano 2004; zum polit.-rechtlichen Begriff (A.) vgl. Benda/Hohnstock 1984; Stein 1985; Drosdeck 1989; Dubiel 1995; Frankenberg 2003; Derrida 2005. – ⁴ Vgl. Rabe 1971, 723. – ⁵ Bocheński 1974, 23. – ⁶ Bocheński 1974, 53. – ⁷ Vgl. Rüsich 1967; vgl. *Autorität und Offenbarung* in W. Windelbands *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, § 18, Tübingen 61912. – ⁸ H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (341967) Nr. 3008. – ⁹ Bocheński 1974, 50. – ¹⁰ Vgl. ebd. 57 ff. – ¹¹ Vgl. hierzu z. B. Coady 1992, 1994, E. Fricker 1994, 2004, Scholz 2001. – ¹² Rabe 1971; Röttgers 1971; Rabe 1998. – ¹³ Rabe 1971, 727. – ¹⁴ Bacon 1858 ff., Vol. 2, 656. – ¹⁵ Bacon 1889, 284. – ¹⁶ Galilei 1987, Bd. 1, 27. – ¹⁷ Pasquier 1966, 287, 309. – ¹⁸ Hobbes 1949, 12. – ¹⁹ Spinoza 1870, 128. – ²⁰ Schröder/Vorwerk 1990, 1707 f. – ²¹ Rousseau o. J. (1762), Bd. 2, 195. – ²² Ebd., 550. – ²³ Kant, AA VI, 224. – ²⁴ Kant, AA VIII, 372. – ²⁵ Kant, AA IX, 93. – ²⁶ Proudhon 1969, 19. – ²⁷ Marx, MEW 1, 249. – ²⁸ Engels, *Dell'autorità* (1873). Dt. in: MEW 18, 308. – ²⁹ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* (1889), 39. – ³⁰ Vgl. Raatzsch 2007; v. Pechmann 2008. – ³¹ Vgl. Röttgers 1971, 725. – ³² Locke, *Essay*, Buch I, Kapitel 3, Abschnitt 23. – ³³ Kant, AA VIII, 35. – ³⁴ Vgl. hierzu auch Röttgers 1971, 730. – ³⁵ Pechmann 2008, 79 f. – ³⁶ Vgl. hierzu z. B. Saksena 1951; Matilal/Chakrabarti 1994. – ³⁷ Vgl. Matilal/Chakrabarti 1994, Introduction. Dort auch: (ebd., 2). – ³⁸ Bocheński 1974, 73. – ³⁹ Coady 1992, 1994. – ⁴⁰ Z. B. Fricker 1994. – ⁴¹ Coady 1994, 233 ff. – ⁴² Vgl. Walton 1997, 258. – ⁴³ Vgl. z. B. M. Fricker 2003. – ⁴⁴ Ebd., 164. – ⁴⁵ Vgl. ebd. – ⁴⁶ Bocheński 1974, 80. – ⁴⁷ Ebd., 65. – ⁴⁸ Röttgers 1971, 725. – ⁴⁹ Locke, *Essay*: Buch IV, Kap. 17, Abschn. 19. – ⁵⁰ Ebd., Abschn. 21. – ⁵¹ Walton 1997, 241. – ⁵² Ebd., 257. – ⁵³ v. Pechmann 2008, 78.

Silja Freudenberger

Axiologie ⇒ Werte

Axiom/Axiomatik – *1* *Zu den Begriffen*. Ein Axiom (A.) ist eine Aussage oder Formel einer wissenschaftlichen Theorie, die als Grundsatz und Grundlage für

zu führende Beweise angenommen wird. Für die A. wird im Rahmen dieser Theorie kein weiterer \uparrow Beweis gefordert. A. zu sein ist also keine Eigenschaft, sondern eine Relation zwischen einer \uparrow Aussage (oder einem Satz, einer Formel) und einem bestimmten A.system, bezogen auf das diese Aussage A. ist.

Das erste axiomatische System eines Teilgebiets der \uparrow Logik wurde am Beginn der Entwicklung der Logik als Wissenschaft von Aristoteles für die \uparrow Syllogistik aufgebaut. Als Maßstab und Musterbild eines axiomatischen Systems galt jahrhundertlang das von Euklid in den *Elementen* gelieferte A.system der Geometrie.

Traditionell versteht man unter A. im weiteren Sinne die obersten Grundsätze der Erkenntnis, eines Wissensgebietes oder auch eines Wertesystems, die weder beweisbar sind noch eines Beweises oder einer \uparrow Begründung bedürfen. A. sind im traditionellen Sinne ihrer Natur nach zum A. bestimmt, weil sie selbst notwendigerweise Grundlage, Voraussetzung jedes Beweises und jeder Begründung sind und klarer, sicherer, evidenter, allgemeiner als alles das sind, wodurch sie bewiesen werden sollten.

2 Diese Auffassung von «A.» geht bis auf die Antike zurück. Platon verweist auf den «keiner Voraussetzung weiter bedürftigen Anfang», von dem «die, welche sich mit der Messkunst und den Rechnungen und dergleichen abgeben [...] dann folgerechterweise bei dem anlangen, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren.»¹ Aristoteles versteht unter A. einen nicht zu beweisenden Grundsatz. Die Eigenschaft von A., durch sich selbst evidente Sätze zu sein (\uparrow Evidenz), heben die Stoiker, Boethius und die Scholastiker hervor. Nach Kant sind A. «synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiss sind». Die in dieser Tradition zum Ausdruck kommende Absolutheitsauffassung der A. herrschte bis in die zweite Hälfte des 19. Jh.

3 Erst in Verbindung mit der durch Frege eingeleiteten Durchsetzung der modernen Logik und den Ideen zu nichteuklidischen Geometrien setzte sich eine Auffassung durch, nach der bestimmte Sätze nicht absolut als A. anzunehmen sind, sondern Sätze lediglich durch ihre Funktion in einer bestimmten Axiomatik (Am.) zu A. werden.

Einen entscheidenden Mangel der Euklidischen Axiomatisierung der Geometrie erkannte Gottlob Frege darin, dass dort der Prozess des Gewinnens von Theoremen aus den angenommenen A. nicht in präziser Weise bestimmt wird, sondern es der \uparrow Intuition überlassen bleibt, welcher \uparrow Schluss von A. auf Theoreme als gerechtfertigt anzunehmen ist. Zur Be-

hebung dieses Defizits entwickelte Frege in seiner *Begriffsschrift* (1879) und in *Grundgesetze der Arithmetik* (1893/1903) u. a. auch axiomatische Systeme der klassischen Aussagen- und Prädikatenlogik.

Eine weitere Stufe der modernen Entwicklung der Am. stellt Hilberts Axiomatisierung der Geometrie in *Grundlagen der Geometrie* von 1899 dar. Hier wird eine formalistische Begründung der Geometrie geliefert, bei der nicht vorausgesetzt wird, dass mit den A. inhaltliche Behauptungen getroffen werden. Mit den A. und Regeln des Systems wird lediglich eine Struktur bestimmt, die aber für unterschiedliche inhaltliche Interpretationen offen ist. Die geometrische Interpretation dieses Systems ist lediglich eine der möglichen inhaltlichen Interpretationen.

Nach der modernen Auffassung haben Aussagen oder Formeln nur in einer bestimmten Am., als Bestandteil eines A.system, die Eigenschaft, A. zu sein und sind stets auf ein solches System relativiert. Es wird dabei nicht mehr davon ausgegangen, dass es für ein bestimmtes Wissensgebiet lediglich eine spezifische adäquate axiomatische Charakterisierung gibt. Insofern gibt es auch keine A. der Logik, sondern lediglich A. einer bestimmten Axiomatisierung einer logischen Theorie. Die gleiche Theorie kann durchaus durch unterschiedliche A.systeme charakterisiert werden. Ausdrücke, die in einem axiomatischen System S_1 A. sind, können möglicherweise in einem anderen axiomatischen System S_2 mit den dort angenommenen A. bewiesen werden, obwohl in S_1 und S_2 die gleichen Sätze beweisbar sind.

4 Die Behauptung, ein A. sei in einem absoluten Sinne eines Beweises weder fähig noch bedürftig, ist auf dem Hintergrund der modernen Wissenschaftsentwicklung nicht mehr haltbar. Deshalb steht auch das Auffinden von A. nicht unbedingt am Anfang der Entwicklung einer wissenschaftlichen Theorie, und Aussagen werden nicht deshalb zu A.en, weil sie unmittelbar einsichtig oder offensichtlich (evident) sind. Ihren besonderen Platz erhalten A. lediglich dadurch, dass von ihnen in einem systematischen Aufbau der Theorie mit Hilfe von Schlussregeln alle übrigen gültigen Sätze dieser Theorie abgeleitet werden können (Vollständigkeit des axiomatischen Systems). Weiter sollen nur gültige Sätze aus den A. ableitbar (d. h. beweisbar) sein (Widerspruchsfreiheit des A.systems).

Das Verfahren, die Grundlagen einer Theorie zusammenfassend in übersichtlicher Form in einem A.system darzustellen, wird als *axiomatische Methode* bezeichnet. Die axiomatische \uparrow Methode, deren Vorzug darin besteht, ein Wissensgebiet in präziser und übersichtlicher Form darzustellen, findet in Lo-

gik und Mathematik, in der Linguistik, aber auch in den Naturwissenschaften Anwendung.

Eine *axiomatische Theorie* wird in Form eines A.systems dargestellt. Mit diesem A.system wird bestimmt, welche Teilmenge der Ausdrücke (oder Formeln) der Theorie beweisbar ist, d. h. es wird die Menge der Theoreme dieser Theorie bestimmt. Dazu wird aus der Gesamtmenge eine Teilmenge spezieller Ausdrücke, die Menge der A. ausgewählt. Die Auswahl muss effektiv in dem Sinne sein, dass von jedem Ausdruck der Theorie nach einem vorgegebenen Verfahren entscheidbar ist, ob er A. ist. Häufig ist die Menge der A. endlich, dann besteht dieses Verfahren einfach in der Aufzählung der A. Weiter müssen Regeln angegeben werden, nach denen aus im System aus den A. und als beweisbar nachgewiesenen Ausdrücken neue beweisbare Ausdrücke gewinnbar sind. Auch die Menge der Regeln muss effektiv sein. Für jeden Ausdruck einer Ausdrucksfolge muss entscheidbar sein, ob er aus vorangehenden Ausdrücken dieser Folge mit Hilfe einer der Schlussregeln gewonnen wurde. Gilt für jeden Ausdruck einer Ausdrucksfolge, dass er A. des Systems S ist oder aus vorausgegangen Gliedern der Folge mit einer der Schlussregeln von S gewonnen wurde, so nennt man diese Ausdrucksfolge einen Beweis im System S und der am Ende dieser Folge erscheinende Ausdruck wird *in S beweisbarer Ausdruck* oder *Theorem von S* genannt. Aus der Effektivität der Menge der A.e und der Effektivität der Menge der Schlussregeln folgt unmittelbar die Effektivität des Beweisbegriffs: Von jeder vorgegebenen Ausdrucksfolge lässt sich entscheiden, ob sie ein Beweis im System S ist.

Trotz der Effektivität des Beweisbegriffs ist die Menge der Theoreme (die Menge der beweisbaren Ausdrücke) nicht in beliebigen axiomatischen Systemen effektiv. Es gibt nicht für jedes A.system ein mechanisch abarbeitbares Verfahren, mit dem nach endlich vielen Verfahrensschritten entschieden werden kann, ob ein vorgegebener Ausdruck des Systems Theorem oder kein Theorem dieses Systems ist. Der Theorem-begriff ist lediglich halbeffektiv: In jedem A.system kann durch Angabe eines Beweises entschieden werden, dass der bewiesene Ausdruck Theorem ist. Das Fehlen eines solchen Beweises ist aber kein Nachweis dafür, dass der entsprechende Ausdruck nicht doch in diesem System beweisbar ist. Selbst für A.systeme für Teilbereiche der Logik ist die Effektivität der Menge der beweisbaren Ausdrücke nicht allgemein gesichert. So ist zwar die klassische Aussagenlogik ein entscheidbares System, aber schon das relativ elementare logische System der klassischen Prädikatenlogik erster Stufe ist nach dem Theorem von

Church² in dem Sinne nicht entscheidbar, dass es kein allgemeines Verfahren gibt, mit dem von jedem Ausdruck dieses Systems festgestellt werden könnte, ob er im System beweisbar ist oder nicht.

Bernays, P., 1922, Über Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Arithmetik. In: Jahresber. Dt. Math. ver. Bd. 31. – Church, A., 1936, A Note on the Entscheidungsproblem. In: J. of Symbolic Logic, Vol. 1. – Church, A., 1956, Introduction to Mathematical Logic, Princeton. – Kambartel, F., 1975, Frege und die axiomatische Methode. Zur Kritik mathematisch-historischer Legitimationsversuche der formalistischen Ideologie. In: C. Thiel (Hrsg.), Frege und die moderne Grundlagenforschung. Symposium Bad Homburg Dez. 1973, Meisenheim am Glan. Auch in: M. Schirn (Hrsg.), Studien zu Frege, Bd. I, Logik und Philosophie der Mathematik, Stuttgart 1976. – Frege, G., 1879, Begriffsschrift, Halle. – Frege, G., 1893/1903, Grundgesetze der Arithmetik (1. u. 2. Bd.), Jena. – Hilbert, D., 1899, Grundlagen der Geometrie, Leipzig. – Hilbert, D., 1918, Axiomatisches Denken. In: Math. Annalen, Bd. 78. – Kleene, S. C., 1952, Introduction to Metamathematics, NY/Toronto. – Platon, Der Staat. In: Ders., 1987, WW, Bd. III, Berlin. – Stegmüller, W./Varga v. Kibed, M., 1984, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. III, Strukturtypen der Logik, Berlin/Heidelberg/NY/Tokyo. – Tarski, A., 1930, Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften I. In: Monatsh. f. Math. u. Physik 37.

¹ Platon, Staat, 510. – ² Church 1936.

Werner Stelzner

Basis/Überbau – I *Zu den Begriffen.* Die Begriffe *Basis* (B.)/*Überbau* (Ü) bilden in dieser Verbindung das Basis-Überbau-Theorem (B.-Ü.-T.) als Erklärungsprinzip der Entwicklung von ↑Gesellschaften. Das Theorem formuliert und vertritt eine kategoriale Bedingung der Möglichkeit einzelwissenschaftlicher Analysen; es ist keine Aussage zu den Ursachen gesellschaftlicher Entwicklungen. Behauptet wird eine asymmetrische Ausdrucksbeziehung zwischen der zur B. erklärten Gesamtheit der Produktionsverhältnisse einer Gesellschaft und zum Ü. erklärten Verhältnissen dieser Gesellschaft.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte: Der Anfang bei Marx*

Das B.-Ü.-T. ist in klassisch gewordener Weise 1859 von K. Marx im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* formuliert worden: «In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale B., worauf sich ein juristischer und politischer Ü. erhebt

und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.»¹ Das Theorem wird konkretisiert durch eine *Kritik der politischen ↑Ökonomie*, die die «Anatomie der ↑bürgerlichen Gesellschaft»² sichtbar machen soll. In diesem Theorem bündelt sich das Gesamtanliegen des Marxschen Denkens; es erklärt das eigene Verständnis von Geschichte sowie den Status des Marxschen Hauptwerks, *Das Kapital*, nämlich eine ↑Kritik im Kantschen Sinne und zugleich ein radikaler Bruch mit der Philosophie zu sein.³ Insofern «steht und fällt [der ↑Marxismus]» mit diesem Theorem.⁴

Es macht drei, je strittige Teilthesen geltend. Zum einen behauptet es eine *Asymmetrie* und meint, einen Erklärungsgrund identifizieren zu können. Begreift man dabei die Rede von «B.» mittels der Gebäudemetaphorik oder des Prinzipiendenkens der vormaligen Philosophie (gar in Gleichsetzung von *arche* und Anfang), dann scheint das B.-Ü.-T. sei es eine letzte Ursache, sei es eine Letztbegründung gesellschaftlicher Entwicklung zu verheißen und ist entsprechend kritisiert worden. Zum zweiten erklärt es die *Produktionsweise* zur B. Hierin liegt die eigentümliche These einer sich selbst als materialistisch verstehenden Geschichtsauffassung: ↑Geschichte sei nicht durch den Rückgriff auf die Veränderung von herrschenden ↑Ideen, von Rechtsverhältnissen, von ↑Staatsformen, von Kommunikationsweisen, sondern von Produktionsweisen zu erklären. Zum dritten erklärt es den Ü. zu einem *Ausdruck* der B. im Sinne von Leibniz: Es besteht «eine feste und regelmäßige Beziehung». In dieser Teilthese ist das Theorem bis heute noch gar nicht angemessen diskutiert worden. Sowohl in affirmativer als auch in kritischer Rede ist jene Formulierung des *Bedingens* bzw. des *Bestimmens* wie selbstverständlich als Aussage zur Genese, mithin als kausale Abhängigkeit des Ü.s von der B. genommen worden. In dieser Einigkeit entbrannte dann der Streit, ob die ökonomische B. den Ü. determiniere oder ob sie das nicht tue bzw. wie sie das tue. Auch dort, wo «weiche» Begriffe von *bedingen* eingeklagt wurden, war die *kategoriale Trennung* einer bedingenden B. vor einem bedingten Ü. entweder fraglos oder wurde durch ein hilfloses Hin-und-Her-Bedingen verwässert. Selbst das *Historisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus* hält die letztlich entscheidende Gegenannahme – kategoriale Einheit – für unverträglich mit der Rede von B. und Ü.⁶ Solcher Streit kam bereits zeitgenössisch auf und bil-

dete sehr früh seine Stereotypen aus: Als Vorwurf und vermeintlich vernichtende Kritik einerseits, als Abwehr bloßer Missverständnisse andererseits. Prominent wurden hier späte Korrekturversuche von F. Engels, die freilich ihrerseits mit der Rede von einer «Determinations in letzter Instanz» dasjenige Bild reproduzierten, gegen das der Korrekturversuch sich wandte.⁷ Dass im B.-Ü.-T. eine *Ausdrucksbeziehung* postuliert war, wurde in solcherart Zurückweisung von «Missverständnissen» erst gar nicht sichtbar, zumal, wenn nicht erklärt wird, warum sie sich so hartnäckig reproduzieren.

Mit der Klärung dieser dritten Teilthese klärt sich erst der sachliche Gehalt der anderen beiden; mit ihr steht und fällt das B.-Ü.-T. Die Entscheidung über Sinn und Unsinn dieses Theorems fällt insofern mit der Wahl und Interpretation des zugehörigen Metaphernfeldes. Wenn, wie etwa im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, für ausgemacht gilt – sei es in zustimmender, sei es in kritischer Absicht –, dass das Theorem in der Architektur-Gebäude-Metaphorik gründe (oder muss man sagen: auf ihm beruhe?)⁸, dann ist der sachliche Gehalt des Theorems nicht zu retten. Interpretiert als «Fundament», wird eine Berufung auf eine B. gesellschaftlicher Entwicklung notwendigerweise ein mechanizistisches Geschichtsverständnis (re-)produzieren, im Kontext der Marxschen Theorie also wahlweise einen Ökonomismus oder einen technologischen ↑Determinismus der Produktivkräfte (etwa bei Cohen⁹). Der sachliche Gehalt lässt sich nur im Metaphernfeld der Spiegelung als Metaphorik einer *Ausdrucksbeziehung* verständlich machen. Wirkgeschichtlich ist damit freilich lediglich das Problem verschoben, denn in aller Regel wurde die Rede von der «Widerspiegelung» ihrerseits als Abbildung interpretiert – mit denselben Stereotypen bei Einigkeit in unterstellter kategorialer Trennung von Ur- und ↑Abbild (s. o.).

Wie auch immer man es ausdrücken mag: Dann und nur dann, wenn man willens ist, ein Spiegelungsverhältnis nicht als ein Abbild-Verhältnis und ein mimetisches Verhältnis (↑Mimesis) nicht als «abbildende Nachahmung» zu verstehen, ist das Theorem klärungsfähig. Erst dann kann ernst genommen werden, dass *Verhältnisse* der B. durch *Ü.-Verhältnisse* ausgedrückt werden, und dass die Behauptung von der Notwendigkeit eines Ausdrucks keinen Determinismus postuliert, denn «notwendig einen Ausdruck erhalten heißt nicht, einen notwendigen Ausdruck erhalten.»¹⁰

Ein Ausdrucksverhältnis ist ein Strukturverhältnis und insofern statisch; um die Entwicklung von *Verhältnissen* erklären zu können, bettet Marx sie in ein Sich-zueinander-*Verhalten* ein¹¹, genauer: in ein

je historisch bestimmtes, bis dato je antagonistisch-widersprüchliches Sich-zueinander-Verhalten: «Die Geschichte aller bisherigen Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen.»¹² Diese Einbettung von Verhältnissen in ein (daraus allein unableitbares) Sich-zueinander-Verhalten zeigt sich auch in der Wahl der ↑Metaphern. Um die Entwicklung *des Verhältnisses* von B. und Ü. erklären zu können, bedarf es einer Ergänzung oder Vermischung der Spiegel-Metapher mit anderer Metaphorik, traditionell etwa mit der des Weckens¹³, der Fahrt¹⁴ oder der geologischen Schichten.¹⁵ In solch sachlich nötigen Hybridisierungen¹⁶ liegen zwar Einfallstore *genetischer* Argumentationen und damit des Ökonomismus, aber ein Festhalten des Ausdruckscharakters des Verhältnisses sichert, worum es geht: Das B.-Ü.-T. ist ein Erklärungsprinzip von Geschichte. Es formuliert eine Bedingung der Möglichkeit konkreter historischer Aussagen und keinen Determinismus – Marx konzipiert «keine Wirkungs- oder Einfluss-Geschichte».¹⁷ Die Crux liegt freilich in dem Wort «Erklärungsprinzip», denn Marxens Kritik-Verständnis bricht mit aller vormaligen Philosophie. Klassegegensätze bestehen nicht durch das Prinzip, wodurch sie erklärt werden, sondern durch die «materiellen Existenzbedingungen».¹⁸

3 Der sachliche Gehalt

Die Marxschen *Randglossen zu Wagner* (1879/80) sind eine Auseinandersetzung mit einer Fremddarstellung von *Das Kapital* und insofern eine Selbstkommentierung von Marx. Dort lässt sich das Anliegen des B.-Ü.-T. ablesen¹⁹, das sich geradezu auf eine Parole bringen lässt: «Die bloße Erscheinungsform [ist] nicht ihr eigener Inhalt.»²⁰

Dort wird das Verhältnis von ökonomischen und juristischen Verhältnissen als Ausdrucksverhältnis, mithin als kategoriale Einheit herausgestellt. Ein (ökonomisches) Tausch-Verhältnis zu sein und ein (juristisches) Eigentums-Verhältnis zu sein, ist korrelativ. Genau so, wie man «rechts» schon mitgesagt hat, wenn man «links» sagt, und genau so, wie man «Produktion von Produkten» schon mitgesagt hat, wenn man «Konsum von Produkten» sagt, genau so sagt man «Eigentums-Verhältnis» schon mit, wenn man von Tausch-Verhältnissen redet. Unterstellt ist somit *ein* Verhältnis mit zwei Momenten; das ökonomische und das juristische Moment müssen etwas gemeinsam haben, das Marx den *Inhalt* des Verhältnisses nennt. Dieser Inhalt hat zwei Erscheinungsformen, nämlich ein ökonomisches Tausch- und ein juristisches ↑Eigentums-Verhältnis zu sein. Ökonomische, juristische, politische sowie die entsprechenden Bewusstseinsverhältnisse unterscheiden sich damit

wesentlich hinsichtlich ihrer Form, und sie sind insofern unreduzierbar aufeinander und unableitbar auseinander. Aber sie erhalten ihren Inhalt als geformte *ökonomische* Verhältnisse. Weil er Verhältnisse in einem Sich-zueinander-Verhalten einbettet, meint Marx, diese These (zu einem spezifischen Korrelativ von *Bedeutungen*) mit einem Appell an die Einsichtigkeit einer korrespondierenden Genese begründen zu können: «In der Wirklichkeit geht's umgekehrt zu: erst ist *Verkehr* da, und dann entwickelt sich daraus eine *Rechtsordnung*. Ich habe bei der Analyse der Warenzirkulation dargestellt, dass beim entwickelten Tauschhandel die Austauschenden sich stillschweigend als gleiche Personen und Eigentümer der resp. von ihnen auszutauschenden Güter anerkennen; sie *tun* das schon während sie einander ihre Güter anbieten und Handels miteinander einig werden. Dies erst durch und im Austausch selbst entspringende *faktische* Verhältnis erhält später *rechtliche Form* im Vertrag etc.; aber diese Form schafft weder ihren Inhalt, den Austausch, noch die in ihr *vorhandne Beziehung der Personen untereinander*, sondern *vice versa*.»²¹

Hier ist also nicht davon die Rede, dass es Austauschbeziehungen gibt, die keinerlei rechtliche Form haben. Im faktischen Austausch erkennen sich die Tauschenden als Eigentümer an, und dieses im Tun stillschweigend gegebene juristische Moment nimmt später eine eigenständige explizite juristische Form an. Die traditionelle Interpretation des Theorems unterstellt dagegen ein überbauafreies Produktionsverhältnis, das dann, keiner weiß wie, ein juristisches Verhältnis bewirkt. Wohl ist von Marx behauptet, dass das Ökonomische der Inhalt des juristischen Verhältnisses sei: Ein In-Besitz-Nehmen von Dingen ist das eine, aber Eigentümer sei man je historisch bestimmt, also nicht von Dingen schlechthin, sondern in Warengesellschaften von Dingen-für-den-Austausch.²² Für diesen Inhalt ist behauptet, dass er nicht (mehr) die Erscheinung eines *anderen* Inhalts ist, sondern dass das ökonomische Verhältnis gleichsam Form seines eigenen Inhalts ist, hier: Austausch ist ein Austausch von Dingen-für-den-Austausch. Form seines eigenen Inhalts zu sein, ist die formale Definition von B. und sichert jene Teilthese der Asymmetrie – bei Strafe eines unendlichen Regresses.

Die zweite Teilthese, dass gerade ökonomische Verhältnisse zur B. erklärt werden, ergibt sich daraus, dass Marx gesellschaftliche Verhältnisse generell als *Produktionsverhältnisse*, und z. B. nicht als kommunikative Verhältnisse, postuliert, und zwar verstanden in dem übergreifenden Sinne von Produktion als «Lebensgewinnungsprozess».²³ Bei Strafe eines Dua-

lismus von B.- und Ü.-Verhältnissen müssen solche Verhältnisse gleichsam miteinander kommensurabel sein, um zusammen *ein* gesellschaftliches Verhältnis zu bilden. In gleicher *Logik* postuliert N. Luhmann ↑«Kommunikation» als diejenige Operation, die Gesellschaft als Gesellschaft produziert und reproduziert.²⁴ Die Marxsche Auszeichnung des Lebensgewinnungsprozesses als Gesellschaft gleichsam «ausmachenden» Prozess ist also keineswegs zwingend, sondern macht den erklärt materialistischen Gehalt dieser Position aus, flankiert durch ein strikt historisches Denken, das *bestimmte* Verhältnisse zugrunde legt und Rekurs auf formationsübergreifende «Ideen» vermeidet.²⁵ Luhmann benötigt ebenfalls eine Basis-Operation – sonst wären Subsysteme nicht anschlussfähig aneinander und würden mithin nicht «Gesellschaft» bilden –, aber er bestimmt sie inhaltlich anders: Kommunikation statt Lebensgewinnungsprozess. Wollte man sich zwischen diesen isosthenischen Basis-Versionen, so sie denn gleichermaßen inhaltlich tragfähig wären, entscheiden, bedarf es eines Moments von Ideologiekritik (↑Ideologie). Marx würde wohl in eigener Sache argwöhnen, dass nur diejenigen «das Kommunizieren» zur Basis-Operation erklären können, die selber keine Not mit ihrer eigenen Lebensreproduktion haben, sondern z. B. eine Lebenszeitstellung und eine Frau zuhause. «Marx behauptet nicht nur: Tatsachen zu schaffen ist etwas anderes als sie zu interpretieren; er sagt auch, um welche Tatsachen es geht: um die der gesellschaftlichen Produktion.»²⁶

4 Zur Rezeptionsgeschichte

Eine Geschichte der Rezeption des B.-Ü.-T. kann hier nur fragmentarisch dargestellt werden, da diese mit der Geschichte der Marxismen zusammenfällt. Das Theorem war bereits in der Zeit der II. Internationale zwischen verschiedenen Konzeptionen des historischen Materialismus umstritten, weil es einerseits im Marxismus als heuristisch wertvoll und andererseits als anfällig für mechanizistische und ökonomistische Fehlinterpretationen galt. So haben bereits G. W. Plechanow und A. Labriola mit unterschiedlichen Argumenten – naturalistisch der eine, historistisch der andere und beide mit anti-ökonomistischen Motiven²⁷ – dagegen plädiert, es in eine bloße Mehr-Faktoren-Theorie zu verwandeln.²⁸ Beide bestanden zur Explikation der B.-Ü.-Beziehung auf der Rolle der Psychologie des gesellschaftlichen Menschen als Vermittlungsinstanz.²⁹ Plechanow erweiterte das häufig als zweistellig aufgefasste B.-Ü.-T. zu einer mehrstelligen Relation: 1. Stand der Produktivkräfte; 2. die durch diesen Stand bedingten ökonomischen Verhältnisse; 3. die sozialpolitische Ord-

nung, die sich auf der gegebenen ökonomischen B. erhebt; 4. die teil unmittelbar durch die Ökonomie, teils durch die ganze sich darauf erhebende sozialpolitische Ordnung bestimmte Psychologie des gesellschaftlichen Menschen; 5. die verschiedenen Ideologien, welche die Eigenschaften dieser Psychologie in sich widerspiegeln. Das Interesse sowohl Plechanows als auch Labriolas war, den Marxismus gegen den z. B. von K. Kautsky vertretenen Geschichts determinismus als Philosophie der Praxis zu bestimmen: «Der dialektische Materialismus ist die Philosophie des Handelns.»³⁰ Für Labriola ist der historische Materialismus «die Philosophie der Praxis».³¹ In der Tradition Labriolas hat A. Gramsci das Problem der Vermittlung zwischen den gesellschaftlichen Strukturen der B. und den nun im Plural erscheinenden Überbauten (*sovrastrutture*) erneut aufgeworfen. Die Gesellschaft besteht – so Gramsci – nicht aus B. und Ü., sondern diese analytische Unterscheidung bezeichnet wechselseitig determinierende Elemente des *einen* «*blocco storico*», und die «Behauptung, [...] dass jede Bewegung in der Politik und der Ideologie als ein unmittelbarer Ausdruck der B. darzustellen und zu erklären ist, muss theoretisch als primitiver Infantilismus und praktisch mit dem authentischen Zeugnis von Karl Marx bekämpft werden».³² Sein Artikel «Utopie» zeigt, unter welchem Eindruck Gramsci steht: Die marxistische Theorie ist in ihrer deterministischen Version nicht in der Lage, die ↑Revolution theoretisch zu erfassen: «Die politischen Verfassungen sind notwendigerweise von der ökonomischen B. abhängig, von den Formen der Produktion und des Austauschs. Mit dem einfachen Auftragen dieser Formel glauben viele, jedes politische und historische Problem gelöst zu haben [...]. In Wahrheit ist diese Formel durchaus nicht der trockene Ausdruck eines Naturgesetzes, das sofort in die Augen springt. Zwischen der Voraussetzung (ökonomische B.) und der Folge (politische Verfassungen) bestehen alles andere als einfache und direkte Beziehungen; und die Geschichte eines Volkes wird nicht allein durch die ökonomischen Fakten dokumentiert. Die Auflösung der Kausalität ist komplex und verwickelt, und bei der Entwirrung hilft nur tiefgehendes und umfassendes Studium aller geistigen und praktischen Aktivitäten».³³ «Die ökonomische Basis [bestimmt] nicht direkt die politische Aktion [...], sondern die Interpretation, die man sich von dieser macht, und von den sogenannten Gesetzen, die die Entwicklung lenken».³⁴ Eine vergleichbare Analyse der Widersprüchlichkeit in der Entwicklung von B. und Ü. hat B. Brecht zu dem Satz veranlasst: «Die Art, auf die Überbau entsteht, ist: Antizipation.»³⁵

Nach der Kanonisierung des B.-Ü.-T. im Stalinismus³⁶ hat es zahllose Versuche gegeben, kausalistische, mechanizistische, naturalistische und ökonomistische Deutungen des Marxschen Ansatzes zu vermeiden – bei Kofler 1955 etwa durch Rekurs auf die *Genese* des Bewusstseins, bei Sandkühler 1973 durch Entwurf einer materialistischen Hermeneutik, bei Althusser durch das Theorem der «Überdeterminiertheit». Von besonderer Bedeutung war L. Sève 1969 erschienenes Buch *Marxisme et théorie de la personnalité* (dt. 1972): Im Interesse, den Marxismus als «Wissenschaft von der *konkreten menschlichen Individualität*»³⁷ zu profilieren, hat er vorgeschlagen, die Theorie der Persönlichkeit «in Juxta-Position zum historischen Materialismus»³⁸ zu verorten, um eine Berücksichtigung «der mit den gesellschaftlichen Überbauten zusammenhängenden *Suprastrukturen der Persönlichkeit*»³⁹ zu ermöglichen und diese nicht unter eine kausale Abhängigkeit von der B. zu subsumieren: Die Individuen «treten nicht mit Ü.-Charakteristik *auf* dieser Basis hervor, sondern werden gewissermaßen *von der Seite in sie hineinversetzt*». ⁴⁰

Grundlegendes und bis heute unabgeholtenes Problem ist der für jedes historische Denken zwingende Selbstbezug: dass das Denken eines B.-Ü.-Verhältnisses als bestimmtes Bewusstseins-Verhältnis seinerseits perspektivischer Ausdruck einer konkret-historischen B. ist. Damit erhebt der Historische ↑Materialismus Allgemeinheitsanspruch von *bestimmter* Basis aus.⁴¹ Diese den Marxismus definierende Antinomie ist in elaborierter Form von K. Hartmann herausgearbeitet worden⁴², und von Gramsci auf die hautnah-anschauliche Formel gebracht worden, dass «praktisch» schwer verständlich zu machen sei, wie eine notwendige Selbstrelativierung der eigenen ↑Überzeugungen *nicht* dazu führt, «die zum Handeln notwendigen Überzeugungen zu erschüttern». ⁴³

Ahrweiler, G., 1990, Basis-Überbau-Verhältnisse. In: EE, Bd. I. – Althusser, L., 1968, Für Marx, Fft./M. – Arndt, A., 1985, Karl Marx. Versuch über d. Zusammenhang seiner Theorie, Bochum. – Boeder, H., 1988, Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Freiburg/München. – Brecht, B., 1967, GW, Fft./M. – Cohen, G. A., 1978, Karl Marx's theory of history, Oxford et al. – Gramsci, A., 1980, Zu Politik, Geschichte und Kultur, Leipzig. – Gramsci, A., 1991 ff. (1929 ff.), Gefängnishefte. Kritische GA. Hg. v. W. F. Haug, Hamburg. – Hartmann, K., 1970, Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Unters. z. d. Hauptschriften, Berlin. – Holz, H. H., 1961, Die Selbstinterpretation des Seins. In: Hegel-Jb. 1961/II. – Holz, H. H., 1983, Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie, Leipzig. – Kofler, L., 1955, Geschichte und Dialektik. Z. Methodenlehre d. marxistischen Dialektik, Oberaula ²1970. – Konersmann, R., 2001, «Überbau/Basis». In: HWbPh, Bd. II. – Labriola, A., 1974 (1896), Über den historischen Materialis-

mus, hg. v. A. Ascheri-Osterlow/C. Pozzoli, Fft./M. – Luhmann, N., 1997, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Fft./M. 1998. – Plechanow, G. W., 1956 (1895), Zur Frage der monistischen Geschichtsauffassung, Berlin. – Plechanow, G. W., 1958 (1910), Grundprobleme des Marxismus, Berlin. – Plechanow, G. W., 1982 (1898), Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte. Über materialistische Geschichtsauffassung, Berlin. – Röttgers, K., 1975, Kritik und Praxis. Z. Geschichte d. Kritikbegriffs v. Kant bis Marx, Berlin/NY. – Sandkühler, H. J., 1973, Praxis und Geschichtsbewusstsein, Fft./M. – Scheier, C.-A., 2006, Ludwig Feuerbach – Denker d. Ellipse. In memoriam J. Derrida. In: U. Reitemeyer et al. (Hg.), 2006, Ludwig Feuerbach (1804–1872). Identität u. Pluralismus in d. globalen Gesellschaft, Münster et al. – Schürmann, V., 1999, Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluss an J. König, Freiburg/München. – Sève, L., 1972 (1969), Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Fft./M. – Stalin, J., 1938, Über dialektischen und historischen Materialismus. In: ders., Fragen d. Leninismus, Moskau 1947. – Tomberg, F., 1969, Basis und Überbau, Neuwied/Berlin. – Tomberg, F., 1990, Basis und Überbau. In: EE, Bd. I. – Weber, Th., 1995, «Basis». In: HKWM, Bd. 2.

¹ MEW 13, 8 f. Vgl. die frühere Formulierung des Theorems in Marx' Der 18. Brumaire [1852], MEW 8, 139. – ² MEW 13, 8. – ³ Vgl. Hartmann 1970, Röttgers 1975. – ⁴ Scheier 2006, 208. – ⁵ Leibniz, an Arnauld, 9. Okt. 1687; zit.n. Holz 1983, 44. – ⁶ Weber 1995, 40. – ⁷ Engels [1884], MEW 21, 27 f.; [1890], MEW 37, 462–465; [1894], MEW 39, 205–207; dazu Weber 1995, 40 f. – ⁸ Konersmann 2001. – ⁹ Cohen 1978. – ¹⁰ Weber 1995, 40. – ¹¹ Marx [1872], MEW 23, 99. – ¹² Engels/Marx [1848], MEW 4, 462. – ¹³ Schürmann 1999. – ¹⁴ Holz 1961. – ¹⁵ Boeder 1988, 242, 244. – ¹⁶ Weber 1995, 36 f. – ¹⁷ Boeder 1988, 244. – ¹⁸ Marx [1852], MEW 8, 139. – ¹⁹ Materialreich zu den anderen Marxschen Schriften vgl. Arndt 1985; Weber 1995, 28–40. – ²⁰ Marx [1879/80], MEW 19, 369. – ²¹ Ebd. 377. – ²² Marx [1872], MEW 23, 99. – ²³ Marx [1879/80], MEW 19, 362. – ²⁴ Luhmann 1997, 13 f. – ²⁵ Vgl. Arndt 1985, 88–90. – ²⁶ Boeder 1988, 240. – ²⁷ Vgl. Plechanow 1958, 65, 68, 70, 76ff, 84 ff. – ²⁸ Vgl. Plechanow 1982, 19f, 77, 115 f.; Labriola 1974, 103f, 134, 154, 177ff, 186ff, 228 ff. – ²⁹ Vgl. Labriola 1974, 153, 175, 430; Plechanow 1958, 55, 75; Plechanow 1956, 190, 195; Plechanow 1982, 87. – ³⁰ Plechanow 1956, 255. – ³¹ Labriola 1974, 319. – ³² Gramsci 1980, 219. – ³³ Ebd., 15. – ³⁴ Ebd., 17. – ³⁵ Brecht 1967, Bd. 20, 77. – ³⁶ Vgl. Stalin 1938. – ³⁷ Sève 1972. – ³⁸ Ebd., 169. – ³⁹ Ebd., 164. – ⁴⁰ Ebd., 162. – ⁴¹ Vgl. Engels/Marx [1845/46], MEW 3, 47 f. – ⁴² Hartmann 1970, 554–558. – ⁴³ Gramsci 1929 ff., Heft II [1932/33], 1476.

Volker Schürmann

Basissätze/Protokollsätze – I Zu den Begriffen. Der Begriff des Basissatzes (B.) bezeichnet Karl Poppers Beitrag zur so genannten «Protokollsatzdebatte». In dieser Debatte geht es um die Fragen, wie die empirische ↑Bestätigung wissenschaftlicher Theorien wenigstens prinzipiell zu leisten wäre und ob diese Bestätigung dann als sicher oder fallibel zu gelten hat. Das Grundthema in dieser v. a. in den 1930er Jahren geführten Debatte besteht darin, inwiefern sich komplexe wissenschaftliche Theorien letztlich auf eine Konjunktion von basalen, nicht mehr zerlegbaren Sätzen herunterbrechen lassen, die direkt mit der

erfahrbaren Welt auf ihr Zutreffen hin vergleichbar sind. Diese basalen Sätze wären gleichsam als ‚Reißverschluss‘ zwischen ↑Theorie und ↑Empirie und damit als Prüfstein für die Korrektheit von Theorien zu begreifen.

Die allgemeine Problematik dieser Debatte lässt sich auf eine dilemmaartige Struktur bringen: Ein Höchstmaß an Sicherheit lässt sich für die basalen Sätze nur erreichen, wenn man sie als unmittelbaren Ausdruck von subjektiven Beobachtungserlebnissen begreift. So aufgefasst, wären die basalen Sätze zwar sicher, aber aufgrund des privilegierten Zugangs des Erkenntnissubjekts untauglich als Prüfstein einer mit intersubjektivem Gültigkeitsanspruch antretenden ↑Wissenschaft. Will man die basalen Sätze daher auf eine intersubjektiv prüfbare Basis bringen, scheint dies nur unter Inkaufnahme ihrer prinzipiellen Fallibilität möglich zu sein. In diesem Fall wäre dann aber nicht mehr zu sehen, inwiefern diesen Sätzen ein besonderer epistemologischer Status, nämlich der eines Prüfsteins für wissenschaftliche Theorien, zugewiesen werden könnte.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 *Machsche Elemente*

Das Problem der Basis der ↑Erkenntnis stellt sich bereits mit dem Aufkommen der empiristischen Erkenntnistheorie (↑Empirismus). Wenn man in antimetaphysischer Stoßrichtung annimmt, dass alle Erkenntnis der Welt aus ↑Erfahrung entammt, dann sollte sie auch in Erfahrung begründbar sein. Entsprechend findet sich schon bei Thomas Hobbes und David Hume, später dann in ausgearbeiteter Form bei Ernst Mach¹, der Gedanke, dass die kognitiv zugängliche Welt als ein Komplex aus einfachsten ↑Tatsachen (‘Elemente’) zu begreifen ist, die sich unserer Erfahrung darbieten. Unsere Erfahrungswelt besteht an der Basis aus Farb-, Temperatur-, Härte-, Raum- und weiteren basalen Eindrücken, aus denen wir komplexere Gegenstände und Vorgänge zu konstruieren und dann auch zu benennen und zu beschreiben in der Lage sind. Und so wie unsere kognitive Welt aus einfachsten Bestandteilen aufgebaut ist, sollten sich die Erkenntnisse über sie auch wieder durch Zurückführung auf diese einfachsten Bestandteile begründen lassen. Richard von Mises gibt dazu ein prägnantes Bild: «Man könnte sich vorstellen, dass ein Physiker einen mit Aufnahmeapparaten aller Art versehenen Ballon nach dem Mars entsendet und zurückerhält; dann muss *alles*, was er vernünftigerweise über die Verhältnisse auf dem Mars aussagt, zurückführbar sein auf die einzelnen phono-photo-graphischen und anderen Aufnahmen. Die Zerle-

gung in Elementar-Aufnahmen ergibt sich hier von selbst.»²

2.2 *Von Elementen zu Sätzen*

Ausgehend von dem Gedanken, dass Erkenntnis nur in Form von ↑Sätzen intersubjektiv repräsentiert werden kann und entsprechend das Problem der Basis der Erkenntnis als Problem basaler Sätze gefasst werden muss, verlagerte Ludwig Wittgenstein im *Tractatus* den Fokus der Problematik von einer Analyse basaler *Erfahrungen* auf die Analyse basaler *Sätze*. Dieser Frühphilosophie Wittgensteins zufolge zerfällt die erkennbare Welt in Tatsachen, deren logisches Bild von Elementarsätzen geliefert wird. Alle empirische Erkenntnis müsse sich danach auf Konjunktionen von Elementarsätzen zurückführen lassen, deren Form darin besteht, dass einem logischen Individuum eine bestimmte Eigenschaft zugesprochen wird (Fa) oder dass ein logisches Individuum in einer bestimmten Relation zu einem anderen logischen Individuum steht (aRb).³ Wittgenstein hat diese Philosophie u. a. deswegen aufgegeben, weil er zu der Auffassung gelangte, dass sich solche Elementarsätze nicht angeben lassen – es gibt keine Tatsache, die eindeutig *einem* Elementarsatz zugeordnet werden könnte, und entsprechend ist auch kein Satz in seiner ↑Bedeutung natürlicherweise an irgendeine Tatsache gekettet. Wittgenstein gibt dazu das Bild eines Mannes an einem Berghang: Das Bild selbst schweigt über sein korrektes sprachliches Äquivalent – es könnte einen Mann zeigen, der den Berg hinaufgeht, aber auch einen, der sich gegen das Abrutschen stemmt.⁴ Das heißt aber, dass es eben keine Elementarsätze gibt. Hier liegt eine wesentliche Triebfeder für Wittgensteins spätere Entwicklung der Gebrauchstheorie der Bedeutung.

Der weitere Verlauf der Diskussion spielte sich v. a. im ↑Logischen Empirismus des ‚Wiener Kreises‘ ab. Als wesentliche Protagonisten sind Moritz Schlick, Rudolf Carnap und Otto Neurath zu nennen.

2.2.1 *Fundamentalistischer ↑Psychologismus*

E. Mach am nächsten stand M. Schlick, der die Position vertrat, sinnvolle Sätze aus Wissenschaft und Alltag ließen sich anhand basaler ‚Konstatierungen‘ *direkt* an der Realität überprüfen.⁵ Schlicks Idee läuft darauf hinaus, dass wir für die Überprüfung eines komplexen Satzes eine Reihe von einfachen Beobachtungssätzen aus ihm deduzieren können, deren ↑Wahrheit dann auch die Wahrheit des komplexen Satzes verbürgen würde. Die Prüfung der einfachen Sätze wiederum erfolgt über Konstatierungen, die als unmittelbare Reflexe von Beobachtungserlebnissen zu begreifen sind. Konstatierungen mar-

kieren Berührungspunkte zwischen Realität und erkennendem Subjekt. Sie können selbst nicht aufgeschrieben, aber doch in der Form von «hier jetzt blau» oder «hier grenzt jetzt gelb an weiß» benannt werden. Die Erlebnisse, die in Konstatierungen ihren Niederschlag finden, begreift Schlick als täuschungssicheren Kontakt zur Realität. Einfache Beobachtungssätze geben an, welche Konstatierungen vorliegen müssen, damit sie wahr sind. Stellen sich im Überprüfungsfall diese Konstatierungen ein, kann der Beobachtungssatz als wahr gelten, und diese Geltung pflanzt sich fort zu dem Satz, aus dem die Beobachtungssätze deduziert worden sind.

Ohne Schlick zu nennen, hat Carnap dessen Einschaltung von psychischen Entitäten (↑Erlebnissen) in den Prüfungszusammenhang von empirischen Sätzen grundlegend kritisiert: «Ein Erlebnisinhalt ist nun stets Erlebnisinhalt eines bestimmten Subjektes und kann nicht zugleich Erlebnisinhalt eines anderen Subjektes sein.»⁶ Die Begründungszusammenhänge, die zwei verschiedene Subjekte für ein ↑Urteil angeben, laufen demnach am Ende nicht auf eine von beiden geteilte Basis hinaus, sondern auf zwei nicht miteinander vergleichbare Erlebnisse. So kann z. B. nur ich selbst meinen Durst haben. Wenn nun der letzte Prüfstein meiner Behauptung, ich sei jetzt durstig, in meiner *Durstempfindung* läge, wäre es für ein anderes Subjekt unmöglich, diese Behauptung zu prüfen. Es wäre zwar möglich, dass dieses andere Subjekt meinen physikalischen Zustand untersucht und zu dem Schluss kommt, ich sei in einem Zustand, der mit der Vorstellung des Durstigseins assoziierbar ist. Gleichwohl wäre damit keine gemeinsame Basis erreicht: «Verstehen wir unter «Durst des S_1 » nicht diesen physikalischen Zustand seines Körpers, sondern seine Durstempfindung, also etwas Nicht-Physikalisches, so ist der Durst des S_1 für S_2 grundsätzlich nicht erkennbar; ein Satz über den Durst des S_1 ist dann für S_2 grundsätzlich nicht nachprüfbar.»⁷ Analog würden *alle* Behauptungen *aller* Subjekte einer intersubjektiven Überprüfbarkeit entzogen.

2.2.2 Fundamentalistischer ↑Physikalismus

Carnap versucht nun, die psychologistische Konstatierungsbasis Schlicks durch eine durchgehend physikalistisch formulierte Konzeption von «Protokollsätzen» zu substituieren, in der jeder Bezug auf unmittelbare Erlebnisinhalte aus der Begründungsproblematik getilgt ist. An die Überprüfungsbasis rückt stattdessen die «Protokollsprache»: «Die einfachsten Sätze der *Protokollsprache* sind die Protokollsätze, d. h. die Sätze, die selbst nicht einer Bewährung bedürfen, sondern als Grundlage für alle übrigen Sätze

der Wissenschaft dienen.»⁸ Protokollsätze sind die Sätze, die in einem frei von indirekt gewonnenen Sätzen formulierten «ursprünglichen Protokoll»⁹ eines Wissenschaftlers auftauchen. Sie sind zu verstehen als uninterpretierte Befunde des Protokollanten und verzeichnen in etwa das, was ein Mensch verzeichnen kann, insofern man ihn auf einen Messapparat reduziert. Als Beispiel nennt Carnap: «Versuchsanordnung: an den und den Stellen sind Körper von der und der Beschaffenheit [...]; jetzt hier Zeiger auf 5, zugleich dort Funke und Knall, dann Ozongeruch.»¹⁰

Der Protokollsprache gegenüber steht die «Systemsprache», in der sich die üblichen wissenschaftlichen ↑Hypothesen und ↑Gesetze finden, die von Kräften, Distanzen, Geschwindigkeiten etc. sprechen. Sätze der Systemsprache ermöglichen die Ableitung von Protokollsätzen, an denen sie dann (kontingenterweise) intersubjektiv geprüft werden können, da die physikalische Sprache intersubjektiv gültig ist. Innerhalb dieser Konzeption ist es nun auch möglich, Behauptungen eines Subjekts S über seinen Durst anhand von Protokollsätzen prüfbar zu machen. Wenn S behauptet, durstig zu sein, muss S sich in einem bestimmten physikalischen Zustand befinden. Die entsprechende Zustandsbeschreibung besteht aus Sätzen der Systemsprache, die beliebig komplex ausfallen können, aber letztlich Prüfungsbedingungen für den physikalischen Satz PS: «Der Körper des S ist jetzt durstig» festlegen. Aus PS wiederum ist der Protokollsatz p: «(S ist) jetzt durstig» ableitbar, und dessen Wahrheit lässt sich feststellen, indem man prüft, ob S die Kriterien für Durstigkeit erfüllt (die Carnap in Erwartung genauerer neurophysiologischer Möglichkeiten an behaviouristisch feststellbare Merkmale bindet).

Es ergibt sich folgendes Bild: Äußert ein Subjekt S einen Protokollsatz p der Art: «Hier jetzt x», dann ist dieser Satz inhaltsgleich (wechselseitig ableitbar) mit dem physikalischen Satz PS₂: «S' Körper ist jetzt im Zustand der x-Wahrnehmung». Aus PS₂ wiederum kann über eine geeignete Spezifikation der Bedingungen korrekter Wahrnehmung der physikalische Satz PS₁: «Es ist der Fall, dass x» erschlossen werden. Das Verfahren funktioniert auch umgekehrt: Wird PS₁ behauptet, kann zurück erschlossen werden, in welchem physikalischen Zustand S sein müsste, falls S mit x konfrontiert wäre (PS₂). Daraus wiederum kann p abgeleitet werden, und man muss abwarten, ob S unter gegebenen Prüfungsbedingungen tatsächlich p äußert.

Zu beachten ist, dass PS₁ nicht direkt aus p erschlossen werden kann (und umgekehrt) – S könnte x ja auch halluzinieren. Die Erschließung kann nur ver-

mittelt über die in PS₂ angedeutete physikalistische Theorie der Wahrnehmung erfolgen. Daraus ergibt sich zwanglos der für Empiristen wie Carnap anzuerkennende Umstand, dass die Sätze der Systemsprache stets fallibel sind: Der Übergang von PS₂ zu PS₁ bzw. von PS₁ zu PS₂ involviert ein induktives Element. Man kann daher nicht garantieren, dass *x* vorliegt, wenn *S* im physikalischen Zustand der *x*-Wahrnehmung ist. Ebenso wenig kann mit Sicherheit behauptet werden, dass *S* im physikalischen Zustand der *x*-Wahrnehmung ist, wenn *x* vorliegt. Selbst wenn man also Carnaps Optimismus teilt, demzufolge Protokollsätze keiner weiteren Bewährung bedürfen, wird man dadurch nicht auf die zweifelhafte These der Möglichkeit eines sicheren Systems der Wissenschaft festgelegt.

2.2.3 Holistischer Physikalismus

Neurath stimmt mit Carnap sowohl in der physikalistischen Stoßrichtung als auch in der Idee der Protokollsätze als Prüfungsinstanzen für wissenschaftliche Hypothesen überein, negiert jedoch Carnaps Trennung von Protokoll- und Systemsprache: *Alle* Sätze sind danach als Sätze der Systemsprache zu begreifen. Protokollsätze sind in Neuraths Konzeption nicht mehr *epistemisch*, sondern lediglich *syntaktisch* ausgezeichnet. Ihre *Form* zeigt an, dass man es nicht mit Sätzen zu tun hat, die z. B. auf dem Wege theoretischen Rasonierens gewonnen worden sind, sondern auf dem Weg des Protokollierens. Diese Form ist ausgesprochen umständlich. Um eines von Neuraths eigenen Beispielen zu geben: «Ottos Protokoll um 3 Uhr 17 Minuten: [Ottos Sprechenden war um 3 Uhr 16 Minuten: (Im Zimmer war um 3 Uhr 15 Minuten ein von Otto wahrgenommener Tisch)].»¹¹ Wesentlich ist dabei für Neurath, dass der Name des Protokollanten im Protokollsatz auftaucht.

Neurath sieht Carnaps Idee einer «ursprünglichen Sprache» als verfehlt an, weil bereits in den Protokollsätzen von wahrnehmenden Personen die Rede ist und damit von Entitäten, die in Carnaps ursprünglichen Protokollen gar nicht vorkommen können.¹² In Ermangelung einer ursprünglichen Basis muss daher die Verbesserung unseres Wissens von dort aus unternommen werden, wo wir jeweils stehen: «Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können.»¹³ Da nun die Protokollsätze auf einer Stufe mit den übrigen Sätzen stehen, können sie ebenso wie jene auch verworfen werden. Für Neurath kommt es darauf an, dass das Satzsystem der Wissenschaft widerspruchsfrei gehalten

wird. Taucht ein neuer Satz auf, der akzeptabel erscheint, aber mit dem bislang akzeptierten Satzsystem im Widerspruch steht, haben wir immer die Wahl, entweder den neuen Satz zurückzuweisen oder aber so in das System einzufügen, dass es, vermehrt um diesen Satz, erneut widerspruchsfrei wird. Man wird dazu Sätze des alten Systems streichen müssen, und das kann auch einen Protokollsatz treffen.

Carnap hat Neuraths Kritik gelassen aufgenommen und sah dessen holistische Konzeption eher als Alternative zu seinem eigenen fundamentalistischen Verfahren: Während im Verfahren «Carnap» die Protokollsätze als uninterpretierte Signale aufgefasst werden, die gemäß bestimmter Regeln in die physikalische Sprache zu übersetzen sind, sind sie im Verfahren «Neurath» bereits als sprachliche Signalinterpretationen zu verstehen. Kommt es nun zu Widersprüchen, wäre im Verfahren «Carnap» nicht das ursprüngliche Protokoll (*p*) zu ändern, sondern dessen physikalistische Interpretation in der Systemsprache (PS₂). Im Verfahren «Neurath» wäre es dagegen auch möglich, das Protokoll selbst zu modifizieren.¹⁴

Trotz ihrer radikal physikalistischen Ausrichtung kommt Neuraths Auffassung ohne ein prinzipielles Argument für den Physikalismus daher. Anders als Carnap, der dezidiert für die physikalische Sprache als grundlegende und universale Sprache argumentiert¹⁵, verlangt Neurath vom System des Wissens lediglich, dass es die Kriterien der Widerspruchsfreiheit und der Kompatibilität mit den als Prüfungsinstanzen akzeptierten Protokollsätzen erfüllt. Prinzipiell wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass ein esoterisches, metaphysisches oder religiöses Satzsystem die Oberhand gewinnt. Das klingt zunächst nach einer Preisgabe des Empirismus, und so ist es auch von Popper interpretiert worden.¹⁶ Gleichwohl scheint sich hier vielmehr Neuraths konsequente Ausführung des Empirismus zu zeigen: In einem *einheitlichen* System des Wissens gibt es keine rational beschreibbare Metaebene, von der aus die ↑Naturwissenschaften noch einmal gesondert epistemisch ausgezeichnet werden könnten. Die Wissenschaft muss für sich selber sorgen. Neurath geht einfach davon aus, dass das wissenschaftliche System die o. g. Kriterien am besten erfüllt und auch in Zukunft erfüllen wird – und wenn dem nicht so wäre, würde auch kein erkenntnistheoretisches Argument die Wissenschaft retten können.

2.3 Systemimmanente vorläufige Prüfbarkeit

Popper unterzog die Ansätze von Carnap und Neurath einer grundlegenden Kritik. War es für das «Verfahren-Carnap» entscheidend, dass die Protokollsprache keine indirekt gewonnenen Sätze ent-

hält, so verweist Popper auf den fundamentalen Umstand, dass es *direkt* gewonnene Sätze in der Wissenschaft gar nicht gibt: «[J]eder Satz hat den Charakter einer Theorie, einer Hypothese. Der Satz: ‹Hier steht ein Glas Wasser› kann durch keine Erlebnisse verifiziert werden, weil die auftretenden Universalien nicht bestimmten Erlebnissen zugeordnet werden können (die ‹unmittelbaren Erlebnisse› sind nur *einmal* ‹unmittelbar gegeben›, sie sind einmalig). Mit dem Wort ‹Glas› z. B. bezeichnen wir physikalische Körper von bestimmtem *gesetzmäßigem* Verhalten, und das gleiche gilt von dem Wort ‹Wasser›. Universalien sind nicht auf Klassen von Erlebnissen zurückführbar». ¹⁷ Für das Verfahren ‹Carnap› ist dieser Einwand tödlich, denn er bedeutet, dass es eine Protokollsprache in seinem Sinne (die ja bereits mit Universalien wie Funken und Ozon arbeitet) gar nicht geben kann. Da das Verfahren ‹Neurath› keine epistemisch ausgezeichnete Protokollsprache kennt, bleibt es von diesem Einwand unberührt. Nach Popper verfällt Neurath jedoch in den komplementären Fehler, das System der Wissenschaft zu liberal zu gestalten: Lediglich eine Konsistenzforderung aufzustellen, die durch Streichen und Hinzunehmen von Sätzen erfüllt werden kann, *ohne* zu spezifizieren, wann diese Vorgänge korrekt ausgeführt worden sind, liefert kein willkürfreies Verfahren zur Auszeichnung eines akzeptablen wissenschaftlichen Systems.

Popper verschiebt die Basisproblematik weg von subjektiven Protokollen hin zu der funktionalen Frage, wie die Prüfung wissenschaftlicher Sätze sinnvollerweise zu gestalten ist – was sollen B. leisten? Im Rahmen von Poppers ↑Falsifikationismus haben B. die Funktion, falsifizierbare Theorien zu identifizieren und als Bewährungsinstanz für falsifizierende Hypothesen zu dienen. Popper konzipiert sie daher als singuläre Es-gibt-Sätze, «die behaupten, dass sich in einem individuellen Raum-Zeit-Gebiet ein beobachtbarer Vorgang abspielt.» ¹⁸ Können aus einer Theorie (zusammen mit Randbedingungen) prinzipiell keine Sätze abgeleitet werden, die möglichen B. widersprechen, muss die Theorie als nicht-empirisch klassifiziert werden. Können solche Sätze abgeleitet werden, lassen sie sich mit möglichen B. vergleichen und es kommt entweder zu einer vorläufigen Bewährung der Theorie oder zu einer ↑Falsifikation, die eine Modifikation der Theorie erzwingt.

In dieser funktionalen Konzeption von B. spielt die Zurückführbarkeit von Sätzen auf irgendwie gearbete Protokolle keine Rolle mehr. Die Wissenschaft verändert sich, und mit ihr verändert sich die Basis. Die ‹scientific community› formuliert vor einem komplexen Hintergrund aus vorläufig akzeptierten,

neu vorgeschlagenen und bereits verworfenen Theorien, Hypothesen, Verfahren und ↑Problemen Festsetzungen darüber, was als vorläufiger Bestand von B., als vorläufiger Prüf- bzw. Stolperstein für wissenschaftliche Hypothesen gelten soll. B. sind mithin nicht extern und schon gar nicht endgültig vorgegeben, sondern systemimmanent bestimmt – sie resultieren aus dem Prozess der ↑Forschung, und mit seiner Entwicklung werden auch sie sich entwickeln. Was im 19. Jh. als B. zur Überprüfung der Newtonschen Mechanik gegolten haben mag, wird vielleicht im 20. Jh. nicht mehr als B. zur Überprüfung von Einsteins spezieller Relativitätstheorie gelten können. B. begründen also kein wissenschaftliches System, sondern liefern nur Gründe für seine vorläufige Akzeptanz. Neue wissenschaftliche Fragen und Ideen können die Formulierung neuer B. bedingen, die den alten widersprechen, und so kann es dazu kommen, dass wir die alten B. verwerfen und neue B. festsetzen. Die ‹Haltepunkte›, die die B. für die Suche nach akzeptablen wissenschaftlichen Hypothesen darstellen, sind demnach tatsächlich wie Eisenbahn-Haltepunkte zu verstehen – der Zug wird weiterfahren.

Die Idee der B. als systemimmanente, selbst wieder revidierbare Prüfungsinstanzen wissenschaftlicher Hypothesen und Theorien hat sich weitgehend durchgesetzt, obwohl Poppers Falsifikationismus selbst teils massiver Kritik unterzogen worden ist. B. können, insbes. wenn es um anspruchsvolle Theorien geht, nur von Individuen sinnvoll angewendet werden, die selbst über ein erhebliches theoretisches Vorwissen verfügen; etwa dann, wenn es um die Überprüfung von Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie geht. Hier kommen wir mit Carnapschen oder Neurathschen Protokollen nicht weit. Der wissenschaftstheoretische ↑Holismus, demzufolge ein Konflikt zwischen Theorie und Erfahrung kein einzelnes Element der Theorie eindeutig als fehlerhaft auszeichnen kann, stellt für Poppers Konzeption der B. keine Herausforderung dar – die B. sollen den Konflikt nur möglich machen, und das tun sie auch in diesem Falle.

Carnap, R., 1931, Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. In: Erkenntnis II. – Carnap, R., 1932/33, Über Protokollsätze. In: Erkenntnis III. – Mach, E., 1886, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Darmstadt 1985. – Neurath, O., 1932/33, Protokollsätze. In: Erkenntnis III. – Popper, K., ⁹1989 (1934), Logik der Forschung, Tübingen. – Schlick, M., 1934, Über das Fundament der Erkenntnis. In: Erkenntnis IV. – v. Mises, R., 1990 (1939), Kleines Lehrbuch des Positivismus, Fft./M. – Wittgenstein, L., 1921, Tractatus logico-philosophicus, Fft./M. 1984. – Wittgenstein, L., ⁶1989 (1953), Philosophische Untersuchungen, Fft./M.

¹ Mach 1886, Antimetaphysische Vorbemerkungen. – ² v. Misess 1990, 153 f. – ³ Wittgenstein 1921, 4.01, 4.21, 4.25, 4.26. – ⁴ Wittgenstein 1989, 309. – ⁵ Schlick 1934. – ⁶ Carnap 1931, 454. – ⁷ Ebd. – ⁸ Ebd., 438. – ⁹ Ebd., 437. – ¹⁰ Ebd., 437 f. – ¹¹ Neurath 1932/33, 207. – ¹² Ebd., 210 f. – ¹³ Ebd., 206. – ¹⁴ Carnap 1932/33, Abschn. 1 u. 2. – ¹⁵ Carnap 1931, Abschn. 4 u. 5. – ¹⁶ Popper 1989, 63. – ¹⁷ Ebd., 61. – ¹⁸ Ebd., 69.

Uwe Czaniera

Bedeutung – 1 *Zum Begriff.* ‚Bedeutung‘ (B.) ist ein Grundbegriff der ↑Sprachphilosophie, der zu meist für dasjenige steht, was sprachliche Ausdrücke oder andere ↑Zeichen zu verstehen geben bzw. dafür, was derjenige, der sprachliche Ausdrücke oder andere Zeichen verwendet, mit ihnen meint. Oft wird der Begriff der B. auch im engeren Sinne von Bezug (↑Referenz) gebraucht, d. h. für das, wofür sprachliche Ausdrücke oder andere Zeichen stehen. Die Spezialdisziplin zur Untersuchung der B. sprachlicher Ausdrücke heißt ↑*Semantik*. In der Philosophie, Psychologie und Sprachwissenschaft kursieren eine Fülle z. T. ganz unterschiedlicher Antworten auf die Frage, worin die B. sprachlicher Ausdrücke besteht. Vom Gebrauch des Bedeutungsbegriffs im Zusammenhang mit der Analyse sprachlicher Ausdrücke sind andere Verwendungen zu unterscheiden. In Sätzen wie ‚Dunkle Wolken bedeuten Regen‘ bezieht man sich zumeist auf Kausalrelationen. Für solche Kontexte hat sich der Begriff der *natürlichen* B. eingebürgert, während man die sprachliche B. auch als *nicht-natürliche* B. bezeichnet.¹ In der Alltagssprache und auch in den Wissenschaften wird der Ausdruck B. zudem im weiteren Sinne von ‚Wichtigkeit‘ oder ‚Sinn‘ verwendet: ‚Sie bedeutete ihm nichts mehr‘, ‚Das Leben hatte keine Bedeutung mehr‘. Die Vielzahl der Bedeutungen von B. zeigt sich u. a. daran, dass in andere Sprachen je nach Kontext ganz unterschiedlich übersetzt werden sollte: etwa in *meaning, reference, denotation, significance* (engl.); *signification, désignation* (franz.).

2 Zur Begriffsgeschichte

Obwohl die Auffassungen von der Relevanz der Diskussionen um den Begriff der B. (bzw. vergleichbarer Begriffe wie griech. ‚*semasia*‘ oder lat. ‚*significatio*‘) für die ältere Philosophie erheblich divergieren, wird man sagen können, dass sich bereits in der antiken Philosophie die Frage nach der B. sprachlicher Zeichen gestellt hat.

Als Modell für die Analyse des Verhältnisses zwischen sprachlichem Ausdruck und seiner B. fungiert in der Regel die Relation zwischen ↑Name und ↑Gegenstand. Schon Platons Diskussion der Richtigkeit der Namen im *Kratylos* kann als Versuch gelten, Ein-

sichten in das Verhältnis von Namen und Benanntem bzw. Gegenstand zu gewinnen.² Bei Aristoteles findet sich dann erstmals explizit der Gedanke, dass Wörter für Vorstellungen des Menschen stehen, die ihrerseits auf Dinge bezogen sind bzw. durch Dinge verursacht worden sind.³ In der Geschichte der Philosophie sind bis ins 20. Jh. oft entweder ↑Vorstellungen oder ↑Dinge als B. sprachlicher Ausdrücke angesehen worden.

Mit den Untersuchungen, welche die Stoiker logischen und sprachphilosophischen Fragen gewidmet haben, kam noch etwas hinzu: Von dem Bezeichnendem (dem sprachlichen Ausdruck) und dem realen Ding oder Objekt, auf welches sich ein Ausdruck bezog, unterschieden sie das Bezeichnete im Sinne der gemeinten und begriffenen Sache (das *Lekton*). Letzteres hatte man sich als ein Mittleres zwischen dem Ding, das eine Vorstellung in uns bewirkt, und der betreffenden Vorstellung als einem psychischen oder mentalen Gebilde zu denken. Die stoischen Überlegungen, von denen sich auch Augustinus leiten lässt, gelten mitunter als Vorwegnahme des später von G. Frege so genannten *Sinns* eines sprachlichen Ausdrucks.

Im Mittelalter ist es der ↑Universalienstreit, an dem sich die Relevanz der Frage nach der B. sprachlicher Ausdrücke erneut zeigt. Obwohl sich ↑Humanismus und ↑Renaissance wie das Mittelalter vielfach von aristotelischen Überzeugungen leiten lassen, so von der Vorstellung des bezeichnenden Charakters der ↑Sprache, werden mehr und mehr auch Gedanken artikuliert, welche die welterschließende Kraft und damit auch geschichtliche Aspekte der Sprache thematisieren.

In der Neuzeit schließlich sind es vorrangig erkenntnistheoretische Problemstellungen, welche den Rahmen für die Frage nach der B. sprachlicher Ausdrücke abgeben. Die B. von Ausdrücken wird dabei oft mit ↑Ideen im ↑Geist von Sprachbenutzern identifiziert, so z. B. bei J. Locke: «Die Wörter vertreten also ihrer ursprünglichen oder unmittelbaren Bedeutung nach nur *die Ideen im Geiste dessen, der sie benutzt.*»⁴ Terminologisch festere Konturen im Sinne der neueren Diskussionen gewinnt der Begriff der B. jedoch erst im 19. Jh. Neben Arbeiten von J. St. Mill, F. Brentano und E. Husserl hat insbes. das Werk G. Freges zu diesem Umstand beigetragen.

3 Sprache und Bedeutung

Freges Unterscheidung zwischen der B. und dem Sinn sprachlicher Ausdrücke wurde maßgeblich für die neueren Untersuchungen zum Begriff der B., die sich zu einem zentralen Diskussionsfeld in der ↑analytischen Philosophie entwickelt haben.

Unter der B. eines Namens versteht Frege den Gegenstand, auf den sich der betreffende Name bezieht. Die B. eines Satzes ist ihm zufolge ein Wahrheitswert. Als Sinn eines Namens fasst Frege die ‹Art des Gegebenseins› des von diesem Namen bezeichneten Gegenstands auf, als Sinn eines Satzes den durch den Satz ausgedrückten Gedanken. Sinn und B. kommt Frege zufolge auch Funktions- und Relationsausdrücken zu. Im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung diskutiert Frege als Beispiel die Ausdrücke ‹Morgenstern› und ‹Abendstern›: Beide haben die gleiche B., sie beziehen sich auf den Planeten Venus, haben aber einen unterschiedlichen Sinn. Freges terminologische Maßnahme ist wegen ihrer Künstlichkeit nicht unwidersprochen geblieben, zumal sein Begriff des Sinns gerade dem gewöhnlichen Verständnis des Ausdrucks ‹B.› entspricht, während er den Bedeutungsbegriff im engeren Sinne von ‹Bezug› (Referenz) gebraucht.

Folgenreich war Freges Analyse der B. von Sätzen als Wahrheitswerten. Sie hat viele Autoren dazu geführt – so z. B. Vertreter des ↑logischen Empirismus –, die Frage nach der B. von Sätzen von vornherein mit der Frage nach deren ↑Wahrheit zu verbinden und zunächst eine Fokussierung der philosophischen Semantik auf Aussagesätze nach sich gezogen. Dass Frege die B. von Sätzen als deren Wahrheitswert auffasst, hat zunächst darstellungstechnische Gründe, verweist aber wohl auch auf die erkenntnistheoretische Einbettung seiner Überlegungen. Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten ist ja gerade die Wahrheit von Sätzen wichtig, so dass sich die Verbindung von B. und Wahrheit auch in der Perspektive einer alltagssprachlichen Verwendung von B. als ‹Wichtigkeit› verstehen lässt. Die englische Übersetzung von Freges Begriff der B. als ‹reference› oder ‹denotation› wurde aus diesem Grund kritisiert und stattdessen der Begriff ‹significance›, der auch den Sinn von ‹importance› hat, vorgeschlagen.⁵

Freges Analysen sind v. a. von B. Russell und L. Wittgenstein aufgegriffen und modifiziert worden. Auch Wittgenstein vertritt im *Tractatus* die These, dass die B. eines Namens der Gegenstand ist, für den der Name steht, auch er versteht den Sinn eines Satzes als den von diesem Satz dargestellten Sachverhalt. Anders als Frege spricht Wittgenstein allerdings nicht explizit von der B. von Sätzen oder dem Sinn von Namen. Überdies vertritt er nicht einfach eine schlichte ↑Abbildtheorie der B., sondern lotet in ‹transzendentaler› Perspektive die Möglichkeiten und Grenzen solcher Theorien aus.

Die Philosophen des Wiener Kreises konzipierten im Anschluss an Wittgenstein Grundzüge zu einer verifikationistischen Theorie der B.: *Der Sinn eines*

Satzes ist die Methode seiner Verifikation. Carnap hat später im Anschluss an Frege zwischen der B. als ↑*Extension* und der B. als *Intension* sprachlicher Ausdrücke unterschieden und den Weg für die im einzelnen unterschiedlichen Konzeptionen einer intensionalen Semantik, einer modelltheoretischen Semantik und einer Semantik möglicher Welten (S. Kripke, D. Lewis, R. Montague) geebnet.

Neue Impulse erhielt die Diskussion um den Begriff der B. durch Wittgensteins spätere Philosophie und die dort (explizit) geübte Kritik am ‹Name-Gegenstand-Modell›. Statt weiterhin abstrakt nach der B. sprachlicher Ausdrücke zu fragen und nach den Gegenständen zu suchen, die von diesen Ausdrücken vertreten werden, wendet sich Wittgenstein einer Untersuchung des Sprachgebrauchs zu und versucht deutlich zu machen, welche Rolle dieser für unser Verständnis der B. sprachlicher Ausdrücke spielt: ‹Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‹B.› – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die B. eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.›⁶ Diese Bemerkung hat dazu geführt, Wittgenstein die Formulierung einer Gebrauchstheorie der B. zuzuschreiben, derzufolge sich die B. eines Wortes durch den Hinweis auf dessen Gebrauch angeben lässt. Eine Gebrauchstheorie im anspruchsvollen Sinne müsste Gebrauchsregeln für alle Ausdrücke einer Sprache angeben, ohne in diesem Zusammenhang auf semantische Begriffe wie Referenz, Wahrheit oder ↑Repräsentation zurückzugreifen. Wittgenstein hat eine derartige Theorie niemals formuliert und es gehörte auch nicht zu seinen philosophischen Zielen, für eine Gebrauchstheorie zu plädieren. Man muss die zitierte Überlegung Wittgensteins in erster Linie im Sinne einer Kritik klassischer Theorien der B., insbes. an den verifikationistischen Theorien empiristischer Herkunft verstehen. Neben den Hinweisen auf den Sprachgebrauch findet sich bei Wittgenstein auch eine Diskussion der Frage, ob Gegenstände uns überhaupt unabhängig von der Sprache gegeben sind, oder ob wir sie nicht vielmehr auf der Grundlage unserer sprachlichen Unterscheidungshandlungen allererst als sprachlich identifizierbare konstituieren.

Neben den Überlegungen Wittgensteins haben die Arbeiten von Vertretern der ↑Sprechakttheorie (J. L. Austin, J. R. Searle) und des Intentionalismus (P. Grice, J. Bennett, St. Schiffer) dazu beigetragen, die Frage nach der B. sprachlicher Ausdrücke im Zusammenhang mit handlungstheoretischen Fragestellungen zu diskutieren. Austin erstellt eine umfangreiche Taxonomie verschiedener Sprechakte und kritisiert die Fixierung auf Aussagen in der älteren Dis-

kussion um B. als ‚deskriptivistischen Fehlschluss‘.⁷ Die Analyse der B. sprachlicher Äußerungen muss auch die \uparrow *Handlungen* mitberücksichtigen, die wir mit solchen Äußerungen tätigen. Im *Intentionalismus* wird die B. von Ausdrücken auf *Sprecherabsichten* zurückgeführt. Die B. einer Äußerung ist dasjenige, was ein Sprecher mit ihr meint bzw. zu verstehen geben will.

Eine kritische Debatte um den Bedeutungsbegriff wurde von W. V. O. Quine initiiert. Quine möchte auf diesen Begriff verzichten. Es gibt ihm zufolge kein Kriterium der Identität für die B. sprachlicher Ausdrücke. Im Rahmen seiner *naturalistischen* Philosophie (\uparrow Naturalismus) ersetzt Quine den Begriff der B. durch das Konzept der Reizbedeutung. Die Reizbedeutung eines Ausdrucks wird definiert als die Klasse der Reizungen, die Sprecher zum Gebrauch eines Ausdrucks veranlassen bzw. sie diesem Gebrauch zustimmen lassen. Benutzen Sprecher den Ausdruck ‚Gavagai‘, wenn sie ein Kaninchen sehen, wäre dies zumindest ein Indiz dafür, deren Ausdruck ‚Gavagai‘ im Sinne unseres Ausdrucks ‚Kaninchen‘ zu verstehen. Will man etwas über die B. sprachlicher Äußerungen erfahren, bleibt einem nur die Beobachtung der *Verhaltens* der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft. Wegen dieser Auffassung gilt Quines Theorie auch als *behaviouristisch*. Sie unterscheidet sich allerdings insbes. durch ihre Skepsis von anderen behavioristischen Theoriemodellen sprachlicher B. z. B. bei C. W. Morris, C. Osgood und B. F. Skinner. Selbst genaue Beobachtung des Sprachverhaltens erlaubt Quine zufolge keine definitive Bestimmung der B. von Ausdrücken. In diesem Zusammenhang formuliert Quine seine These von der *Unbestimmtheit der \uparrow Übersetzung*.

4 Bedeutungstheorien

Gemäß einem oft auf Grice zurückgeführten Schema hat eine B.theorie für eine Sprache die folgenden Stufen zu durchlaufen⁸: sie muss Aussagen über das Verhalten der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft formulieren; sie hat eine psychologische Theorie über die propositionalen \uparrow Einstellungen der Mitglieder dieser Gruppe zu erstellen; sie muss subjektiven Äußerungsbedeutungen Rechnung tragen, sie hat konventionale Äußerungsbedeutungen zu erfassen und muss schließlich eine rekursive Semantik der betreffenden Sprache entwickeln. In der neueren Diskussion stellt sich v. a. angesichts der zuletzt genannten Stufe die Frage, welche Form eine B.theorie für natürliche Sprachen annehmen muss. Daneben finden sich speziellere Überlegungen zum Problem der B. im Sinne von Referenz sowie Tendenzen zu einer Naturalisierung der Semantik.

Überlegungen zur Form einer Bedeutungstheorie finden sich bei D. Davidson und M. Dummett. Beide verbinden den Begriff der B. mit den Begriffen der Wahrheit bzw. Verifikation. Zentral im Rahmen der Bedeutungstheorien von Davidson und Dummett sind *Kontext-* und *Kompositionalitätsprinzip*. Ersteres geht auf Frege zurück und besagt, dass Wörter nur innerhalb von Sätzen B. haben und ihnen unabhängig davon keine eigenständige B. zukommt. Letzteres lautet, dass sich die B. komplexer Ausdrücke aus den B. der einfachen Ausdrücke und den Regeln, nach denen einfache Ausdrücke zu komplexen zusammengesetzt werden, ergibt. Eine B.theorie für natürliche Sprachen muss also ‚rekursiv‘ (Davidson) bzw. ‚systematisch‘ (Dummett) sein und zeigen, wie es möglich ist, auf der Grundlage einer endlichen Menge von Ausdrücken und Regeln unendlich viele Sätze bzw. Äußerungen zu konstruieren oder zu verstehen. Ein Argument für die Verwendung dieser Prinzipien ergibt sich für beide Autoren aus der Tatsache des Spracherwerbs und dem Umstand, dass wir in der Lage sind, auch Sätze zu gebrauchen und zu verstehen, die wir zuvor noch nie gehört haben. Davidsons Vorschläge zur Form der Bedeutungstheorie knüpfen an die Wahrheitstheorie Tarskis und die Arbeiten Quines an. Er benutzt sog. ‚W-Theoreme‘ der Form ‚ s ist W dann und nur dann, wenn p ‘ und versteht die Angabe von Wahrheitsbedingungen auf der rechten Seite eines solchen Theorems als B.angabe des Satzes auf der linken Seite. W-Theoreme wie ‚Der Satz ‚Der Schnee ist weiß‘ ist wahr, dann und nur dann, wenn der Schnee weiß ist‘ versteht Davidson als \uparrow Hypothesen, die sich empirisch testen lassen müssen. In diesem Kontext entwickelt er eine Theorie radikaler \uparrow Interpretation.

Der Anspruch von Dummetts Vorschlägen ist dem eigenen Selbstverständnis nach weiterreichend. Er hat Davidsons Programm als eine bloße ‚Übersetzungstheorie‘ bzw. *bescheidene* Theorie der B. kritisiert, die nur demjenigen etwas über die B. von Ausdrücken sagt, der diese bereits versteht.⁹ Eine *gediegene* Theorie der B. müsse rekonstruieren können, worin das Wissen eines Sprechers besteht, der Äußerungen versteht. Von einem solchen \uparrow Wissen lasse sich allerdings nur dort sinnvoll reden, wo es sich im Sprachgebrauch manifestiere. Dummett formuliert eine Manifestationsforderung, die weitreichende Konsequenzen für den von ihm verwendeten Wahrheitsbegriff nach sich zieht. Da wir von vielen Sätzen gar nicht wissen können, ob sie wahr oder falsch sind, diese aber trotzdem verstehen, löst Dummett das \uparrow Verstehen von Sätzen von deren Wahrheitsbedingungen los und verwendet stattdessen die

Begriffe ›Verifikation‹ und ›Rechtfertigung‹. Seine Grundskizze zu einer B.theorie entwirft er im Anschluss an Frege; er nennt vier Komponenten: (i) eine Theorie der Referenz, (ii) eine Theorie des Sinns, (iii) eine Theorie der Kraft und (iv) eine Theorie des Tons bzw. der Färbung.¹⁰ Ob sich allgemeine Theorien für natürliche Sprachen formulieren lassen, ist fraglich, da das Verstehen der B. von Äußerungen vielfach an Voraussetzungen gebunden ist, die von derartigen Theorien in der Regel nicht eingeholt werden und im Rahmen allgemeinerer hermeneutischer Untersuchungen (↑Hermeneutik) diskutiert werden müssten.

Die mit dem Bedeutungsbegriff verbundenen Schwierigkeiten haben verschiedene Theoretiker dazu geführt, sich auf die Diskussion der Frage nach der Referenz bestimmter Ausdrücke, v. a. von Namen, zu beschränken und die B.frage nur mit Blick auf bestimmte Ausdrucksklassen zu stellen. H. Putnam, Kripke u. a. haben sog. ›kausale‹ Referenztheorien entwickelt, die im Kern darauf hinauslaufen, deutlich zu machen, wie der Bezug sprachlicher Ausdrücke durch externe Faktoren – unsere Umwelt oder die Sprachgemeinschaft – festgelegt wird. Derartige gelegentlich als ›externalistisch‹ bezeichnete Theorien der B. wurden um internalistische Aspekte ergänzt. So hat R. Stalnaker eine zweidimensionale Perspektive für die Semantik entfaltet, im Rahmen derer externe wie auch interne Faktoren bei der Bestimmung von B. berücksichtigt werden. Nicht nur Elemente aus der natürlichen und sozialen Umwelt sind zu berücksichtigen, sondern auch Faktoren, die untrennbar mit den Sprechern verbunden sind, wie beispielsweise deren ↑Überzeugungen. Neuere naturalistische Theorien versuchen, einer Antwort auf Fragen nach der B. sprachlicher Ausdrücke oder auch mentaler Repräsentationen im Rahmen des naturwissenschaftlichen Weltbildes zuzuarbeiten. In diesen Diskussionen steht zwar nicht immer der Begriff der B. im Vordergrund, statt dessen ist von ›Gehalt‹ oder ›Repräsentation‹ die Rede; diese Ausdrücke lassen sich allerdings als naturalistische Nachfolger des B.begriffs auffassen, wobei die Ausdrücke ›Gehalt‹ bzw. ›Inhalt‹ bereits vor Frege und auch noch bei Husserl eine wichtige Rolle gespielt hatten. So hat z. B. J. Fodor eine kausale Theorie des Gehalts mentaler Zustände vorgelegt, der zufolge sich diese Zustände auf dasjenige beziehen, wodurch sie verursacht werden. Alternative Ansätze, die aber ebenfalls in einem naturalistischen Rahmen verbleiben wie beispielsweise der Ansatz von D. Papineau oder die von R. G. Millikan skizzierte Biosemantik, knüpfen an die ↑Evolutionstheorie an, um das Problem der B. auf der Grundlage von biologischen

Zwecken der Symbolproduktion (↑Symbol) zu diskutieren.

An der Schnittstelle von Sprachphilosophie und ↑Philosophie des Geistes hat R. B. Brandom strikt naturalistische Theorien kritisiert und eine inferentialistische Rekonstruktion sprachlicher B. bzw. geistigen Gehalts vorgeschlagen, die bei der Normativität sprachlicher Gehalte ansetzt. So hat er der neueren Diskussion eine Wendung verliehen, die sich wieder stärker auf ihre Wurzeln bei Frege und Wittgenstein besinnt. Die B. sprachlicher Ausdrücke oder geistiger Gehalte ergibt sich dieser Theorie zufolge aus den Ableitungszusammenhängen, in denen Ausdrücke, Äußerungen und Gedanken mit jeweils anderen Ausdrücken, Äußerungen und Gedanken stehen. So impliziert z. B. die Feststellung, dass ein bestimmter Gegenstand blau ist, die Feststellung, dass er farbig ist, und sie schließt aus, dass er rot ist. Die kontroversen Diskussionen der Gegenwartsphilosophie zeugen davon, dass die Frage nach der B. von ›B.‹ immer noch von Bedeutung ist.

Austin, J. L., 1975, Zur Theorie der Sprechakte, München. – Bennett, J., 1976, Linguistic Behaviour, Cambridge. – Blume, T./C. Demmerling, 1998, Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie, Paderborn. – Brandom, R. B., 1994, Making it Explicit, Harvard. – Carnap, R., 1972, Bedeutung und Notwendigkeit, Wien/NY. – Davidson, D., 1986, Wahrheit und Interpretation, Fft./M. – Devitt, M./K. Sterelny, 1987, Language & Reality, Oxford. – Dummett, M., 1991, The Logical Basis of Metaphysics, Cambridge. – Dummett, M., 1993, The Seas of Language, Oxford. – Frege, G., 1986, Über Sinn und Bedeutung. In: Ders., Funktion, Begriff, Bedeutung, Göttingen. – Grice, P., 1989, Studies in the Way of Words, Cambridge. – Haller, R., 1962, Untersuchungen zu Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie. In: Arch. f. Begriffsgeschichte, 7. – Kripke, S. A., 1982, Name und Notwendigkeit, Fft./M. – Locke, J., 1981, Versuch über den menschlichen Verstand II, Hamburg. – Millikan, R. G., 1984, Language, Thought and Other Biological Categories, Cambridge. – Millikan, R. G., 2008, Die Vielfalt von Bedeutung, Fft./M. – Newen, A., 1996, Kontext, Referenz und Bedeutung, Paderborn. – Papineau, D., 1993, Philosophical Naturalism, Cambridge. – Putnam, H., 1975, The Meaning of ›Meaning‹. In: Ders., Mind, Language and Reality, Cambridge. – Quine, W. V. O., 1960, Word and Object, Cambridge. – Searle, J. R., 1983, Sprechakte, Fft./M. – Röska-Hardy, L., 1988, Die ›Bedeutung‹ in natürlichen Sprachen, Fft./M. – Stalnaker, R. C., 1987, Semantics for Belief. In: Philosophical Topics 1. – Stalnaker, R. C., 1989, On What's in the Head. In: Philosophical Perspectives 3. – Tugendhat, E., 1992, Philosophische Aufsätze, Fft./M. – Wittgenstein, L., 1953, Philosophical Investigations, Oxford. – Wittgenstein, L., 1984, Tractatus logico-philosophicus, Fft./M.

¹ Vgl. Grice 1989, 213 ff. – ² Vgl. Krat., 383aff. – ³ Vgl. De int. 1, 16 a3 f. – ⁴ Locke 1981, 5. – ⁵ Tugendhat 1992, 231. – ⁶ Wittgenstein 1953, § 43. – ⁷ Austin 1975, 27, 117. – ⁸ Vgl. Newen 1996, 15 ff. – ⁹ Dummett 1993, 101 ff. – ¹⁰ Dummett 1991, 148 ff.

Bedingung – 1 *Zum Begriff.* Bedingung (B.) ist etwas, von dem ein anderes abhängt oder das ein anderes möglich macht. Oft wird B. auch im Sinne von ‚Voraussetzung‘ verwendet; in der juristischen Terminologie bezeichnet ‚B.‘ einen Vorbehalt, eine Einschränkung.¹

Als B.en werden in der \uparrow Logik die Wenn-Komponenten in konditionalen Sätzen und mitunter auch die wahren Annahmen einer Folgerungsbeziehung (\uparrow Folgerung) bezeichnet. Die in den konditionalen Sätzen ausgedrückten faktischen oder begrifflichen Abhängigkeiten zwischen B.en und Bedingten werden dabei in der Regel durch den Funktor der materialen \uparrow Implikation (\rightarrow) wiedergegeben, wodurch wahrheitsfunktionale Satzverknüpfungen entstehen. Dem Wenn-dann-Satz «Wenn es regnet, wird die Strasse nass» entspricht formal dann die Aussagenverbindung $p \rightarrow q$ und dem Satz «Wenn jemand 16 Jahre alt ist, dann ist er jung» der generalisierte Allsatz: $\Lambda x (Ax \rightarrow Bx)$. Beide beschreiben objektsprachliche Abhängigkeitsbeziehungen. Im Unterschied dazu ist die durch eine Folgerungsbeziehung entstandene Wenn-dann-Verknüpfung, da sie über wahre Sätze spricht, von metasprachlicher Art. Der Folgerungsbeziehung entspricht aus wahrheitsfunktionaler Sicht eine allgemeingültige Implikation. Bei der Verwendung des B.begriffs ist es üblich, zwischen hinreichenden und notwendigen B.en zu unterscheiden. Von einer hinreichenden B. spricht man, wenn in jedem Fall, in dem die B. vorliegt, auch das Bedingte wahr ist. So ist der Umstand, dass jemand 16 Jahre alt ist, hinreichend, um ‚jung‘ genannt zu werden. Im Folgerungskontext ist die Konjunktion aus p und q ($p \wedge q$) eine hinreichende B., um auf q zu schließen, denn immer, wenn ($p \wedge q$) wahr ist, ist auch q wahr. ‚Notwendig‘ nennt man eine B., wenn die Falschheit des B.satzes auch zur Falschheit des Folgesatzes führt. So ist es notwendig, dass eine Zahl durch 3 teilbar sein muss, wenn sie durch 6 teilbar ist. Diese B. ist aber nicht hinreichend, denn nicht jede durch 3 teilbare Zahl ist auch durch 6 teilbar. Hinreichende und notwendige B.en lassen sich konjunktiv zu einem noch strengeren B.-begriff verbinden. Aus der ursprünglichen ‚Wenn-dann-Aussage‘ wird dabei eine ‚Genau-dann-wenn-Aussage‘, deren Satzkomponenten durch den extensionalen Funktor Äquivalenz (\leftrightarrow) miteinander verbunden sind. (Auch Sätze, die aus logischen Gründen miteinander äquivalent sind, erfüllen diesen B.begriff (z. B. $(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p)$ oder $(\neg p \vee q) \leftrightarrow (p \rightarrow q)$). Mit der materialen Implikation lassen sich naturgesetzliche B.zusammenhänge nicht adäquat erfassen. Für diese Fälle benutzt man häufig die strikte Implikation (\subseteq). A impliziert B strikt,

wenn A B notwendiger Weise impliziert. Formal: $A \subseteq B = \text{df. } \Box (A \rightarrow B)$. Aus der Sicht der Semantik möglicher \uparrow Welten ist $A \subseteq B$ wahr, wenn unter den möglichen Welten, in denen A wahr ist, B in derjenigen Welt wahr ist, die sich von der wirklichen Welt am wenigsten unterscheidet.² Probleme treten auch beim extensionalen Verständnis irrealer Konditionalsätze auf, die wegen der Falschheit der Wenn-Komponente stets wahr sein müssten. Dies würde auch für das folgende Satzpaar gelten: a) «Wenn dieser Gegenstand aus Kupfer wäre (was er tatsächlich nicht ist), würde er den Strom leiten.» b) «Wenn dieser Gegenstand aus Kupfer wäre, würde er den Strom nicht leiten.» Nach unserem intuitiven Verständnis lässt sich der a-Satz durch die Geltung des naturgesetzlichen Zusammenhangs, dass alles Kupfer stromleitend ist, abstützen, während der b-Satz dadurch falsifiziert wird (\uparrow Falsifikation). Deshalb lassen sich auch diese Konditionalsätze zutreffender in der intensionalen Logik analysieren.³

Die hier erwähnten B.begriffe werden in gleicher Weise auch in der Philosophie gebraucht. Darüber hinaus gibt es systemspezifische Bedeutungsvarianten. So wird etwa bei I. Kant die Frage gestellt, welches die B. für die Möglichkeit der \uparrow Erkenntnis, der \uparrow Erfahrung und der \uparrow Wissenschaft sind. Nach Kant bedarf es hierzu der apriorischen Geltung von Raum und Zeit, der Kategorien und der reinen Verstandesbegriffe.⁴ Systemspezifisch aufzufassen ist auch die ‚*conditio humana*‘ womit der \uparrow Existentialismus und die philosophische \uparrow Anthropologie jene Eigenschaften, Fähigkeiten, Potenzen meinen, durch die sich der \uparrow Mensch von anderen Lebewesen unterscheidet.⁵

2 Zur Problemgeschichte

2.1 Traditionelle formale Logik

B.aussagen werden unter der Bezeichnung ‚hypothetische \uparrow Urteile‘ bereits in der traditionellen Logik diskutiert. Gemeint waren damit Aussagen, in denen das Zusprechen des Prädikats zum Subjekt vom Vorhandensein einer oder mehrerer B.en abhängig gemacht wird. Dabei wurden B.en in der Regel mit \uparrow Gründen identifiziert, die im Bedingten ihre jeweiligen Folgen haben. Gefordert wurde dabei, dass mit dem Grund auch die Folge als «notwendig»⁶ oder zumindest als «denknotwendig»⁷ gesetzt wird oder dass mit dem Urteil zugleich «eine angemessene Form zur Einkleidung einer Schlussfolgerung»⁸ geliefert wird. Davon unterschieden (als zweite Bedeutungsvariante des B.verhältnisses) wird die \uparrow Ursache-Wirkungs-Beziehung als ein empirisches Abhängigkeitsverhältnis. Letzteres wurde insbes. durch J. St. Mill ausführlicher untersucht. Da-

bei wird der Begriff der Ursache auf den B.begriff zurückgeführt. «Wissenschaftlich gesprochen, besteht die Ursache aus der ganzen Summe der positiven wie negativen B.en aus dem Ganzen von Ereignissen jeder Art, denen die Wirkung unveränderlich folgt, wenn sie realisiert werden.»⁹ Zurückgewiesen wird dabei die Identifizierung der Ursache mit einer einzigen (aus pragmatischen Gründen ausgewählten) B.¹⁰

2.2 Bolzano und Frege

Für B. Bolzano ist die Grund-Folge-Beziehung eine objektive metasprachliche Beziehung. Sie besteht zwischen wahren Sätzen, die im Verhältnis der Abfolge zueinander stehen.¹¹ Die Ursache-Wirkungs-Beziehung ist auch bei ihm nur auf «wirkliche Gegenstände» anwendbar; dennoch verknüpft er sie begrifflich mit der Grund-Folge-Beziehung. «Denn X ist Ursache von Y heißt eigentlich: Die Wahrheit, dass X sei, verhält sich zur Wahrheit, dass Y sei, wie sich der Grund zur Folge verhält.»¹² Der B.begriff wird hier eingeordnet. Nach Bolzano handelt es sich bei B.en um Ursachenkomponenten, deren Existenzbehauptungen aus denen der Folgesätze herzuleiten sind.¹³ Freges Verdienst bei der Analyse der hypothetischen Urteile liegt v. a. darin, dass er sie in das System der klassischen Logik einordnet und damit ihre Beschränkung auf die Subjekt-Prädikat-Struktur und das syllogistische Schließen (↑Syllogismus) aufhebt.¹⁴ Er interpretiert sie als allgeneralisierte Subjunktionen mit ein- oder mehrstelligen Prädikatenargumenten (wie z. B. $\forall x \wedge y (Axy \rightarrow Bxy)$) und unterscheidet sie von den quantorenfreien aussagen- und prädikatenlogisch strukturierten materialen Implikationssätzen sowie von der Folgerungsbeziehung, die alle als mögliche Interpretationen eines umgangssprachlichen «Wenn-dann-Satzes» (und damit eines B.verhältnisses) in Frage kommen.

3 Problemfelder

3.1 Bedingung und Kausalität

G. H. von Wright und J. L. Mackie präzisieren im Anschluss an Mill den Begriff der Ursache durch einen genauer gefassten B.begriff. Aus handlungstheoretischer Sicht (↑Handlung) wird «Ursache» dabei wie folgt definiert: «p ist eine Ursache relativ auf q und q ist eine Wirkung relativ auf p dann und nur dann, wenn wir dadurch, dass wir p tun, q herbeiführen könnten, oder dadurch, dass wir p unterdrücken, q beseitigen oder am Zustandekommen hindern könnten.»¹⁵ Dass p, wie im 1. Fall, hinreichend für q ist, bedeutet hier, dass q eine «notwendige Folge» von p ist. Ist p eine notwendige B. für q (wie im 2. Fall), so ist $\neg q$ eine notwendige Folge von

$\neg p$. Von Wrights B.begriffe erhalten damit eine vorrangig intensionale Ausrichtung. Er nutzt sie zum Aufbau eines Modells von historischen Handlungsalternativen, die sich aus einer bestimmten Ausgangssituation ergeben.¹⁶ J. L. Mackie hält Mills Vorschlag, die Gesamtheit der B.en mit der Ursache zu identifizieren, für nicht treffsicher genug. Er versucht den B.komplex genauer zu differenzieren und jene B.en auszusondern, die als Ursachen in Frage kommen. Für den Fall der Ereigniskausalität (↑Kausalität) und bei Vorliegen eines einzigen hinreichenden B.komplexes kommt er zu dem Ergebnis, dass die Ursache für das Eintreten eines Ereignisses bestimmt ist, wenn man dessen Inus-B. angeben kann. Gemeint ist damit der nicht hinreichende aber notwendige Teil einer komplexen B. «M» die selbst als ganze nicht notwendig, aber hinreichend für die Wirkung ist.¹⁷ Mackies Begriffsbildungen haben sich insbes. in der strafrechtlichen B.- und Kausalanalyse als nützlich erwiesen.¹⁸

3.2 «Bedingung» in der Wissenschaftstheorie und Methodologie

Eine wichtige Rolle spielen B.en beim wissenschaftlichen Experimentieren (↑Experiment). Hierbei werden B.en planvoll hergestellt, verändert und kontrolliert, um Zusammenhänge zwischen voneinander abhängigen Größen möglichst störungsfrei zu erfassen. Dabei gefundene funktionale Abhängigkeiten sind nur dann gültig, wenn die ursprünglich angenommene B.konstellation tatsächlich vorliegt. (So gilt das Boyle-Mariottesche Gesetz, nach dem Druck und Volumen eines Gases sich umgekehrt proportional zueinander verhalten nur unter der B., dass die Temperatur des Gases konstant bleibt.)

Auch im Hempel-Oppenheim'schen Erklärungsmodell ist von «B.» die Rede. Zum Explananteil dieses Modells gehören die Antezedens- oder Anfangs-B.en. Mit ihrer Hilfe werden in Form singulärer Sätze die spezifischen Umstände beschrieben, unter denen das zu erklärende Ereignis stattfindet. Da sie ergänzend zu den Gesetzesaussagen zur ↑Erklärung herangezogen werden, sollten sie nicht selbst erklärungsbedürftig sein. Mit der auch zum Modell gehörenden Adäquatheits-B. wird demgegenüber festgelegt, wann ein Erklärungsargument formal, semantisch und methodologisch korrekt ist.¹⁹

Eine nicht unwesentliche Rolle spielt der B.begriff innerhalb der Definitionslehre. Hier gibt es unter den partiellen ↑Definitionen die umfangreiche Untergruppe der bedingten Definitionen.²⁰ Solche Definitionen erschöpfen nicht den vollen Umfang des zu definierenden Begriffs. Sie bestimmen ihn nur für solche Fälle, für die geprüft ist, ob die zur Defi-

nition gehörende B. tatsächlich erfüllt ist. Als B.en kommen sowohl empirisch realisierbare als auch ideale Kriterien in Frage. Ein elementares Beispiel für eine bedingte Definition liefert die Bestimmung des Divisionsbegriffs mit Hilfe des Multiplikationsbegriffs im Bereich der reellen Zahlen. Der Ausdruck ($x : y = z$) ist nur dann durch den Ausdruck ($y \cdot z = x$) definitorisch ersetzbar, wenn $y \neq 0$, d. h. wenn die Definition durch Null verboten ist. Bei bedingten Definitionen in den empirischen Wissenschaften können B.en auch in Gestalt von Testsituationen (T) und von sich hieraus ergebenden Reaktionen (R) auftreten. Das jeweilige Prädikat (P) wird einem Gegenstand x dann zugesprochen, wenn er im Ergebnis des Tests die Reaktion (R) als Definitionskriterium zeigt. Formal: $\wedge x(Tx \rightarrow (Px \leftrightarrow Rx))$. Das Prädikat (P) ist damit nur für jene x definiert, die dem Test ausgesetzt werden, wobei als weitere B. hinzukommt, dass der Test störungsfrei abgelaufen ist.

4 Ausblick

Es zeigte sich, dass der B.begriff. äußerst vielschichtig ist und dass er die unterschiedlichsten Anwendungsfelder hat. Deshalb ist eine ständige begriffliche Analyse erforderlich. Es ist zu erwarten, dass durch neuere Forschungen auf den Gebieten der konditionalen und der kausalen Logik sich auch die intensionalen Aspekte des B.begriffs noch präziser bestimmen lassen.

Binns, M., 2001, Inus-Bedingung und strafrechtlicher Kausalbegriff, Baden-Baden. – Bolzano, B., 1929, Wissenschaftslehre, Bd. 2, Leipzig. – Brockhaus in 15 Bde., 2002, Leipzig/Mannheim. – Copi, I. M., 1998, Einf. in die Logik, München. – Erdmann, B., 1923, Logik. Logische Elementarlehre, Berlin/Leipzig. – Frege, G., 1906, Einleitung in die Logik. In: Ders., 1973, Schr. z. Logik, Berlin. – Hempel, C. G., 1977, Aspekte wiss. Erklärung, Berlin/NY. – Kant, I., 1960, Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, Leipzig. – Mill, J. St., 1877, System der deduktiven und induktiven Logik, 1. Tl., Braunschweig. – Pawlowski, T., 1980, Begriffsbildung und Definition. Berlin/NY. – Plessner, H., 1976, Die Frage nach der *Conditio humana*, Baden-Baden. – Sigwart, C., 1904, Logik, Bd. 1, Tübingen. – Stegmüller, W., 1983, Erklärung – Begründung – Kausalität, Stud.Ausg. Tl. D, Berlin, Heidelberg/NY. – von Wright, G. H., 1974, Erklären und Verstehen, Fft/M. – Wundt, W., 1906, Logik, Bd. 1, Stuttgart.

¹ Vgl. Brockhaus 2002, Bd. 2, 22. – ² Vgl. Copi 1998, 325. – ³ Ebd., 328. – ⁴ Vgl. Kant, Prolegomeni. – ⁵ Vgl. Plessner 1976, 32. – ⁶ Vgl. Sigwart 1904, 298. – ⁷ Vgl. Erdmann 1923, 523 f. – ⁸ Vgl. Wundt 1906, 334 f. – ⁹ Vgl. Mill 1877, 413. – ¹⁰ Ebd., 415. – ¹¹ Vgl. Bolzano 1929, 353. – ¹² Ebd., 208. – ¹³ Ebd., 388. – ¹⁴ Vgl. Frege 1906, 76 ff. – ¹⁵ Vgl. von Wright 1974, 72. – ¹⁶ Ebd., 55 f. – ¹⁷ Vgl. Stegmüller 1983, 593. – ¹⁸ Vgl. Binns 1991. – ¹⁹ Vgl. Hempel 1977. – ²⁰ Vgl. Pawlowski 1980, 125 ff.

Bedürfnis – 1 *Zum Begriff.* Sowohl in alltags-sprachlicher als auch in wissenschaftlicher Verwendung wird der Begriff ‚Bedürfnis‘ (B.) wenig trennscharf gebraucht. Er bezeichnet (i) einen (Mangel-) Zustand eines \uparrow Organismus gleich welcher Art (organisch i. e. S., psychisch, geistig, sozial, kulturell, etc.), der in dessen Tätigkeit auf einen stofflichen oder ideellen Gegenstand bezogen ist. Der Begriff kann darüber hinaus sowohl (ii) die subjektive Wahrnehmung eines solchen Zustands als auch (iii) das Mittel zur Beseitigung dieses Mangels bezeichnen, wenn z. B. durch ‚B.befriedigung‘ eine durch ein B. hervorgerufene Spannung gelöst wird.

Allgemein wird dem B. in der Regel eine Antriebsfunktion für das organismische Verhalten zugesprochen und insofern gibt es gleitende Übergänge zu oder synonymen Gebrauch mit Begriffen wie ‚Trieb‘, \uparrow ‚Motiv(-ation)‘, \uparrow ‚Lust‘ etc. Ausnahmen dieser Regel – etwa die *Kulturhistorische Schule* (Vygotskij, Luria, Leont’ev) – gehen dem gegenüber davon aus, dass Organismen nicht nicht tätig sein können. B. sind dort dem entsprechend keine verursachenden Antriebe, sondern ‚innere‘ modulierende Momente des Systems \uparrow Tätigkeit.

Im Unterschied zu verwandten Ausdrücken wie ‚Neigung‘, ‚Streben‘, ‚Instinkt‘, ‚Appetit‘ einerseits oder \uparrow ‚Interesse‘, \uparrow ‚Wunsch‘, \uparrow ‚Begehren‘ und ‚Verlangen‘ andererseits zeigt ‚B.‘ eine Tendenz an, einen objektiven Bereich mit zu bezeichnen, wie er sich in den biotischen oder ökonomischen oder psychischen Notwendigkeiten darstellt; zugleich bezeichnet der Begriff einen entgegengesetzten Bereich, etwa die Fähigkeit, diesen Zustand der Notwendigkeit subjektiv aufzuarbeiten – d. h. ‚sich zu kümmern um ...‘ (franz. *besoin*).

In der \uparrow Ökonomie nennt man die Befriedigung von B. ‚Bedarfsdeckung‘. Unter ‚Bedarf‘ wird hier die Art und Menge der zur Befriedigung der B. erforderlichen Güter verstanden. Nur ein Teil der B. äußert sich in ‚effektiver‘ Nachfrage am Markt. Aufgrund fehlender Kaufkraft oder bisheriger Bedarfsdeckung über Eigenproduktion kann auch für die Planung des Marktangebots eine ‚potenzielle‘ Nachfrage ermittelt werden, um prüfen zu können, welche B. zur Erschießung neuer Märkte führen können. In der Sprache der Marktökonomie bezeichnet man die durch Handel und bezahlte Dienstleistungen abgedeckte Befriedigung von B. ‚Sättigung‘; damit wird die Erreichung eines Zustands bezeichnet, bei dem ein wirtschaftliches B. durch Bedarfsdeckung am Markt befriedigt ist. ‚Sättigung‘ bezeichnet dann nicht die Befriedigung der Konsumenten, sondern nur ein Nachlassen der Nachfrage nach Gütern auf dem Markt. Insofern ist die Sättigung des

Marktes nur ein vager Indikator für die Befriedigung von B.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 ‚Bedürfnis‘ und verwandte Begriffe in europäischen Sprachen

Verglichen mit den unzähligen Verwendungsweisen und Bedeutungen in der Umgangssprache kommt der Ausdruck ‚B.‘ in den geschichtlich gewordenen und kodifizierten Wissenschaftssprachen und in der Philosophie sehr viel seltener vor. Wahrscheinlich hängt das mit der Bedeutungsvielfalt und mit der Mehrdeutigkeit des Terminus sowie mit dessen eigenartiger Etymologie zusammen: Sowohl im Dt. wie im Franz. und Ital. gibt es direkte Äquivalente für den jeweiligen Ausdruck für ‚B.‘, in anderen europäischen Sprachen dagegen nicht; das Span. und Portug. ersetzen diesen Mangel mit Ausdrücken der ↑Notwendigkeit. Im Dt. ist B. mit ‚Notdurft‘ (in der älteren umfassenden Bedeutung ‚zwingendes B.‘) verwandt. Gemeint ist damit ein Zustand der Entbehrung oder des Fehlens von etwas, das die Suche nach etwas einschließt, was die Beendigung jenes Zustands ermöglicht.

Der Verwendung des Begriffs ‚B. in der Theoriegeschichte nachzuspüren bereitet nicht wenige Schwierigkeiten; diese hängen mit der unterschiedlichen Weise zusammen, in der dieser Terminus in unterschiedlichen geschichtlichen Perioden und in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen verwendet wurde (Philosophie, Politische Ökonomie, Psychologie, Biologie), in einer Art Grenzzone zwischen subjektivem Begehren (lat. *appetitus*) und objektiver Notwendigkeit.

Zum Beispiel: Mit dem griech. Terminus *epithymiai* unterscheidet Epikur (*Menoikeus-Brief*¹) natürliche und eitle B., wobei er die natürlichen teilt in notwendige und die, die es nicht sind. Der Begriff wird manchmal mit ‚B.‘ übersetzt, während er in anderen Kontexten ↑Wunsch, Verlangen, Streben bedeutet. In der *Encyclopédie* (1751–1772) definiert Diderot ‚besoin‘ als *«un sentiment désagréable occasionné par l'absence apperçue et la présence désirée d'un objet»*² (ein unangenehmes ↑Gefühl, das veranlasst wird durch die festgestellte Abwesenheit und die gewünschte Anwesenheit eines Gegenstandes). Er unterscheidet *«zwei Arten von B., die des Leibes, die man Begehren nennt, und die des ↑Geistes, die Wünsche heißen»*. Diderot erklärt, dass die B. nicht nur *«die Quelle unserer Vergnügen und unserer Leiden sind»*, *«sondern auch die Ursache der Entstehung der ↑Gesellschaft, aller Annehmlichkeiten, die sie mit sich bringt, und aller Übel, die sie befallen»*.

Es setzt sich ferner die Vorstellung durch, dass das

Heraustreten aus dem ↑Naturzustand im Rahmen der Entwicklung der frühbürgerlichen Gesellschaft es nicht mehr zulässt, dass die Menschen ihre B. natürlich oder direkt mit der eigenen ↑Arbeit befriedigen können: *«Kein Mensch»*, schreibt F. Quesnay in dem Artikel ‚grains‘ (Getreide) der *Encyclopédie*³, *«der in Gesellschaft lebt, sorgt für seine B. mit der eigenen Arbeit, sondern erhält das, was ihm fehlt, indem er das Produkt der eigenen Arbeit verkauft.»*

2.2 Die Entdeckung des Bedürfnisses im Menschenbild des französischen Materialismus

Die franz. materialistische Philosophie des 18. Jh. (↑Materialismus) zeichnet sich dadurch aus, eine Wissenschaft vom Menschen begründet zu haben, die man als eine genetische Phänomenologie der materiellen und kulturellen Produktionen der ↑Geschichte auffassen kann. Die Rolle des B. erscheint in dieser Perspektive nicht nur als ein bestimmter ‚Zustand‘, der ‚Begehren‘ erzeugt, sondern auch – und v. a. – als ‚Prinzip von Aktivität‘. So könnte z. B. die berühmte ‚Statue‘ des *Traité des sensations* von Condillac über *«keine Erfahrung ohne B.»* verfügen⁴, zumal es die verschiedenen und vielfältigen B. sind, die den Menschen über dessen *«Vermögen und Fähigkeiten orientieren»*. In *De l'homme* von Helvétius⁵ *«sind die B. unsere einzigen Antriebe»* und *«unseren verschiedenartigen B. verdanken wir die Erfindung der Künste und der Wissenschaften»*. Helvétius⁶ beschreibt die Teilung der Gesellschaft in die Mehrheit der Armen, deren ‚Prinzip des Handelns‘ der ‚Hunger‘ ist, und die Minderheit der Reichen, die ihre ‚Energien‘ auf die Befriedigung der ‚Begierden‘ richten können. Der individuelle Charakter des B. verbindet sich, besonders bei Helvétius, mit dem sozialen Ursprung des Interesses. Diese Problematik erscheint im Kontext der materialistischen ↑Ethik des *bonheur* und des Rechts auf Genuss und ↑Glück.

2.3 ‚Teilung der Arbeit‘ und ‚System der Bedürfnisse‘ bei Hegel

Die Idee, dass die Gesellschaft selbst als System der B. definiert werden kann, wird erst von Hegel in einem zusammenhängenden philosophischen Kontext entwickelt. Hierbei entdeckt er ein System der allseitigen Abhängigkeit⁷, das als Fundament der ↑bürgerlichen Gesellschaft dient. Tatsächlich basiert die bürgerliche Gesellschaft auf zwei Prinzipien: (i) auf der *«konkrete[n] Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von B. und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür»*; (ii) auf der *«Form der Allgemeinheit»*, in der die besondere Person in Beziehung zu anderen steht, so dass jede einzelne sich versöhnt, sich *«geltend macht*

und befriedigt» vermittels der anderen.⁸ Hegel definiert die konkrete ↑Person von der Totalität der B. her als Mischung aus natürlicher Notwendigkeit und Entscheidungsfreiheit, als ↑Freiheit zu zufälliger Entscheidung und subjektiver Willkür: «Die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer B., *zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens*, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substanziellen Begriff; andererseits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und *Willkür*, sowie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des *notwendigen*, wie des *zufälligen* B. zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.»⁹ Die bürgerliche Gesellschaft ist die Gesellschaft des Privateigentums («Besonderheit an sich»), beherrscht von Willkür und Zufälligkeit. Doch sie kann weder dem einzelnen Individuum noch ganzen Klassen von Menschen die wirkliche Teilnahme am allgemeinen Reichtum und mithin die Befriedigung der B. garantieren, da im *System der B.* der Fortbestand und das Wohlbefinden jedes Einzelnen als *Möglichkeit* vorhanden sind, deren Wirklichkeit andererseits bestimmt ist von der *Willkür* und der natürlichen Besonderheit des Einzelnen wie auch vom objektiven System der B.¹⁰ Hegel ist sich bewusst, dass das «System der B.» und folglich die bürgerliche Gesellschaft nicht nur allein reale ↑Ungleichheit schafft, sondern auch prinzipiell die Unmöglichkeit einschließt, die Armut zu beseitigen und die B. des Pöbels, also jenes Teils der Gesellschaft unterhalb des sozialen Mechanismus der ↑Anerkennung, in der allseitigen Abhängigkeit zu befriedigen.

2.4 Theorie der Bedürfnisse bei Marx: Frühschriften und «Kapital»

Der Begriff «B.» wird von Marx vielfältig verwendet, und doch gibt er uns niemals eine eigene Definition, ganz so, als sei er immer schon geklärt gewesen. In den *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten* (1844) behauptet Marx, dass sich die bürgerliche Gesellschaft auf die Ware und den Geldbedarf gründet. Dadurch werden die B. des Arbeiters unter ein animalisches Niveau herabgedrückt, indem diese Gesellschaft Schritt für Schritt die «gesellschaftlichen B., sich mitzuteilen und zu vergesellschaften», reduziert hat. Das egoistische B. des Individuums genießt Vorrang vor dem menschlichen B. und verwandelt den anderen Menschen

in ein Mittel der eigenen, persönlichen Befriedigung: «Die *Gesellschaft* – wie sie für den Nationalökonom erscheint – ist die *bürgerliche Gesellschaft*, worin jedes Individuum ein Ganzes von B. ist und es nur für den andern, wie der andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden.»¹¹ Aus der völligen ↑Entfremdung des Menschen von sich selbst entsteht das B., den Reichtum des eigenen Wesens zurückzugewinnen, so dass die ↑Geschichte des ↑Menschen die Verwirklichung des historischen B. des Wesens des Menschen *par excellence* ist: «Damit der *Mensch* zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewusstseins und das B. des «Menschen als Menschen» zum B. werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungs-Entwicklungsgeschichte.»¹²

Schon in der frühen *Deutschen Ideologie* hatten Marx und Engels verdeutlicht, dass die Erzeugung neuer B. die erste geschichtliche Tat ist und die vermehrten B. neue gesellschaftliche Verhältnisse erzeugen.¹³ Auf der Grundlage der Kritik der politischen Ökonomie konnte der reife Marx präzisieren, dass die sozialen Beziehungen wesentlich «gesellschaftliche Produktionsbeziehungen» sind. Nur die Umwälzung der Produktionsverhältnisse kann die Substanz – d. h. den Charakter und das Niveau – der sozialen B. verändern. Die kapitalistische Produktion ist ausgerichtet auf das B. der Wertschöpfung des ↑Kapitals. Hier handelt es sich nicht um eine Metapher: Das abstrakte B. des Werts und des Mehrwerts reduziert und unterwirft sich das konkrete B. nach dem Gebrauchswert der «Güter», deren Niveau den «Wert» der Arbeitskraft der Arbeiter bestimmt, die diese faktisch gegen den Lohn des Unternehmers eintauschen.

Marx stellt also nicht die Besonderheit und die Unterschiedlichkeit individueller B. in Abrede. Er bejaht sie vielmehr ausdrücklich in der *Kritik des Gothaer Programms*, wenn er schreibt: «Jedem nach seinen B.»¹⁴ Marx sieht mithin eine Gesellschaft vor, in der die Individuen voneinander deutlich unterschieden sind, jedes mit eigenen B., die sich nicht immer, was sie inhaltlich auch bedeuten, auf die B. der anderen reduzieren lassen. Der Kommunismus ist gedacht als die Gesellschaftsordnung mit der größten Differenzierung der B.; einerseits gibt es dort «natürliche» Unterschiede, welche unterschiedliche B. hervorgerufen; andererseits bedeutet B. zugleich Reichtum des Individuums,¹⁵ ein Reichtum, der sich in qualitativen Begriffen ausdrückt, sich also weder in einer Quantität der Geldmenge ausdrücken lässt, noch überhaupt auf eine einheitliche Geldform reduzierbar ist.

3 *Zur Reaktualisierung von ‹Bedürfnis› als Schlüsselbegriff in der Psychologie und in der Philosophie des 20. Jh.*

Der B.begriff spielte in der ersten Hälfte des 20. Jh. überwiegend eine Rolle in der Psychologie und in der Ökonomie: Nach dem Sprachgebrauch in unterschiedlichen Volkswirtschaftstheorien, die (anders als bei Marx) auf dem Konzept einer subjektiv bestimmten Wertwahl beruhen (Grenznutzentheorie; ↑Wert/Werte), wird ein je individuell bestimmtes B. durch den Genuss eines ‹Gutes› (↑Gut/Güte) befriedigt. Damit wird der Vergleich unterschiedlicher B. zum Problem, zumal der ‹Konsument› die Güter nach seiner eigenen Präferenzordnung unterschiedlich einschätzt. In all diesen Theorieansätzen geht man davon aus, dass sich durch die Wahl der einzelnen ‹Güter› ein Optimum an ↑Nutzen für den einzelnen Konsumenten erreichen lässt. Allerdings werden in diesem Modell die einzelnen B.qualitäten inhaltlich noch nicht unterschieden.

Anthropologisch fundierte Klassifikationsmuster für einen B.pluralismus sind in großer Zahl im Rahmen von Einzeluntersuchungen zur Motivationspsychologie entwickelt worden. Hier herrscht die Auseinandersetzung um die Frage vor, was ‹primäre›, was ‹sekundäre› B. sind und wie sich ontogenetisch eine B.abfolge formulieren lässt. Ein weitgehend akzeptiertes Beschreibungsmuster hat erst die sog. ‹humanistische Psychologie› entwickelt.¹⁶ A. Maslow unterscheidet fünf Klassen von B. in aufsteigender Linie je nach deren Dringlichkeit: (i) physiologische B. (Nahrung, Kleidung, Wohnung), (ii) Sicherheits-B., (iii) soziale B. (Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit), (iv) Wertschätzungs-B. (Wunsch nach Anerkennung, ↑Achtung), (v) B. nach Selbstverwirklichung. Ist nach Maslow ein Mangel beseitigt, also ein B. unterer Stufe weitgehend befriedigt, so wirkt dieses nicht mehr motivierend auf das Tun. Die Bedingungen für den Übergang auf ein anderes B. der nächsthöheren Klasse seien erst dadurch gegeben, dass niedriger klassifizierte B. befriedigt sind.

Einen grundsätzlich anderen Zusammenhang zwischen Mangel und B. nimmt J.-P. Sartre in seiner Grundlegung einer ‹dialektischen› ↑Sozialphilosophie an. Er entwickelt seinen B.begriff in der *Critique de la raison dialectique* aus der Analyse der gesellschaftlichen Knappheit (*rareté*).¹⁷ Zuvor hat Sartre die beiden schon als konstitutiv bekannten Aspekte des B. betont und ihre Opposition radikalisiert: die passive Seite – *le manque*, den Mangel – und die aktive Seite, die bei ihm der *projet*, der Entwurf ist. In der *Critique* bezeichnet der häufig missverstandene Begriff der *rareté* eine strukturelle Negativität, die nach Sartre das Fundament aller bisherigen mensch-

lichen Geschichte ist, mit der auch jede Hypothese zur Überwindung der kapitalistischen Entfremdung zu rechnen hat.

Ohne H. Marcuse kann man jedoch schwerlich verstehen, wie die Debatte über die B. von den Anfängen der 1968er Bewegung an so wichtig wurde. Er betont zunächst mit äußerster Radikalität die Notwendigkeit, den Begriff des B. neu zu definieren, als subjektive Vorbedingung für eine qualitative Veränderung der Gesellschaft.¹⁸ Nach seinem Dafürhalten ist die Marxsche Auffassung vom Sozialismus auf einer Abschaffung der ↑Arbeit und auf eine völlige Freiheit vom Zwang der B. gegründet¹⁹, also auf der Vorstellung, dass der Mensch nur er selbst wird außerhalb und jenseits des Reiches der materiellen Produktion. Marcuse – aber auch J. K. Galbraith²⁰ in *The Affluent Society* (1958) – stellt die These auf, es sei von fundamentaler Bedeutung, bei einer Neudefinition von B. auch die Entscheidungsebene auf der Basis dieser B. neu zu definieren: ↑Entscheidungen sollten sich selbst als Zwecke einer befreiten Ökonomie auszeichnen, unabhängig von den aktuellen Produktionsweisen, welche den immanenten Zweck der Produktion vorab bestimmen. Die Zwecke müssen stattdessen von der ‹wahren› biopsychischen, mithin anthropologischen Struktur des Menschen vorgegeben werden.

Der – Marcuse zufolge – totalitäre und repressive Charakter der zeitgenössischen Industriegesellschaft ergibt sich hier aus deren Strategie und Fähigkeit, die B. bis zu einem Punkte zu manipulieren, an dem die Individuen nicht mehr fähig sind, die ‹falschen› von den ‹wahren› B. zu unterscheiden. Es ließe sich sogar von einem Übergewicht der repressiven B. in dem Sinne sprechen, dass das Individuum, wenn einmal die ersten lebenswichtigen B. befriedigt sind, keinerlei Möglichkeit mehr hat, zwischen dem Gegebenen und dem Möglichen, zwischen befriedigten und unbefriedigten B. zu unterscheiden. Die Individuen zeigen danach eine Tendenz, die eigenen B. und deren Befriedigungen mit den B. derjenigen zu identifizieren, die sich das Ziel setzen, die etablierten Interessen zu erhalten: «Die Personen erkennen sich in ihren Waren; sie finden ihre Seele im Automobil. [...] Gerade der gleiche Mechanismus, der das Individuum an seine Gesellschaft bindet, ist verändert, und der gesellschaftliche Zusammenbruch hat seine Wurzeln in den neuen B., die sie hervorgebracht hat».²¹ Deshalb bestehe das gesamte Problem einer möglichen ↑Emanzipation des Menschen darin, die ↑Dialektik zwischen wahren und falschen B. aufzulösen, den Individuen die Freiheit wiederzugeben, schließlich das Recht, sich «zu entscheiden,

welche B. entwickelt und befriedigt werden müssen».²²

Neuere Autoren, wie G. Deleuze und M. Foucault, die den menschlichen Körper in der Nachfolge Nietzsches in das Zentrum des philosophischen Interesses gerückt haben, haben die Frage der B. gestreift, indem sie einen der Verwandten des B. begriffs zum Thema gemacht haben: *le désir*; das ↑Begehren.²³ Nicht zufällig bezieht sich Deleuze auf den *conatus* von Spinoza. Deleuze, Guattari und Foucault liefern interessante Stichwörter, die zumindest theoretisch – in der Epoche der ↑Globalisierung – das Thema der B. des «gesellschaftlichen Körpers» wieder aufnehmen. Wenn man dem von Diderot eingeschlagenen Weg folgt, der im Artikel *Droit naturel* (*Encyclopédie*) eine juridisch-gesellschaftliche Lösung für das Thema der B. und der ausgeliefert Leidenschaften forderte²⁴, ist es konsequent, heute die Beziehung zwischen der Sphäre der B. und der ↑Menschenrechte als vordringlich zu thematisieren. Die Vermittlung sollte hier erneut vom Begriff der Arbeit geleistet werden. Mit dem jungen Marx zu sprechen, handelt es sich darum zu prüfen, ob ein Mensch normalerweise sagen kann: Ich habe «in meiner Arbeit ein *menschliches* B. befriedigt, [...] das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem B. eines anderen *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft», oder auch «in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar Deine Lebensäußerung geschaffen [...], also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen* bestätigt und verwirklicht».²⁵

Adorno, Th. W., 1942, Thesen über Bedürfnis. In: GS 8, Fft./M. – Baran, P.A./P.M. Sweezy, 1967, Monopolkapital, Fft./M. – Condillac, E. B. de, 1754, *Traité des sensations*, Paris. – Deleuze, G./F. Guattari, 1974, *Anti-Oedipus*, Fft./M. – *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (Encycl.), ND 1976 (1751–1772), Stuttgart/Bad Cannstadt. – Epikur, 1968, Brief an Menoikeus. In: Ders., *Von der Überwindung der Furcht*, Zürich. – Galbraith, J. K., 1976 (1958), *The Affluent Society*, Boston. – Hegel, G. W. F., 1967, *Jenaer Realphilosophie*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1970 (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: WW in 20 Bd., Bd. 7, Fft./M. – Heller, A., 1976, *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Berlin. – Helvétius, C. A., 1773, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, London. – Locke, J., 1961, *Essay concerning Human Understanding*, London. – Malthus, T. R., 1926 (1798), *First Essay on Population*, Oxford. – Malthus, T. R., 1977, *Das Bevölkerungsgesetz*, München. – Marcuse, H., 1969, *Die Gesellschaft des sowjetischen Marxismus*, Neuwied/Berlin. – Marcuse, H., 1964, *One dimensional Man*, London (dt.: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin 1970). – Marx, K., 1932, «Manuskripte» und «Exzerptheft» von 1844. In: MEGA² I, 3. – Marx, K., 1968 (1867), *Das Kapital*, Erster Bd. In: MEW, Bd. 23, Berlin. – Marx, K., 1971 (1858),

Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Einleitung. In: MEW, Bd. 13, Berlin. – Marx, K./Engels, Fr., 1973 (ED 1932), *Die deutsche Ideologie*. In: MEW, Bd. 3, Berlin. – Maslow, A., 1954, *Motivation and Personality*, NY. – Maslow, A., 1981, *Psychologie des Seins*, München. – Sartre, J.-P., 1960, *Critique de la raison dialectique*, Paris. – Smith, A., 1963, *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, 3 Bde., Bd. I, Berlin. – Spinoza, B. de, 1976, *Ethik*. In: SW in 7 Bde., Bd. II, Hamburg.

¹ Epikur 1968. – ² Diderot, Encycl., Art. besoin. – ³ Quesnay, ebd., Art. grains. – ⁴ Condillac 1754, IV. Tl. 2. Kap. – ⁵ Helvétius 1773. – ⁶ Ebd., Sect. II, ch. 10. – ⁷ Vgl. Hegel, HW 7, § 182. – ⁸ Hegel 1967, 214 f. – ⁹ Hegel, HW 7, § 185; Hervorh. G. B. – ¹⁰ Vgl. ebd., § 230. – ¹¹ Marx, MEW 40, 557. – ¹² Ebd., 543 f. – ¹³ Marx/Engels, MEW 3. – ¹⁴ Marx, MEW 19, 21. – ¹⁵ Ebd. – ¹⁶ Maslow, zuerst 1954; vgl. auch ders. 1981. – ¹⁷ Sartre 1960. – ¹⁸ Marcuse, dt. 1970. – ¹⁹ Marcuse 1969. – ²⁰ Gailbraith 1976. – ²¹ Vorw. ital. Ausg. v. Marcuse, engl. 1964, dt. 1970. – ²² Ebd. – ²³ Deleuze/Guattari 1974. – ²⁴ Diderot, Encycl., Art. droit naturel. – ²⁵ Marx, Exzerptheft, MEGA² I, 3, 546.

Giorgio Baratta

Befreiungsphilosophie/Befreiungsethik – I *Zu den Begriffen*. In einem weiten Sinn umschreibt der Begriff der «Befreiung» den Grundvollzug philosophischen Denkens und religiöser Erfahrung überhaupt, z. B. die Befreiung von den Fesseln der «doxai» in Platons Höhlengleichnis, die buddhistische Befreiung von den Leiden der vergänglichen Welt, die Befreiung von Knechtschaft in der jüdischen Exoduserzählung etc. In den neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen wandelt sich der Begriff der Befreiung zur Selbstbefreiung gesellschaftlicher Gruppen, v. a. des Bürgertums von der feudalen Ständeordnung, der Arbeiter von ökonomischer Ausbeutung, der Frauen von patriarchalischen Strukturen. ↑Emanzipation, ↑Revolution und Befreiung sind seitdem Leitbegriffe, mit denen liberale, (neo-)marxistische und feministische Bewegungen ihren spezifischen Weg der Selbstbefreiung von modernen ↑Herrschafts- und Entfremdungserfahrungen (↑Entfremdung) reflektieren.

Der Begriff der Philosophie der Befreiung (Ph. d. B.) steht hingegen in der Tradition des antikolonialen Widerstandes der Völker des Südens, in dem seit dem 16. Jh. religiöse und neuzeitliche Befreiungstraditionen einander durchdringen. Inspiriert von den Kämpfen nationaler Befreiungsbewegungen nach dem 2. Weltkrieg, entwickelte sich, ausgehend von Lateinamerika, Ende der 1960er Jahre ein breitgefächerter Diskurs über die «Befreiung» der Völker des Südens aus (neo-)kolonialer Abhängigkeit, zu dessen wichtigsten Artikulationen die Dependenztheorien, die Pädagogik und das Theater der Unterdrückten (P. Freire, A. Boal) und schließlich die verschiedenen Theologien und Ph. d. B. gehören. Anfang

der 1970er Jahre bildete sich darin der spezielle Reflexionsstrang einer Befreiungsethik (B.-E.) heraus, in der die normativen Grundlagen aktueller Befreiungskämpfe analysiert wurden. Der Begriff der BE umfasst daher sowohl befreiungstheologische als auch befreiungsphilosophische Beiträge zu einer ethischen Reflexion über den Kampf der verarmten Massen des Südens aus (neo-)kolonialer Abhängigkeit und Unterdrückung.

Der Begriff der «Befreiung» wird zwar von der lateinamerikanischen Ph. d. B. für das eigene Denken emphatisch reklamiert, jedoch nicht monopolistisch besetzt. Die Ph. d. B. ist sich ihrer vielfältigen Verbindungen mit aufklärerischen und (neo)marxistischen Emanzipationsbewegungen durchaus bewusst.¹ Darüber hinaus verarbeitet die Ph. d. B. auch die bis ins 16. Jh. zurückreichenden Widerstandstraditionen indigener Völker (Azteken, Guaraní u. a.) und christlicher Gruppen (Bartolomé de las Casas).² Zudem steht die Ph. d. B. in einer kritischen Auseinandersetzung mit lateinamerikanischen Transformationen liberaler, positivistischer und marxistischer Befreiungstraditionen, die das politische Leben und die ideologischen Debatten in Lateinamerika seit den Unabhängigkeitskriegen prägen.³ Die starken Rückbindungen an philosophische Stränge des lateinamerikanischen Denkens sind durch die Bewegung der *Historia de las ideas* möglich geworden, die nach dem 2. Weltkrieg eine systematische Aufarbeitung der lateinamerikanischen Philosophie auf kontinentaler Ebene initiiert hat. Angesichts der Tatsache, dass die eigenen philosophischen Traditionen bis dahin in Lateinamerika weitgehend ausgeblendet blieben, ist die Bewegung der *Historia de las ideas* nicht nur zur Vorgeschichte, sondern bereits zu den Anfängen der Ph. d. B. zu rechnen, insofern sich durch die umfassende Aneignung der eigenen Denktraditionen die lateinamerikanische Philosophie endgültig von dem verinnerlichten Eurozentrismus befreit und als eigenständige Philosophie konstituiert hat. In sozialpolitischer Hinsicht greift die Ph. d. B. das unabgeholte Erbe der Mexikanischen Revolution (1910–17) auf, die sämtliche soziale Revolutionen in der Geschichte Lateinamerikas im 20. Jh. maßgeblich bestimmten. Die Ph. d. B. erwächst daher aus einer Reflexion auf die jüngste Etappe des Befreiungskampfes der lateinamerikanischen Völker, die mit der Kubanischen Revolution einsetzt und sowohl chronologisch als auch ideologisch mit der gewaltsamen Dekolonisierung Afrikas und Asiens in vielfacher Weise verbunden ist. Damit ist der lateinamerikanische Befreiungsdiskurs von vornherein mit den Befreiungsprozessen in der «Dritten Welt» vernetzt.

2 Ansätze einer lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung

Die Bewegung der Ph. d. B., die sich Anfang der 1970er Jahre v. a. in Argentinien, Peru und Mexiko konstituierte, versteht sich nicht bloß als «Philosophie in Lateinamerika», sondern setzt das Projekt einer «lateinamerikanischen Philosophie» fort, dessen Wurzeln im frühen 19. Jh., v. a. in der «Generation von 1837» (Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento) liegen. Vor allem Alberdi hatte unter dem Eindruck der chaotischen Verhältnisse nach den Unabhängigkeitskriegen die Idee einer politisch orientierten «*filosofía americana*» entworfen, die sich ausgehend von den sozialen und kulturellen Bedürfnissen der Länder des südlichen Amerika – im «Hören auf das Volk» – für den Aufbau postkolonialer Gesellschaften engagiert. Im Konkreten richteten sich Alberdis Hoffnungen auf das Projekt einer nachholenden Modernisierung, die durch eine Adaptierung und nicht bloß durch eine blinde Übernahme des europäischen ↑Liberalismus auf amerikanische Verhältnisse erreicht werden sollte. Doch im Bann der Überlegenheit der europäischen ↑Kultur erschienen Alberdi und Sarmiento die amerindischen Völker, aber auch die Mestizen, Afrikaner und selbst die katholisch geprägte spanisch-stämmige Bevölkerung nur mehr als Hindernisse auf dem «Weg des ↑Fortschritts». Trotz aller kontextualistischen Absichten mündeten daher Alberdis und Sarmientos Denken in einen kruden Europäismus: Europa ist der Ort der ↑Zivilisation, Amerika hingegen die Quelle der Barbarei. Vor diesem Hintergrund kann die gemeinsame Orientierung der methodisch und inhaltlich extrem divergierenden Richtungen der Ph. d. B. kurz umrissen werden: Einerseits greift die Ph. d. B. Alberdis *Maxime*, Philosophie vom eigenen Kontext her und auf die Probleme der postkolonialen Gesellschaften hin zu entwickeln, mit aller Entschiedenheit fort; andererseits setzt sich die Ph. d. B. vom Europäismus der liberalen und positivistischen Modernisierungsideen des 19. und 20. Jh. radikal ab. Damit die Philosophie in Lateinamerika tatsächlich Wurzeln schlagen kann, müsse sich das Denken in die Welt der von Alberdi und Sarmiento verachteten Mestizen und indigenen Völker versenken. In der Verwirklichung dieses Grundanliegens gingen jedoch die verschiedenen Vertreter einer Ph. d. B. unterschiedliche Wege: Manche sympathisierten mit peronistischen Gruppen (Carlos Cullen, Mario Casalla), Horacio Cerutti-Guldberg entwickelte eine betont marxistische Perspektive, Enrique Dussel und Juan Carlos Scannone waren hingegen von der Theologie der Befreiung inspiriert. Auch Autoren der Bewegung der *Historia de las Ideas*

wie v. a. Arturo Andrés Roig und Leopoldo Zea engagierten sich früh in der Ph. d. B. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass sich die neue philosophische Strömung bereits Mitte der 1970er Jahre in verschiedene Richtungen aufspaltete.

Die kulturethische Richtung der Ph. d. B., zu der v. a. Scannone und Cullen zu zählen sind, löst Alberdis Maxime – ‚Hören auf das Volk‘ – durch eine philosophische Aufwertung der Volkskultur (*«cultura popular»*) ein. Beide Denker knüpfen dabei an das Denken von Rodolfo Kusch an, der bereits in den frühen 1960er Jahren in seinem Werk *América profunda* (1962) den symbolischen und mythisch geprägten Weltbezug der bäuerlichen Bevölkerung in der argentinischen Pampa und indigener Völker philosophisch deutete. Im Gegensatz zum modernen ↑Menschen, der die Welt als Gegenüber und Material seiner Entwürfe betrachtet, begreift sich nach Kusch der Indio und der Mensch der Pampa als ein Wesen, das vom ↑Kosmos getragen ist. Die Dinge sind nicht bloßer Rohstoff für die Selbstverwirklichung des Menschen, sondern Teil einer umfassenden, letztlich religiösen ↑Ordnung. Den qualitativen Unterschied zwischen dem modernen Weltverhältnis und der symbolreichen ‚Welt‘ der *cultura popular* verdeutlicht Rodolfo Kusch mit den beiden spanischen Begriffen für ‚sein‘: Der moderne Mensch versteht sich selbst und die Dinge als bloß *vorhanden (ser)*; der Mensch der Volkskultur hingegen *befindet sich (estar)* in einem Kosmos, der Götter und Menschen vereint.

Im Unterschied zu Kusch vertreten Scannone und Cullen eine stärker ethisch und politisch fundierte Version einer Ph. d. B., die sich in den Dienst eines nationalen Befreiungsprozesses stellt. Trotz der Nähe zum Peronismus bleibt allerdings eine Abgrenzung sowohl gegenüber populistischen ↑Ideologien, die für eine Befreiung der ‚peripheren Nation‘ gegenüber dem westlichen Imperialismus optieren und dabei die internen Machtverhältnisse unangestastet lassen, als auch gegenüber orthodox marxistischen Theorien, die den Nord-Süd-Konflikt auf einen Klassenkonflikt reduzieren, bestehen. Im Unterschied zu faschistischen Vereinnahmungen in Europa hat in der PhB. die Kategorie des ‚Volkes‘ die Funktion, die vielfältigen Widerstandsbewegungen proletarischer, indigener und anderer sozialer Gruppen zusammenzufassen. Vorrangiges Ziel der ‚nationalen und popularen Befreiung‘ ist die Möglichkeit einer autonomen Entwicklung, die einen Prozess politischer Befreiung voraussetzt, der sowohl eine Demokratisierung im Inneren, d. h. eine breite ↑Partizipation aller Volksbewegungen, als auch die politische Handlungsfähigkeit peripherer Staaten im

Bereich der internationalen ↑Politik umfassen muss. Erst auf dieser Basis kann das zweite Ziel des Befreiungskampfes zum Zug kommen, nämlich die autonome Festlegung eines eigenen Entwicklungspfad, der nicht vorweg durch die Interessen der ökonomischen Machtzentren (neue Rohstoffquellen, landwirtschaftliche Produkte aus Monokulturen u. a.) bestimmt ist. Im Gegensatz zu den (neo-)liberalen Varianten des *«desarollismo»*, der auf eine weitgehende Nivellierung kultureller Differenzen abzielt, optiert die Ph. d. B. für die Vision einer pluralen, polyzentrischen Weltgesellschaft.

Eine weitere Strömung der Ph. d. B., in der neben den Arbeiten von Roig v. a. Zeas Entwurf einer Philosophie der lateinamerikanischen Geschichte hervorragt, erwächst aus der Bewegung der *Historia de las ideas*. Im Unterschied zu anderen Vertretern der Ph. d. B. vermeidet Zea eine Totalkritik des Europäismus Alberdis bzw. der Positivisten des 19. Jh. (↑Positivismus), da auf diese Weise ein destruktiver Grundzug der lateinamerikanischen Geschichte, nämlich das Pathos eines radikalen Neuanfangs verbunden mit der vollständigen Negation der Vergangenheit, bloß prolongiert würde. In diesem Sinne haben nach Zea bereits die christlichen Missionare ihre Kirchen auf den Ruinen der Tempel der Azteken und Inkas erbaut; im selben Sinn versuchten im 19. Jh. die bürgerlichen Klassen, die kommunitären Lebensformen der Indios, aber auch die iberisch-katholischen Segmente der ↑Gesellschaft auszumerzen, um ein liberales Gesellschaftsmodell nach angloamerikanischem Vorbild durchzusetzen. In der Geschichte Lateinamerikas sind daher nach Zea immer wieder unterschiedliche gesellschaftliche Projekte realisiert worden, ohne das Neue mit den gegebenen Verhältnissen, d. h. mit der Vergangenheit, zu vermitteln. So zerfällt die Geschichte Lateinamerikas in ein unvermitteltes Nebeneinander (*«yuxtaposiciones»*) heterogener sozialer Realitäten. In der *«ahistoricidad»* der Modernisierungsprojekte liegt nun für Zea ein entscheidender Grund für die kulturelle Zerrissenheit Lateinamerikas und für das ‚ewige‘ Scheitern politischer Experimente. Einen Ausweg aus den Sackgassen nachholender Entwicklung kann nach Zea allein ein *«proyecto asuntivo»* eröffnen, in dem zunächst alle geschichtlichen Phasen Lateinamerikas als konstitutive Momente der gegenwärtigen Realität angenommen werden und sich sämtliche Gruppen, unter Einschluss der Indigenas, zu einem gemeinsamen gesellschaftlichen Projekt zusammenfinden. Das *«proyecto asuntivo»* ist nach Zea in der Geschichte Lateinamerikas bereits mehrmals antizipiert worden, auf der theoretischen Ebene v. a. im Denken von José Martí und den Kritikern des Positivismus.

mus seit dem Ende des 19. Jh., auf der politischen Ebene in der ‚Mexikanischen Revolution‘, in der die Indigenas und Mestizen die politischen Bühne betreten haben.

Von den anderen Proponenten einer Ph. d. B. soll hier zumindest noch auf Cerutti-Guldberg und Franz Hinkelammert hingewiesen werden. Cerutti-Guldberg behandelt v. a. methodologische Fragen einer Ph. d. B. bzw. einer lateinamerikanischen Philosophie im Allgemeinen; darüber hinaus steht die Frage eines neuen utopischen Denkens im Zentrum seines Denkens. Der Brennpunkt von Hinkelammerts Denken bildet hingegen eine scharfe Kritik der europäischen Moderne, insbes. des Ökonomismus der aktuellen neoliberalen Globalisierung.

3 Zum Ansatz der Befreiungsethik

Der philosophische Begriff einer B.-E. ist v. a. durch das Werk des Argentiniers Enrique Dussel geprägt worden. Ausgangspunkt seiner B.-E. ist die dependenztheoretische Diagnose, wonach ↑Armut und ‚Unterentwicklung‘ in den Ländern des Südens primär nicht einer soziokulturellen Rückständigkeit entspringen, sondern Resultat jahrhundertelanger Kolonialherrschaft ist, deren Strukturen bis heute durch das Machtgefälle zwischen den Zentren der industriellen Entwicklung und ihren Peripherien reproduziert werden.⁴ Vor diesem Hintergrund formuliert die B.-E. eine umfassende Kritik an den geschichts- und moralphilosophischen Legitimationen des ‚*desarrollismo*‘ innerhalb der europäischen Philosophie, in dem die europäische Zivilisation allen Völkern als das einzig mögliche Entwicklungsmodell vorgestellt wird. Dussels Ph. d. B. stellt nun aber den (neo-)liberalen Modernisierungsideologien nicht einfach eine alternative ↑Gesellschaftstheorie gegenüber, etwa eine sozialistische ↑Utopie, die von einer revolutionären Avantgarde zu verwirklichen wäre. Ziel der theoretischen Reflexion ist vielmehr eine ↑*Ethik* der Befreiung, in der nicht vorformulierte Projekte für auserwählte historische Subjekte, sondern *moralische Kriterien* für eine authentische Befreiungspraxis der Opfer jedweder Form von Herrschaft, Ausgrenzung oder Unterdrückung entwickelt werden, seien es Frauen, Kinder, rassisch verfolgte Gruppen, ökonomisch ausgebeutete Klassen, periphere Nationen usw. Normatives Grundprinzip der B.-E., das zugleich ihre Methodologie bestimmt, ist die Kritik der herrschenden Verhältnisse aus der Sicht der unterdrückten ↑Anderen, der Opfer (‚*sub lumine oppressionis*‘). Befreiung erschöpft sich für Dussel allerdings nicht in der Negation von Herrschaft, sondern gründet letztlich in einem positiven Quellgrund, der ‚Exteriorität‘ der Opfer, konkret ih-

rer Freiheit und ↑Andersheit, die durch Herrschaft verdeckt bzw. erdrückt sind. Die Kategorie der ‚Exteriorität‘ – der Schlüsselbegriff der frühen Konzeption der B.-E. – übernimmt Dussel von Emmanuel Lévinas⁵, gibt ihr jedoch eine betont ethisch-politische Bedeutung, mit der das positive, durch Herrschaft verborgene Sein der Unterdrückten, konkret die durch die westliche Zivilisation marginalisierte Andersheit der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zur Sprache gebracht wird. Im Hinblick auf die Exteriorität der Unterdrückten darf daher eine authentische Befreiungspraxis – so Dussel – nicht der totalitären ↑‚Dialektik‘ qua ‚Negation der Negation‘ erliegen, in der es zu einer bloßen Umkehrung und damit fatalen Prolongation von Herrschaft kommt, sondern muss einer ‚ana-dialektischen Logik‘ folgen, worin die gesellschaftliche Totalität mit der Positivität der ontologischen Andersheit der Opfer konfrontiert wird. Daraus erwächst jeweils die geschichtliche Chance für eine qualitative Transformation gesellschaftlicher Totalitäten, die nicht nur eine Reform bisheriger Herrschaftsstrukturen, sondern eine Öffnung für das exterioire Sein der Opfer impliziert. Da jedoch in jeder Gesellschaft, auch in der neuen Totalität, die aus dem Befreiungsprozess hervorgegangen ist, unumgänglich Formen von Ausgrenzung und Unterdrückung wirksam sind, wächst dem Imperativ der Befreiung der Unterdrückten – so Dussel – letztlich eine universale Bedeutung zu. Aufgrund der praxisphilosophischen Orientierung an den konkreten Befreiungsprojekten realer Widerstandsbewegungen grenzt Dussel den Begriff der ‚Befreiung‘ einerseits von der aufklärerischen Idee der ↑‚Emanzipation‘ ab, die unter Vernachlässigung politischer und ökonomischer Herrschaftsstrukturen primär auf einen Akt der ↑Vernunft, eine rationale Befreiung aus Unmündigkeit und naiver Unwissenheit abziele, andererseits aber auch von (neo-)marxistischen Befreiungstheorien. Denn orthodox-marxistische Ideologien haben – so Dussel – konkrete Befreiungsprojekte meist dogmatisch vorgegeben, während die ↑Kritische Theorie (Horkheimer/Adorno) die reale Möglichkeit geschichtlicher Befreiungspraxis unter dem Eindruck der Omnipräsenz kapitalistischer Warenwelt und staatlicher Bürokratie resignativ auf einer unbestimmten Zukunft verlegt. Im Gegensatz dazu bringt die B.-E. die *hic et nunc* erhobenen Forderungen nach ↑Anerkennung und sozialer ↑Gerechtigkeit der Völker des Südens zur Sprache, deren ‚Projekte‘ in der hegemonisierten Weltgesellschaft (↑Hegemonie) bisher ‚keinen Ort‘ (griech. ‚*ouk topos*‘) gefunden haben. Die utopische Ausrichtung der B.-E. gründet daher nicht in einer idealen Utopie, sondern im konkreten, jedoch

durch Herrschaft verdeckten und insofern ›u-topischen‹ Sein der Unterdrückten und Ausgegrenzten.⁶ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass konkrete Befreiungsprojekte nicht von der Philosophie, auch nicht von einer B.-E., sondern nur von den Opfern selbst im Prozess ihrer kulturellen Selbstentdeckung formuliert werden können.

In den 1980er und 1990er Jahren setzt ein Prozess der Neuorientierung ein. In dieser Zeit entsteht eine mehrbändige Kommentarreihe zum Marxschen Oeuvre, die frühe Textschichten des *Kapitals* und v. a. die moralischen Grundlagen der Marxschen Kapitalismuskritik freilegt. Im ›Weg von Lévinas zu Marx‹ geht es allerdings nicht einfach um ein ›Zurück zu Marx‹, sondern um eine Rezeption der ›Methode‹ Marxschen Denkens. Wesentliches Ergebnis der befreiungsethischen Fortschreibung einer von Marx inspirierten Kapitalismuskritik ist ein normativ gehaltvoller Begriff der ›Dependenz‹ qua ›Transfer von Mehrwert‹⁷ von den Peripherien in die Zentren industrieller Macht, mit der Dussel ein ethisches Kriterium für die Kritik an der Ausbeutung der Arbeitskräfte des Südens formuliert, das allerdings mit den allgemeinen Problemen der Marxschen Arbeitswertlehre belastet ist. 1989 tritt Dussel in einen intensiven, mehre Jahre andauernden Dialogprozess mit K.-O. Apel ein.⁸ Dazu kommen Debatten mit Ricoeur, Vattimo, Rorty und Taylor. Der Ertrag dieser Auseinandersetzungen fließt in das neue Opus magnum ein, die *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), das zweite Hauptwerk, in dem Dussel eine begründungstheoretische Vertiefung der bisherigen Konzeption einer B.-E. vornimmt, in der das Verhältnis zwischen kontextualistischer Verankerung und den universalistischen Ansprüchen (↑Universalismus) ungeklärt geblieben war. Die Vergewisserung der eigenen kulturellen Identität der Unterdrückten impliziert, wie Dussel nun energisch herausarbeitet, keineswegs eine kontextualistische Verengung, da die Opfer im Kampf gegen das Unrecht nicht bloß ihr partikulares Sein, sondern den universalen und zugleich materialen Selbstzweck aller ↑Moral, nämlich die ›Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens‹, verteidigen. Das ›materiale Prinzip‹ der Ethik, das Dussel gegen den Formalismus der ↑Diskursethik zur Geltung bringt, unterlegt die frühere Zentral-Kategorie der ›Exteriorität‹. Da jedoch der konkrete Sinn des Prinzips der ›Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens‹ durch die verschiedenen Kulturen jeweils unterschiedlich ausgelegt wird, muss das ›materiale Prinzip‹ der Ethik – dies ist Dussels Lektion aus dem Dialog mit Apel – mit dem ›formalen Prinzip‹ der Idee intersubjektiver Gültigkeit

vermittelt werden, die nur in diskursiver Argumentation eingelöst werden kann. Damit dürfte das oft monierte Defizit der B.-E., nämlich der Mangel an Diskursivität, zumindest entschärft sein, auch wenn die neue Konzeption neue Fragen aufwirft.

4 Debatten

Die Debatten um die Ph. d. B. setzen zunächst innerhalb der Bewegung selbst ein. Bereits in früherer Zeit ist von Cerutti-Guldberg auf methodologische Probleme der Ph. d. B. hingewiesen, insbes. bei den Ansätzen von Kusch, Scannone und Dussel. Von der Gruppe um Roig und Zea wurde hingegen v. a. die extensive Rezeption europäischer Philosophie bzw. die vergleichsweise bescheidene Anknüpfung an lateinamerikanische Denktraditionen moniert. Scannone wiederum kritisierte an Dussel, dass in der formalen Anadialektik von ›Herrschaft und Befreiung‹ das Moment der kulturellen Selbstfindung zu kurz komme.⁹ Mitte der 1990er Jahre ist der Ph. d. B. von postmodernen bzw. postkolonialen Strömungen innerhalb der lateinamerikanischen Philosophie eine essenzialistische Sicht der lateinamerikanischen Identität vorgeworfen worden. Das Festhalten am Begriff der Universalgeschichte, die Fixierung auf die staatliche Zentralmacht und die Aufwertung der Völker der Dritten Welt zum quasi-transzendentalen Subjekt seien modernistische Momente, die einer postmodernen ↑Dekonstruktion bedürfen.¹⁰ Nicht zuletzt ist die dependenztheoretische Kapitalismuskritik, auf der die Ph. d. B. aufbaut, brüchig geworden, so dass die Option für eine ›nationale und populäre Befreiung‹ heute revisionsbedürftig erscheint. In jüngster Zeit hat Fornet-Betancourt den unterschiedlichen Strömungen der Ph. d. B. eine monokulturelle Orientierung vorgeworfen. Die lateinamerikanische Philosophie müsse sich aus der Fixierung auf die akademische europäische Philosophie lösen und sich mit aller Entschiedenheit auf die Denkformen und sozialen Bewegungen der indigenen Völker und der Mestizen einlassen.¹¹ Trotz aller theoretischen Probleme ist jedoch daran zu erinnern, dass sich die soziale Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen seit den 1960er Jahren noch einmal verdoppelt hat. Die ›Sache‹ der Ph. d. B. sollte daher der Philosophie auch in Zukunft noch zu denken geben.

Beorlegui, C., 2004, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao. – Castro-Gomez, S., 1996, *La crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona. – Cerutti-Guldberg, H., 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. – Cerutti-Guldberg, H., 2000, *Filosofar desde nuestra América: un ensayo problematizador y sus modus operandi*, México. – Dussel, E., 1973–

1980, Para una ética de la liberación latinoamericana, Bde. I–V, Buenos Aires/Bogotá. – Dussel, E., 1974, Método de la filosofía de la liberación, Salamanca. – Dussel, E., 1977, Filosofía de la liberación, México (Buenos Aires 31985), dt: Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989. Dussel, E., 1988, Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61–63, México. – Dussel, E., 1990, El último Marx (1863–82) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de 'El capital', México. – Dussel, E., 1993, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf. – Dussel, E., 1998, Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Madrid. – Fernet-Betancourt, R., 1998, Philosophie und Theologie der Befreiung. Fft./M., 1988. – Fernet-Betancourt, R., (Hg.), 1994, Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, Aachen. – Fernet-Betancourt, R., 1994, Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, Mainz. – Fernet-Betancourt, R. 2005, Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie, Nordhausen. Kusch, R., 1962, América profunda, Buenos Aires. – Lévinas, E., 1987, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München. – Hinkelammert, F., 1994, Kritik der utopischen Vernunft, Luzern. – Scannone, J. C., 1982, Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas. In: Philos. Jb. 89. – Scannone, J. C., 1990, Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires. – Schelkshorn, H., 1992, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels. Freiburg i.Br/Basel/Wien. – Schelkshorn, H., 1997, Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel, Amsterdam/Atlanta. – Werz, N., 1991, Das neuere politische Denken in Lateinamerika, Freiburg. – Zea, L., 1968, El positivismo en México, México. – Zea, L., 31976, El pensamiento latinoamericano, México. – Zea, L., 1987, La filosofía de la historia americana, México.

¹ Vgl. Cerutti 1983, 155–185; Dussel 1974; 1988. – ² Vgl. Ders. 1992. – ³ Vgl. Zea 1968; Fernet-Betancourt 1994. – ⁴ Zur Dependenztheorie vgl. die Zusammenfassung von Werz 1991, 167–193. – ⁵ Vgl. Lévinas 1987 (franz. 1961). – ⁶ Ders. 1973–80, Bd. 2, 98 f. – ⁷ Vgl. Ders. 1988, 312–357. – ⁸ Vgl. Fernet-Betancourt 1994. – ⁹ Vgl. Zea 1976; Scannone 1982. – ¹⁰ Vgl. Dussel 1998, Teil I, Kap. 2. – ¹¹ Vgl. Castro-Gomez 1996. – ¹² Vgl. Fernet-Betancourt, 2005.

Hans Schelkshorn

Begehren/Begierde – 1 *Zu den Begriffen.* Spricht man vom Streben nach der Realisierung eines Ziels oder vom ↑Wünschen bezüglich der Verfügung über den Ge- oder Verbrauch eines erwünschten Objekts im Allgemeinen, so lässt sich das Gemeinte als ‚Begehren‘ (B.) bezeichnen. Im Unterschied zu den häufiger verwendeten Begriffen ‚Drang‘ und ‚Trieb‘ – die allerdings auch objektunspezifisch verwendet werden können – ist mit B. stets eine angebbare Richtung oder spezifisches Ziel verbunden (‚B. nach ...‘).

Der sprachlich verwandte Ausdruck ‚Begierde‘ ist vielfältig verwendbar: (i) Den gleichen Begriffsinhalt wie B. deckt ‚Begierden‘ (B. in der Pluralform)

für die Bezeichnung einer Mehrzahl spezifisch begehrender Neigungen ab. (ii) In der Singularform ‚Begierde‘ kann er auch das unkontrollierte Drängen nach, das Getriebensein hin zu einem Objekt anzeigen. Von ‚Begierde‘ spricht man auch dann, (iii) wenn die Strebensrichtung auf das Begehrte hin als fixiert erlebt wird oder (iv) wenn jemandem eine ↑Disposition zum andauernden Erleben einer spezifischen Strebensrichtung zugeschrieben wird. Die Verwendungen (ii) bis (iv) treten häufig in abwertenden Konnotationen auf.

Der verwandte Begriff des ‚Trieb‘ unterstellt im Unterschied zum B. eine autogene Entstehung der Strebensrichtung – mitunter auch unabhängig von mentaler Reflexion oder auch von einem durch ↑Bewusstsein verfügbaren ↑Wollen und Wünschen. Triebbefriedigung verschafft stets ↑Lust oder wenigstens psychische Entspannung. Der Triebbegriff wird in einigen Theorien nicht nur für Aneignungs- und Eroberungshandlungen, sondern auch für Zerstörungstendenzen (↑Aggression) verwendet. Wird ein Lebewesen für seine Strebensrichtung als triebgebunden beurteilt, so wird unterstellt, dass die Impulsivität und der erlebte Drang auch dann erhalten bleibt, wenn das ursprünglich anvisierte Objekt verschwindet oder ausgewechselt wird.

In unterschiedlichen Richtungen der Individualpsychologie geht man davon aus, dass Unlustgefühle dann Wünsche auslösen, wenn das Erfühlen oder das Vorstellen eines Zustandes oder eines Gegenstandes hinzukommt, der diesen Mangel beseitigen kann. Der Wunsch nach Befriedigung (↑Bedürfnis), der alles B. und jegliche Begierde begleitet, kann sowohl zur Stillung des Verlangens als auch zu dessen Verstärkung führen. Auch wenn die Befriedigung aufgeschoben, gehemmt oder vereitelt wird, kann dies zu einem verstärkten B. oder zu einer Objekt-Fixierung durch Begierden führen.

Der Strebensrichtung nach kann B. sowohl als Verlangen nach etwas wie auch als Abscheu gegenüber bestimmten Objekten, gegenüber drohenden Zuständen bezeichnet werden. Auch der Wunsch, von als belastend empfundenen eigenen Strebensrichtungen befreit zu werden, kann als begehbares Ziel fixiert werden.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

In traditionellen Theorien, die sämtliche Orientierungsformen von Lebewesen zu ihrer Umwelt als Thema der Wissenschaft behandelten, also auch in der Psychologie, in der organischen Naturlehre und in der Anthropologie spielten die Begriffe B. und Begierde eine zentrale Rolle. Im Lat. finden sich hierfür am häufigsten die Begriffe (i) *appetitus* (nicht nur

für aktuell erlebten Hunger, sondern für alle Strebenrichtungen, sinnverwandt mit *cupiditas*, griech. *orexis*), (ii) *desiderio* (auch für Wunsch, Verlangen, gr. *epithymia*) und (iii) *conatus* (Streben, auch für objektunspezifische Gerichtetheit, griech. *horme*).

Die Fähigkeit von höher entwickelten organischen Wesen, etwas zielgerichtet anzustreben, ist in der philosophischen Psychologie der Vergangenheit in eine besondere Klasse von Seelenvermögen eingeordnet worden. Bei Platon geht das Begehungsvermögen (*epithymetikon*) in die Definition der Seele als deren unterster Teil ein.¹ Bei Aristoteles wird das B. (neben *epithymia* auch *orexis*) nicht nur diesem Strebenvermögen (*orektikon*) zugeordnet²; er unterscheidet das Streben bzw. die bloße Vorstellung vom Erstrebungswürdigen einerseits von der genuin rationalen Dezision andererseits: «Alle Vernunftentscheidung ist richtig, Streben (*orexis*) aber und Vorstellungen sind richtig und unrichtig.»³

Wo Formen des B. (*epithymiai*) unterschieden werden können, lassen sich auch Begierden klassifizieren. So unterscheidet erst Epikur das B. (i) nach Zielrichtungen (dem physischen Wohlbefinden oder der Gesundheit), (ii) nach Notwendigkeit oder Überflüssigkeit (etwa für die Eudämonie) und grenzt Begierden von bloß natürlichen Neigungen ab.⁴ Aristoteles hatte noch das B. direkt auf Objekte bezogen, welche auch lustbesetzt erlebt werden können, hatte aber die Freiheit vom B. nicht als Verlust gedeutet. Im Unterschied dazu kennt Epikur auch ein direktes B. von Lust. Er beurteilt deren Fehlen als schmerzhaft und liefert damit ein Argument dafür, dass das Ziel des Strebens nicht nur von Lust begleitet wird, sondern Lust selbst intendiert werden kann. «Deshalb nennen wir auch die Lust Prinzip und höchstes Ziel eines glücklichen Lebens.»⁵

Für B. und Begierden werden in den mittelalterlichen Lasterkatalogen Bezeichnungen gewählt, die die Schlechtigkeit des süchtigen Strebens mit eigenen Namen belegen.⁶ In dem klassischen Siebener-Katalog der Laster werden drei unwerte, verderbliche Strebenrichtungen ausdrücklich genannt: *luxuria* (auf Begehrlichkeit aus sein, Vergnügungssucht), *gula* (Genusssucht) und *avaritia* (Habsucht, Geiz). B. und Begierde werden in frühneuzeitlichen Naturtheorien öfters mit makrokosmischen Bewegungsrichtungen verbunden. Die Erklärung von psychischen Regungen mit kosmischen Kräften entspricht jedoch nicht mehr dem von Hobbes, Descartes und Bacon gestifteten Weltbild von der Naturabhängigkeit des Menschen. Hobbes konzentriert sich auf eine rein am individuellen Erleben orientierte Definition: Er begreift das B. als «*primus conatus*», das sich auf Angenehmes richtet, wobei das Streben auch hier

noch als physikalische Wirkreaktion auf natürliche Bewegung (*conatus*) begriffen wird.⁷

Auch Spinoza belegt das affektive Streben mit dem ursprünglich physikalischen Begriff *conatus*. Er definiert ihn als «Bestreben» auf Selbsterhaltung hin, also als dasjenige, «wodurch jedes Ding in seinem Sein beharrt.»⁸ Er unterscheidet dabei weiterhin zwischen dem *appetitus*, der sich rein auf den Geist und, sofern er bewusst ist, auf den Willen bezieht. Dagegen wird das auf Geist und Körper gerichtete Verlangen (*cupiditas*) nur als für die Selbsterhaltung dienlich beurteilt.⁹

Neu an dieser funktionalen Analyse ist die Beschreibung von unterschiedlichen Strebenrichtungen in einem nicht-hierarchischen Modell für menschliche Seelenvermögen. Dieser Ansatz hat stark die Entwicklung einer rationalistisch orientierten «Vermögenspsychologie» im 18. Jh. gefördert. In dieser Tradition klassifiziert Chr. Wolff in seiner *Psychologia empirica* von 1732 zwischen Erkenntnis- und Begehungsvermögen.¹⁰ Auch Kant nimmt die Unterscheidung zwischen Erkenntnisvermögen, dem ↑Gefühl von Lust und Unlust und dem Begehungsvermögen¹¹ nach der damals üblichen Einteilung der Vermögenspsychologie vor. In der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* ordnet er dem Erkenntnisvermögen den ↑Verstand, dem Lust-Unlust-Gefühl die ↑Urteilskraft und dem Begehungsvermögen die ↑Vernunft zu, weil nur diese in ihrem Streben sich an Endzwecken orientieren kann.¹² In seiner praktischen Philosophie bezieht Kant daher die Eignung, überhaupt etwas vollbringen zu können, auf einen vernunftorientierten oder gar auf einen vernünftigen Gebrauch des Begehungsvermögens. In der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet er noch einmal zwischen materialen («unteren», d. h. noch nicht moralischen) Motiven der Bestimmung des B. und den direkt durch Vernunft angeleiteten Bestimmungsgründen des Willens («oberes» Begehungsvermögen)¹³.

Bei Hegel wird die Begierde als Schritt in der unmittelbaren Selbsterfahrung des Bewusstseins begriffen.¹⁴ Als negatives Moment bei der Entwicklung des ↑Selbstbewusstseins gilt dabei sowohl das Auftauchen des B. als auch die Befriedigung von Bedürfnissen.¹⁵

Im Kapitel *Herrschaft und Knechtschaft* seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) parallelisiert er den unterschiedlichen Gegenstandsbezug beim herrschenden und beim dienenden Bewusstsein: Der Bezug des «Herrn» auf den Gegenstand seiner eigenen Begierde lässt das Erstrebte verschwinden, während der «Knecht» durch ↑Arbeit Bestehendes schafft, ohne dass es vom Schaffenden selbst genossen werden

kann. So hört Arbeit auf, bloß Mittel zum Zweck zu sein: «Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat.»¹⁶ Solche Sätze dienten im 20. Jh. häufiger als Belege für die These, dass das B. selbst als Moment der Produktion und der Genuss nicht als Werte verbrauchender Konsum, sondern als wertsteigerndes Erleben gedeutet werden kann (Lacan, Deleuze, s. u. 3.).

Bei Schopenhauer wird das Begehungsvermögen in seiner Funktion, dem Individuum überhaupt Befriedigung zu verschaffen, skeptisch beurteilt. «Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen.»¹⁷

3 Zu Analysen von Strebenrichtungen im 20. Jahrhundert: Begehren, Verlangen, Trieb

Seit Hegel beginnt das ursprünglich ‚B.‘ genannte, an Zielen orientierte Streben als generelles philosophisches Bestimmungsmerkmal des Menschen seinen Platz in der philosophischen ↑Anthropologie zu finden.¹⁸ Analysen über Strebenrichtungen in der Philosophie und der Psychologie des 20. Jh. werden jedoch überwiegend über Klassifikationen des Triebbegriffs geordnet. Diesen Terminus benutzt auch E. Bloch in seiner Phänomenanalyse der auf Zukunft hin orientierten Wunschkonstruktionen von Menschen.¹⁹

In den von S. Freud begründeten psychoanalytischen Schulen unterscheidet man zwischen generellen Strebenrichtungen, wie etwa dem Lebenstrieb (Libido, Eros) und dem Todestrieb (Destrudo, Thanatos). Diese können ihr Objekt wechseln. Die nur auf bestimmte Objektbereiche gerichteten Triebe werden ‚Partialtriebe‘ genannt – (z. B. orale, anale, genitale Regungen, Voyeurismus, Exhibitionismus); in anderen Theoriekontexten werden sie in Formen des B. übersetzbar.²⁰

Dagegen lassen phänomenologische Richtungen (↑Phänomenologie) mit ihrem Konzept der ↑Intentionalität die Abgrenzungen unterschiedlicher Strebenrichtungen je nach Zielorientierung zu. Max Scheler kommt in seiner Phänomenologie des ‚Wertfühlers‘ zu dem Ergebnis, dass alles ‚Verlangen‘ (bei Scheler Synonym für B.) als auf Wertvolles gerichtet erlebt wird, auch unabhängig von den Vorstellungsinhalten des Begehrten.²¹ «Strebenziele sind zunächst von Willenszwecken auf das Klarste unterschieden. [...]. Wir finden das zielmäßige Streben

auf sein Ziel hin gerichtet vor, ohne es durch das zentrale Wollen (oder Wünschen), das von dem Ichzentrum herkommt, irgendwie zu *setzen*.»²² Die hedonistische Unterstellung, die Lust sei das generelle Ziel menschlichen Strebens, analysiert Scheler nur als Spezialfall: «Ist [...] ein Gefühl, z. B. die Lust an einer Speise das *Ziel* eines Strebens, da vermag sie auch nur zu sein vermöge des *Wertes* (...), die sie für das Individuum hat. Sie ist dann nicht etwa der *unmittelbare* Zielinhalt, sondern ihr *Wert* ist dieser.»²³

In Anlehnung an die phänomenologische Bewusstseinsanalyse untersucht Sartre unterschiedliche Stadien in der Selbsterfahrung des jeweils eigenen B. (*désir*). Am Beispiel eines sich seiner sexuellen Regungen bewusst werdenden Ichs unterscheidet er deutlich zwischen der Dimension des auf Andere gerichteten B. und der Eigenerfahrung des Begehrten-wollens durch Andere. «Die primäre Wahrnehmung der Sexualität des Anderen, insofern sie erlebt und erlitten wird, kann nur die Begierde sein; indem ich den Anderen begehre [...] oder indem ich mein Mich-Begehren erfasse, enthüllt mir gleichzeitig mein Geschlechtlich-Sein und sein Geschlechtlich-Sein, meinen Körper als Geschlecht und seinen Körper.»²⁴ Die sexuelle Begierde bleibt auch nach Sartre unabhängig von der Erfüllung bestimmter Wünsche nach körperlicher Vereinigung erhalten. «Da also die Begierde weder ihre Aufhebung als ihren höchsten Zweck setzen noch einen besonderen Akt als Endziel wählen kann, ist sie ganz einfach Begierde nach einem transzendenten Objekt.»²⁵ Dass zwar ‚Lust‘ befriedigt, aber ‚Begierde‘ nicht stillbar ist, liegt nach Sartre an der ‚Transzendenz des ↑Anderen‘: «Das ist das unmögliche Ideal der Begierde: die Transzendenz des Anderen als reine Transzendenz und dennoch als Körper besitzen, den Anderen auf seine bloße Faktizität reduzieren, weil er dann mitten in meiner Welt ist, aber machen, dass diese Faktizität eine fortwährende Appräsentation seiner nichtenden Transzendenz ist.»²⁶

Nicht nur in der Begierde, in allen zwischenmenschlichen Blickperspektiven kann sich jede(r) nur als Objekt-Ich für Andere setzen oder als Subjekt-Ich sich eine(n) Andere(n) zum Objekt des eigenen Tuns (durch Anschauen, im B.) machen. Dem von einem Ich erfahrenen körperlichen B. – etwa zwischen den Geschlechtern – wird nur dann in Zärtlichkeiten und in leiblicher Vereinigung entsprochen, wenn das ↑Ich sich mit sich selbst vollständig als Eigenleib identifiziert. Auch wenn die körperliche Nähe einer oder eines Anderen erlebt werden kann, bleibt sie oder er mir in der Erlebnisperspektive transzendent. Eine gemeinsame Ich-Perspektive im Plural (‚wir‘)

ist wiederum nur als gemeinsames Objektsein in der Perspektive eines Dritten möglich.

Letztlich ist die Unerreichbarkeit des begehrten Menschen bei Sartre Indiz dafür, dass auch dessen Begehrbarkeit erhalten bleibt. Für Sartres Analyse der Zwischenmenschlichkeit ist die phänomenologische Unterscheidung zwischen Sich-Setzen als Objekt für Andere (Begehrtwerden) und dem B. des Anderen folgenreich: Dass man begehrt, erblickt zu werden, entspringt der gleichen Intention und folgt der gleichen Strebensrichtung wie der Wunsch nach aufreizenden Blicken auf andere begehrbare Menschen.

Die Hegelsche ›Begierde‹ hatte A. Kojève in seinen Pariser Hegel-Vorlesungen der 1930er Jahre nicht nur als individuelles Selbstverhältnis, sondern auch als konstituierendes Merkmal einer Kampfreziprozität zwischen Menschen ausgelegt.²⁷ Hier deutete er – z. T. über den Text der *Phänomenologie* hinausgehend – die Begierde als einen jedes Herr-Knecht-Verhältnis stabilisierenden Faktor: «Der Mensch ›bewährt‹ sich als Mensch, indem er sein Leben für die Befriedigung seiner menschlichen Begierde, das heißt seiner auf eine andere Begierde sich richtende Begierde einsetzt. [...] Die Begierde eines Anderen begehren heißt also letztlich begehren, dass der Wert, der ich bin oder den ich ›repräsentiere‹, der von diesem Anderen begehrte Wert sei. Ich will, dass, dass er seinen Wert als meinen Wert ›anerkennt‹, [...]»²⁸ Kojève geht so weit, die Hegelsche Begriffsextension von ›Begierde‹ auf ›Arbeit‹ (s. o. 2.2) auch auf den Wunsch nach ↑Anerkennung zu beziehen. «Einerseits ist der Herr nur deswegen Herr, weil sich seine Begierde nicht auf eine andere Begierde richtet und so seine Begierde Anerkennung war. Andererseits muss er, nachdem er so Herr geworden ist, als Herr anerkannt zu werden begehren; als solcher aber kann er nur anerkannt werden, wenn er aus dem Anderen einen Knecht macht.»²⁹ Diese – mit dem Hegel-Text nur schwer einlösbare – Deutung hat in den 1930er Jahren Theoriebildungen angeregt, welche die Strebensrichtungen des Menschen nicht nur als interne Regungen introspektiv beschreiben, sondern auch intersubjektiv zu deuten vermochten. Hypothesen darüber, wie der innere Zusammenhang zwischen Begehrt-werden-wollen und eigenem B. psychologisch erklärt werden kann, konnten nur durch eine weitere Begriffsdifferenzierung erreicht werden. Jacques Lacan versucht – unter Berufung auf Hegel und Kojève – zunächst Formen des B. (*désirs*) von biologisch fundierten Bedürfnissen (*besoins*) abzugrenzen. Zwischen dem psychischen ›Anspruch‹ (*demande*) auf Geliebt-werden-wollen und der Ausprägung eigenen B. unterscheidet er defini-

torisch: für ihn ist das B. «weder Appetit auf Befriedigung noch Anspruch auf Liebe, sondern vielmehr die Differenz, die entsteht aus der Subtraktion des ersten vom zweiten, ja das Phänomen ihrer Spaltung selbst»³⁰ Der auf Dauer sich erhaltende Anspruch auf Geliebt-werden ist daher durch zeitweilige Bedürfnisbefriedigung nicht stillbar. So lässt sich phänomenal begreifen, dass das B. weiter nach unerreichbarer Erfüllung strebt und dass eine fixierte Begierde, die permanent scheitert, den Ausbruch psychischer Erkrankungen begünstigt.

Gegen die negative Gewichtung des B. in der traditionellen Anthropologie und Psychoanalyse setzen G. Deleuze und F. Guattari eine Aufwertung des B., das sie als aktiven Produktionsfaktor des gesamten modernen Lebens ausmachen: Da das B. selbst Reales produziert, sei es fehlerhaft, es als defizitär zu definieren: Dem B. fehle nichts, auch kein Objekt. Es sei zwar das Fehlen von subjektiver Erfüllung und damit ein Mangel an ↑Subjekt, doch nur dann, wenn dieses sich nicht selbst das Subjekt erlebt, also wenn es sich z. B. in repressiven (›ödipalen‹) Verhältnissen wiederfindet. *Anti-Ödipus* (1972) enthält eine Generalkritik am abendländischen ↑Mythos von der tragischen Verstrickung der Schicksale durch naives B.³¹ Die Aufwertung des B. als Kreativität, als ›Bejahung der Bejahung‹, wurde von Deleuze bereits früher als positives Handlungsmotiv in Nietzsches Schriften entdeckt.³²

Es bleibt bestreitbar, ob man mit einem solchen allgemeinen Begriff des B. (unabhängig von spezifischen Strebensrichtungen) differenzierte Bewertungen über erstrebenswerte Ziele diskutieren kann. Der positive Ertrag solcher Untersuchung liegt eher in einer Grundsatzkritik an der Zensur durch ein traditionelles Menschenbild, das von Abwertungen bestimmter Anlagen im Menschen ausgeht und damit die Selbstakzeptanz der vor alle Bewusstwerdung vorgefundenen eigenen Neigungen einschränkt.

Aristoteles, 1959, Über die Seele. In: WW (Akademieausg.) Bd. 13, übers. v. W. Theiler, Berlin. – Arntz, J., Begehrungsvermögen. In: HWbPh, Bd. 1. – Bloch, E., 1959, Das Prinzip Hoffnung (= PH), in: GA Bd. 5/1–2, Fft./M. – Deleuze, 1962, Nietzsche et la philosophie, Paris. – Deleuze, S./Guattari F., 1974, Anti-Ödipus, Bd. 1 von ›Kapitalismus und Schizophrenie‹, Fft./M. – Diogenes Laertios, 1998, Leben und Lehre der Philosophen, übers. v. F. Jürß, Stuttgart. – Epikur, Brief an Menoikeus, überliefert bei: Diogenes Laertios 1998 (X, 122.–133). – Feuerbach, L., 1966, Kleine Schriften, Fft./M. – Feuerbach, L., 1966a (1842), Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: ders. 1966. – Feuerbach, L., 1966b (1843), Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: ders. 1966. – Freud, S., 1953 (1938, postum), Abriss der Psychoanalyse, Fft./M. – Friedrich, H., Begehren, appetitus naturalis. In: HWbPh, Bd. 1. – Hauser, R., 1980, Lasterkatalog. HWbPh, Bd. 5. – Hegel, G. W. F., 1966 (nach 31830), Enzyklopädie der philo-

sophischen Wissenschaften im Grundrisse (= Enz.), Berlin. – Hegel, G. W. F., 1952 (1807), *Phänomenologie des Geistes* (= PhG), hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hobbes, Th., o. J. (1655), *Grundzüge der Philosophie*, 1. Teil: *Lehre vom Körper*, Leipzig. – Kojève, A., 1958 (1947), *Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, hg. v. I. Fetscher, Stuttgart. – Lacan, J., 1991 (1966), *Schriften*, Bd. II, Weinheim/Berlin. – Sartre, J.-P., 1993 (1943), *Das Sein und das Nichts*, hg. v. T. König, Reinbek. – Scheler, M., ⁵1966 (1912/1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: *GW Bd. 2*, Bonn. – Scheler, M., 1962 (1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München. – Schönplugh, U., *Begehren, Begierde*. In: *HWbPh Bd. 1*. – Schopenhauer, A., 1966 (1844), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II. In: *SW Bd. 3*, hg. v. A. Hübscher, Wiesbaden. – Spinoza, B. de, 1972 (1677), *Ethik (= Eth.)*, hg. v. H. Seidel, Fft./M. – Wolff, Chr., 1968 (1732,²1738), *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata (= Psych. empir.)*, in: *GW*, hg. v. J. Ecole et al., Abt. II, Bd. 5, Hildesheim.

¹ Platon, *Timaios* 77b, ders., *Politeia* 441b. – ² Aristoteles 1959, Buch II, 414b. – ³ Aristoteles 1959, Buch III, 433a 27. – ⁴ Epikur, *Brief an Menoikeus*, überliefert bei Diogenes Laertios 1998, (X, 122.–133.), 127. – ⁵ Ebd., 128. – ⁶ Hauser 1980. – ⁷ Hobbes o. J. (1655), 4. Tl., 25. Kap. Abschn. 2. – ⁸ Spinoza, *Eth.*, III, Prop. VI.; vgl. auch Prop. VII, VIII. – ⁹ Ebd., III, Anm. zu Prop. VIII. – ¹⁰ Wolff, *Psych. empir.* (§ 579). – ¹¹ Kant, *KU*, A LVI/B LVIII. – ¹² Ebd., Einl., A LVI. – ¹³ Kant, *KpV*, A 38–48. – ¹⁴ Hegel, *Enz.* (1830), §§ 426–428; ders. 1952, 135. – ¹⁵ Ebd., 139. – ¹⁶ Ebd., 159. – ¹⁷ Schopenhauer, 1966, Bd. II, (SW 3), Kap. 46, 657. – ¹⁸ Vgl. Feuerbach, noch ohne Differenzierungen zw. Strebensrichtungen d. Sinnlichkeit: ders. 1966a (1842); ders. 1966b (1843); Scheler mit d. Neubewertung von ›Drang‹, ›Gefühlsdrang‹, vergleichbar mit dem Begriff ›Trieb‹: ders. 1966 (1928), 12 passim. – ¹⁹ Bloch, *PH* (GA Bd. 5/1), Kap. 9 u. 10. – ²⁰ Freud 1953, 1. Tl., 2. Kap. – ²¹ Scheler 1966 (GW 2), 52–65. – ²² Ebd., 55. – ²³ Ebd., 57. – ²⁴ Sartre 1993, 672. – ²⁵ Ebd., 674. – ²⁶ Ebd., 688. – ²⁷ Vgl. Kojève 1958, Kap. I u. II. – ²⁸ Ebd. 14 f. – ²⁹ Ebd. 24. – ³⁰ Lacan 1991, II, 127. – ³¹ Zuerst in: Sophokles, König Ödipus. – ³² Vgl. Deleuze 1962.

Arnim Regenbogen

Begriff–I *Zum Begriff*–*Zum Synonymitäts- und Ambiguitätssyndrom*. Der Ausdruck ›Begriff (B.)‹ findet sowohl in der gebildeten Umgangssprache als auch in den fachwissenschaftlichen und philosophischen Gebrauchssprachen Verwendung; dasselbe gilt für Ableitungen wie ›begrifflich‹, Zusammensetzungen wie ›B.sbildung‹, ›B.sschema‹ und Einbettungen wie ›über-einen-B.-verfügen‹ oder ›einen-B.-von-etwas-haben‹. Als Synonyme treten in einigen Kontexten die Worte ›Konzept‹, ›Idee‹ und ›Vorstellung‹ auf. Das Lat. enthält überdies die Worte ›notio‹ und ›repraesentatio‹, die z. B. auch in die franz. und engl. Sprache Eingang gefunden haben.

Die Synonymendichte, die breit gestreute und intensive Verwendung sowie die mannigfachen Bestimmungsversuche lassen *mehrere Bedeutungen* erwarten: (i) ›B.‹ meint schlicht ›Redeteil‹, ›Wort‹, ›Ausdruck‹. Genauer handelt es sich um (zufolge der je

unterlegten Grammatik) atomare oder doch unterhalb der Aussagenebene angesiedelte Gebilde; Einteilungen von Ausdrücken stellen damit zugleich Sortierungen von B.en dar. (ii) ›B.‹ zielt auf die ↑Bedeutung, den ↑Sinn, den Inhalt usf. eines atomaren Ausdrucks, auf das von einem Autor mit dem jeweiligen Redeteil Ausgedrückte, Gemeinte, Bezeichnete, Vorgestellte, Intendierte usf. oder auf das von einem Adressaten unter dem Ausdruck Verstandene, Aufgefasste, Begriffene etc. (iii) ›B.‹ ist gleichbedeutend mit ›Prädikat(or)‹, ›genereller Term‹, ›Allgemeinausdruck‹, ›universales Zeichen‹, ›B.swort‹ etc. (iv) ›B.‹ zielt auf die Bedeutung eines Prädikators.

Zur *Begriffs- und Problemgeschichte* siehe den Art. *Begriffslogik/Begriffsgeschichte*.

2 Sortierung der Bedeutungen von ›Begriff‹

Die provisorische Unterscheidung von vier Bedeutungen von ›B.‹ lässt erkennen, dass keine bloß zufällige und insofern unter dem Konsistenzgesichtspunkt vernachlässigbare Ambiguität vorliegt. Die strukturelle Mehrdeutigkeit bringt Verwechslungsgefahren mit sich. Diese können die Sichtung und Sortierung der in der philosophischen Tradition und den fachwissenschaftlichen Bemühungen unter dem B.stitel versammelten Bestände (↑Idee, ↑Kategorie) nachhaltig irritieren. Um ihnen entgegenzuwirken, sind Unterschiede und Zusammenhänge der genannten Verständnisarten zu markieren: B.e-als-Prädikatoren sind auch B.e-als-atomare-Ausdrücke, aber nicht umgekehrt. So ist das (als Junktor aufgefasste) Zeichen ›und‹ zwar atomarer Ausdruck, aber nicht Prädikator. Analog sind B.e-als-Bedeutungen-von-Prädikatoren zwar B.e-als-Bedeutungen-von-atomaren-Ausdrücken, aber nicht umgekehrt. So ist die Bedeutung von ›und‹, aber auch die des singulären Terms ›Abendstern‹ zwar B.-als-Bedeutung-eines-atomaren-Ausdrucks, aber nicht B.-als-Bedeutung-eines-Prädikators. Gleichwohl ist zu beachten, dass zur näheren Bestimmung von B.en-als-Ausdrücken einerseits und B.en-als-Bedeutungen andererseits der Rückgang auf das jeweils andere Verständnis angezeigt ist: Denn Ausdrücke sind Gebilde, die etwas bedeuten; und Bedeutungen sind umgekehrt allemal Bedeutungen von Ausdrücken. Welche der erwähnten (oder eventuell unberücksichtigten) Auffassungen von ›B.‹ in einem Werk, bei einem Autor, in einem Verweisverbund, in einer Kontroverse, in einer Epoche usf. jeweils unterlegt sind, kann nur fallweise entschieden werden. Behandelt etwa ein Autor Individual- und Allgemein-B. als ↑Intension von Individuen- und Allgemeinausdrücken, dann sind B.e-als-Ausdrucksbedeutungen im Spiel. Geht ein Streit, wie in der Philosophie- und Wis-

senschaftsgeschichte üblich, um die Geschichte dieses oder jenes B.s, dann stehen meist die verschiedenen Verwendungen und gegebenenfalls auch Verwendungsfestlegungen und -feststellungen im Blickpunkt, die einem Ausdruck im Laufe der Zeit widerfahren sind. B.e sind dabei als Kontinuanten anzusetzen, als Gebilde also, die (jedenfalls einige) Veränderungen in ihrer Verwendung und Bestimmung überdauern.

Eine geeignete Charakterisierung von Redeteilen/B.en als Kontinuanten erweist sich bereits für einfachste Szenarien als eine nicht-triviale Aufgabe: Wer etwa von der Entwicklung des naiven zum typentheoretischen Elementschaf-B. handeln möchte, muss diesen so konzipieren, dass er trotz Änderung seiner grammatischen Bestimmungen derselbe bleibt. Die (sprachphilosophisch-ontologische) Aufklärung des mit dem Etikett ‚begriffsgeschichtliche Forschung‘ versehenen Geschäftes stellt sich auf diesem Hintergrund als erhebliches Desiderat dar.

Ein Titel wie \uparrow ‚B.sbildung‘ kann hingegen alle unterschiedenen Verständnisse aufrufen: die Einfügung eines atomaren Ausdrucks beliebiger Kategorie in eine Sprache und damit die Festsetzung seiner Bedeutung, oder die Einführung eines Prädikators und damit wiederum die Fixierung seiner Bedeutung; Analoges gilt für \uparrow ‚B.sanalyse‘.

3 Ein Explikationsvorschlag

Trotz der Präsenz aller unterschiedenen Auffassungsarten in der philosophischen Rede sieht der folgende Charakterisierungsvorschlag die Auffassung von B.-als-Bedeutung-eines-Prädikators als Explikandum vor. Zum einen sind Prädikatoren in dem Sinne unverzichtbare Redeteile, als (etwa im Rahmen von Sprachen erster Stufe) zwar Aussagen möglich sind, die jeweils keine singulären Terme, Funktoren, Junktoren, Variablen, Parameter oder Variablenbinder enthalten; Aussagen ohne Prädikatoren sind jedoch ausgeschlossen. Zum anderen zielen die (meisten der) Problemstellungen, die Natur und Aufgabe von B. thematisieren, nicht auf das B.swort im Sinne der äußeren, so oder auch anders realisierten Zeichengestalt eines Prädikators, sondern auf die (gegebenenfalls durch verschiedene B.sworte) mitgeführte Bedeutung.

3.1 Die nicht mit den Prädikaten der traditionellen Sprachlehre zu verwechselnden Prädikatoren der logischen Grammatik bilden *n-stellige, termbestimmende* und *formelzeugende Operatoren*; die Ausdrücke $\langle \dots \text{ ist-Primzahl} \rangle$, $\langle \dots \text{ liebt } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ ist-für } \dots \text{ attraktiver-als } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ ist-mit } \dots \text{ enger-befreundet-als } \dots \text{ mit } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ referiert-mit } \dots \text{ in-}$

nerhalb-von \dots in \dots auf \dots \rangle exemplifizieren ein-, zwei-, drei-, vier- und fünfstellige Prädikatoren (erster Stufe). Während Autoren mit singulären Termen auf Gegenstände referieren, dienen normale, d. h. weder leere noch universale, Prädikatoren der Charakterisierung und damit der Unterscheidung der bezeichneten Objekte. Die folgende Explikation der B.srede beruht mithin auf einer bestimmten Sortierung von Redeteilen; diese hat sich als zweckmäßig für die Organisation des Folgerungsvollzugs, des Definierens und damit des diskursiven Handelns insgesamt herausgestellt. – Das hier schlicht beanspruchte grammatische Arrangement kann bei Strafe der Zirkularität nicht wie üblich mit dem Hinweis einsichtig gemacht werden, dass es eben B.e (oder auch Eigenschaften) und Gegenstände gebe und daher entsprechende sprachliche Kategorien vorzusehen seien.

Der Einfachheit halber wird die Betrachtung auf *einstellige* Prädikatoren beschränkt; bei mehrstelligen ist analog zu verfahren. Dasselbe gilt auch, wenn man zusätzlich höherstufige Prädikatoren berücksichtigt: $\langle \text{--- ist asymmetrisch} \rangle$ kann z. B. als einstelliger Prädikator zweiter Stufe konzipiert werden, der auf Prädikatoren erster Stufe anzuwenden ist. Weiter lassen sich komplexe Formeln, in denen genau eine Variable frei ist, durch eine Definition oder durch eine Konversionsoperation als einstellige Prädikatoren darstellen. Auch wenn man in Abweichung von der in der Folge benutzten zweiseitigen Analyse der atomaren Aussage in einen Prädikator Φ und einen singulären Term ϑ eine dreiteilige Zergliederung nach singulärem Term ϑ , Kopula κ und generellem Term Φ bevorzugt, kann man die weiteren Ausführungen mit geringfügigen Änderungen übernehmen. Die durchgängig geforderte Bezugnahme auf eine Sprache darf als selbstverständlich unterstellt werden und ist damit vernachlässigbar.

Sprachbenutzer sind damit vertraut, dass es zu einem Ausdruck *synonyme* Redeteile geben kann. So erweisen sich $\langle \dots \text{ ist-Kirschtomate} \rangle$, $\langle \dots \text{ ist-Cherrytomate} \rangle$ und $\langle \dots \text{ ist-Cocktailtomate} \rangle$ als verwendungsgleiche Prädikatoren; und auch $\langle \dots \text{ ist-synonym } \dots \rangle$, $\langle \dots \text{ ist-bedeutungsgleich } \dots \rangle$ und $\langle \dots \text{ ist-verwendungsgleich } \dots \rangle$ stellen bedeutungsgleiche Zeichenverbindungen dar. Allgemein können Redeteile als (inersprachlich) synonym charakterisiert werden, wenn sie in Redehandlungen bzw. Sätzen bei Wahrung der Korrektheit (*salva correctitudine*) füreinander substituierbar sind. Maßstab der Korrektheit sind die Regeln, die die Redehandlungen leiten und die damit zugleich die Verwendung der in den Redehandlungen benutzten Ausdrücke vorgeben. Auch ein zwischensprachlicher Synonymie-B. könnte in

der Folge als Ausgangspunkt dienen.¹ Die weiteren Überlegungen gelten in ihrem Kern auch für alternative Bestimmungen der innersprachlichen Synonymierelation, sofern nur deren Gleichheitscharakter gewahrt bleibt. Allerdings kommen bei vielen Anschlussfragen die abweichenden Synonymieauffassungen zum Tragen. So wird etwa die Frage nach der \uparrow Objektivität von B.en hier nicht an fehlende oder vorhandene Eigenschaften in den B.en selbst geknüpft, sondern schlicht an die für alle Sprachbenutzer bestehende Verbindlichkeit des für den jeweiligen Prädikator einschlägigen Regelwerks.

3.2 Eigenschaften wie Einstelligkeit, Exemplifizierbarkeit, Subprädikatorschaft oder Sortalität erweisen sich als *invariant* bezüglich Synonymie: Ist ein beliebiger Prädikator Φ , z. B. $\langle \dots \text{ ist-Kirschtomate} \rangle$, exemplifizierbar oder Subprädikator von $\langle \dots \text{ ist-Tomate} \rangle$, dann trifft das auch auf alle bedeutungsgleichen Prädikatoren Ψ zu. Variant hinsichtlich Synonymie ist etwa die Buchstabenzahl oder die Eigenschaft, ein $\langle C \rangle$ oder ein $\langle K \rangle$ zu enthalten. Beschränkt man die Betrachtung auf die synonymieinvarianten Eigenschaften, dann lassen sich synonyme Prädikatoren nicht unterscheiden. Benutzt man indes in der jeweiligen Sprache weiter synonymievariante Redeteile, dann liegt es nahe, das unter Bedeutungsgleichheit Invariante an einem Prädikator als seine Bedeutung resp. seinen B. zu bestimmen. Damit ist die Erwartung verbunden, dass die B.e synonyme Prädikatoren zusammenfallen.

Um diese Intuition, die in strukturell analoger Form auch in der Anbahnung der Rede von Formen, Farben, Schemata, Typen, Anzahlen, Längen, Gewichten, Preisen, Werten usf. wirksam ist, begrifflich zu fassen, ist vorbereitend die *Bedeutungsrelation* zu modellieren (\uparrow Abstraktion). Zufolge der *Existenzforderung* bedeutet jeder Prädikator wenigstens eine Gegebenheit. Gemäß der *Korrelationsforderung* gilt: Falls Prädikatoren Φ , Ψ eine Gegebenheit bedeuten, dann ist Φ zu Ψ genau dann synonym, wenn die Bedeuteten zusammenfallen. Nach dem *Differenzpostulat* wird kein Prädikator seinerseits bedeutet.

Über diesem Netz von Postulaten lässt sich für beliebige Prädikatoren Φ definieren: *der-B.-von- Φ* ist identisch mit μ genau dann, wenn $\Phi \mu$ bedeutet. Gerafft: *Der B.-von- Φ* ist das von Φ Bedeutete. Wunschgemäß resultiert ein sowohl positives als auch negatives *Identitätskriterium* für B.e: Sind Prädikatoren Φ , Ψ synonym, dann sind ihre B.e identisch, und umgekehrt. So sind die B.e von $\langle \dots \text{ ist-Cherrytomate} \rangle$, $\langle \dots \text{ ist-Kirschtomate} \rangle$ und $\langle \dots \text{ ist-Cocktailtomate} \rangle$ bei Verschiedenheit der Prädikatoren identisch. B.e verhalten sich zu Prädikatoren strukturell wie Ge-

wichte zu Körpern: Wer über den B. von einem Prädikator bzw. das Gewicht von einem Körper redet, handelt von dem Prädikator bzw. von dem Körper unter der Rücksicht der Synonymie bzw. Gewichtsgleichheit. Dennoch ist ein Prädikator von seinem B. und ein Körper von seinem Gewicht wohl zu unterscheiden. Will man den im Differenzpostulat geforderten Unterschied zwischen Prädikatoren und B.en auch beim Reden über B.e wahren, dann müssen die invarianten Ausdrucksmittel den B.en *adjustiert* werden. Ein adjustierter Redeteil, z. B. $\langle \dots \text{ ist-leer} \rangle$ oder $\langle \dots \text{ ist-erfüllbar} \rangle$, soll auf ein Gebilde μ genau dann zutreffen, wenn dieses identisch ist mit dem B. eines Prädikators Φ , dem die entsprechende invariante Eigenschaft, hier $\langle \dots \text{ ist-exempelfrei} \rangle$ oder $\langle \dots \text{ ist-exemplifizierbar} \rangle$, zukommt; diese stellt die Adjustierungsbasis dar. Es gilt dann etwa: Der B. eines Prädikators Φ ist leer resp. erfüllbar, falls Φ exempelfrei resp. exemplifizierbar ist. Der B. eines Prädikators Φ ist genau dann leer resp. erfüllbar, wenn alle zu Φ synonymen Ψ exempelfrei resp. exemplifizierbar sind. Schließlich ist der B. zu einem Prädikator Φ leer bzw. erfüllbar genau dann, wenn es wenigstens ein exempelfreies resp. exemplifizierbares synonymes Ψ gibt.

3.3 Der zweistellige Prädikator $\langle \dots \text{ ist-B.-von} \dots \rangle$ kann mit Hilfe des Funktors $\langle \text{der-B.-von} \dots \rangle$ etabliert werden: $\mu \text{ ist-B.-von } \Phi$ genau dann, wenn μ mit dem-B.-von Φ zusammenfällt. Der einstellige Prädikator $\langle \dots \text{ ist-B.} \rangle$ ergibt sich durch Variablenbindung an der zweiten Stelle: $\mu \text{ ist-B.}$ genau dann, wenn es ein Φ gibt, so dass gilt: $\mu \text{ ist-B.-von } \Phi$. Da $\langle \dots \text{ ist-B.} \rangle$ Prädikator ist, der (gemeinsam mit den eingangs genannten Synonymen) genau einen B. bedeutet, resultiert eine (im soeben entwickelten Rahmen) unspektakuläre Wahrheit: *Der-B.-von $\langle \dots \text{ ist B.} \rangle$ ist B.* Im Philosophenjargon: Der B. des B.s ist ein B. Ergibt sich zufolge eines alternativen Verständnisses von $\langle B. \rangle$ die Negation dieser Aussage, dann steht eine *Explikationskontroverse* an. Gänzlich unrentabel sind hingegen Investitionen in die Beantwortung der Scheinfrage, ob der B. des B.s $\langle \text{in Wirklichkeit} \rangle$ und $\langle \text{jenseits} \rangle$ seiner konkurrierenden Explikationen ein B. ist oder nicht.

Während Bedeutungen allgemein Abstrakta von Ausdrücken unter Synonymie darstellen, sind B.e gerade die Bedeutungen von Prädikatoren. Bedeutungsbezogene Einteilungen von Prädikatoren lassen sich ebenso wie Artikulationen der Verhältnisse zwischen diesen Redeteilen mit den geeigneten Anpassungen auf B.e übertragen. Prädikatoren sind ferner Teile von Aussagen; analog bilden B.e Teile von *Propositionen*, d. h. von Aussagenbedeutun-

gen. Ebenso wie B.e lassen sich auch *Eigenschaften* mit dem soeben benutzten Abstraktionsverfahren gewinnen. Die dabei veranschlagte *Umfangsgleichheit* ist gröber als die Synonymie: Synonyme Prädikatoren sind zwar umfangsgleich, aber nicht umgekehrt; und wenn zwei Prädikatoren denselben B. bedeuten, bezeichnen sie dieselbe Eigenschaft, aber nicht umgekehrt. Demzufolge bezeichnen die Prädikatoren $\langle \dots \text{ist-Lebewesen-mit-Herz} \rangle$ und $\langle \dots \text{ist-Lebewesen-mit-Niere} \rangle$ dieselbe Eigenschaft; bedeuten aber verschiedene B. e. Auch der *Klassenoperator*, der z. B. in $\langle \text{die-Klasse-aller-}x: x \text{ ist-Kirschtomate} \rangle$ vorkommt, lässt sich prinzipiell mit Hilfe der Umfangsgleichheit aus Prädikatoren gewinnen. Anders als die Wendungen $\langle \text{der-B.-von} \dots \rangle$ und $\langle \text{die-Eigenschaft-zu} \dots \rangle$, die *metasprachliche Funktoren* darstellen, fällt dieser Redeteil (in der hier entwickelten Perspektive) unter die *objektsprachlichen, variablenbindenden, formelbestimmenden und termerzeugenden Operatoren*. In Standardaufbauten von Klassensprachen wird die Leistung der oben aufgeführten Postulate, pauschal geredet, von dem (so oder so modifizierten) Komprehensionsschema und dem Extensionalitätsaxiom erbracht.

Wenn eine elementare Aussage $\Phi(\vartheta)$ wahr/falsch ist, dann ist der Prädikator Φ wahr/falsch von dem durch ϑ bezeichneten Gegenstand. Geeignete Adjustierungen der Wahr-/Falschseite bezüglich Synonymie und Umfangsgleichheit führen zwanglos auf folgende Zusammenhänge: Φ ist von dem durch ϑ bezeichneten Gegenstand genau dann wahr/falsch, wenn dieser *unter/neben* den durch Φ bedeuteten B. fällt; dies tritt genau dann ein, wenn die durch Φ bezeichnete Eigenschaft dem Gegenstand *zukommt/abgeht*. Das trifft wiederum genau dann zu, wenn der bezeichnete Gegenstand *Element/Nicht-Element* der durch Φ repräsentierten Klasse ist. Ob in den überkommenen Universalienkontroversen (\uparrow Universale/Universalien) und ihren zyklisch auftretenden Nachfolgedisputen von B.en, von Eigenschaften, von Klassen oder von Abstrakta unter anderen Gleichheiten (wie Erkenntnis-, Informations-, Überzeugungsgleichheit usw.) die Rede ist, lässt sich nur kontextbezogen ermitteln.

Die geläufige Wendung $\langle \text{über einen B. verfügen} \rangle$ wird in (wenigstens) zweifacher Weise gebraucht: (1) Eine Autorin verfügt über einen B. von einem Gegenstand a, wenn sie in der Lage ist, a mit Prädikatoren Φ, Ψ von Gegebenheiten b, c zu unterscheiden. Das kann z. B. dadurch geschehen, dass sie Φ dem Gegenstand a korrekt zuspricht, der Gegebenheit b aber korrekt abspricht; Identitäts- bzw. Diversitätslogik erlaubt dann den Schluss auf die Verschiedenheit von a und b (\uparrow Identität/Diversität). (2) Ein

Autor verfügt über den B. (von einem Prädikator Φ bzw. beherrscht diesen, wenn er imstande ist, Φ oder wenigstens einen zu Φ synonymen Prädikator Ψ korrekt zu verwenden oder zu verstehen; diese Fertigkeit ist eine von Sprachbenutzern in Graden realisierte Eigenschaft. Es ist nicht verlangt, dass der Autor in der Lage ist, Auskünfte über die korrekte Verwendung von Φ zu geben. Ist er auch dazu fähig, dann ist ein reflexes Verfügen über den B. von Φ gegeben. Um über einen B. von einem Gegenstand a zu verfügen, muss man wenigstens einen passenden B. Φ beherrschen.

3.4 B.e gelten als paradigmatische Beispiele für abstrakte Gegenstände. Als solche ziehen sie u. a. Fragen nach Existenz und kognitiver Zugänglichkeit auf sich.

(i) *Gibt es überhaupt B.e?* Löscht man das nur der Grundsätzlichkeitsemphase dienende $\langle \text{überhaupt} \rangle$ und liest man das $\langle \text{es gibt} \rangle$ im Sinne des Partikularquantors, dann findet die Frage im angebotenen Rahmen eine *affirmative* Antwort. Außerhalb dieses oder alternativer explikativer Einbettungen bleibt die aufgeworfene Existenzfrage ein nicht beantwortbares Problemprovisorium. Insofern B.e von Prädikatoren verschieden sind, kann man sie einerseits als *nichtsprachliche* Gebilde ansprechen. Insoweit eine Gegebenheit jedoch nur dann B. ist, wenn sie von einem Prädikator, also einer sprachlichen Entität, bedeutet wird, sind B.e *sprachgebunden*. In laxem, aber üblichen Jargon: B.e existieren nur in Abhängigkeit von sprachlichen Gebilden.

(ii) *Sind B.e kognitiv zugängliche Gebilde?* Beliebige Gegebenheiten sind kognitiv zugänglich, wenn die/ eine korrekte Verwendung der für sie einschlägigen Redeteile (Individuenkonstanten, Funktoren, Prädikatoren) in kognitiven Redehandlungen, d. h. in Erkenntnisakten, durch entsprechende Einführungsmaßnahmen gewährleistet ist. Eben diesem Zweck galten die vorstehenden Bemühungen hinsichtlich des B.sfunktors und der B.sprädikatoren; überdies konnte die Verwendung in Erkenntnisakten durch Aufstellung von Lemmata illustriert werden. Weitere für Abstrakta typische Fragen nach dem (un)zeitlichen, (un)räumlichen, (a)kausalen usw. Charakter von B.en sind nach der sich abzeichnenden Strategie anzugehen: Eine Beantwortung ergibt sich jeweils auf Basis der Explikation, schwächer: Erläuterung, der in der Frageaussage neben $\langle \dots \text{ist-B.} \rangle$ vorkommenden Redeteile.

Bealer, G., 1982, *Quality and Concept*, Oxford. – Frege, G., 1891, *Funktion und Begriff*, Jena. – Frege, G., 1892, *Über Begriff und Gegenstand*. In: *Vjschr. f. wiss. Philos.* XVI. –

Margolis E./Laurence, S., 2006, Concepts. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Meggle, G./Siegwart, G., 1996, Der Streit der Bedeutungstheorien. In: K. Lorenz et al. (Hg.), Hb. d. Sprachphilos., Bd. 2, Berlin/NY. – Peacocke, C., 1992, A Study of Concepts, Cambridge(MA)/London. – Rey, G., 1998, Concepts. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy II, 505–517. – Simons, P., 1991, Inadequacies of Intension and Extension. In: G. Schurz/G. J. W. Dorn (eds.), Advances in Scientific Philosophy. Essays in Honor of P. Weingartner on the Occasion of the 60th Anniversary of his Birthday, Amsterdam. – Thiel, C., 1989, Begriff. In: H. Seifert/G. Radnitzky (Hg.), Handlexikon z. Wissenschaftstheorie, München.

¹ Vgl. für eine Ausarbeitung d. sprachphilos. Hintergrundes Meggle/Siegwart 1996, 970–985, v. a. 983 ff.

Geo Siegwart

Begriffsbildung/Definition – 1 *Zu den Begriffen – provisorische Abgrenzungen.* Der Ausdruck \uparrow Begriff weist wenigstens vier im vorliegenden Kontext berücksichtigungspflichtige Bedeutungen auf: (1) (relativ auf die unterlegte Grammatik) atomarer Redeteil, (2) Bedeutung eines atomaren Redeteils, (3) Prädikator bzw. genereller Term, (4) Bedeutung eines Prädikators. Will man einerseits Fragen z. B. nach der Definition von Individuenkonstanten oder der Regulierung von Junktoren nicht *a limine* ausschließen, dann sollte man sich auf die beiden ersten Sinnzuweisungen konzentrieren. Andererseits sind die beiden zuletzt genannten Verständnisarten verbreiteter und auch tiefer in klassischen Problemstellungen wie etwa der \uparrow Universalienfrage verankert. Um beiden Tatsachen gerecht zu werden und zugleich den Zusammenhang zwischen Ausdruck und \uparrow Bedeutung in die Betrachtung einzustellen, wird in der Folge von der *Einführung* von Ausdrücken resp. der *Festlegung der Bedeutung* von Ausdrücken gesprochen: Indem ein Ausdruck (= Begriff (1)) eingeführt wird, erfolgt die Festlegung seiner Bedeutung (= Begriff (2)). Fasst man dann nach (4) die Bedeutungen von Prädikatoren als Begriffe, dann werden diese durch die Einführung des zugehörigen Prädikators festgelegt bzw. gebildet.

Einen atomaren Ausdruck μ (gleich welcher Kategorie) in eine Sprache *S* einführen, besagt: *Spezifizieren, wie μ in *S* zu verwenden ist* bzw. wie μ in *S* korrekt verwendet wird bzw. angeben, wie jeder beliebige *S*-Nutzer μ verwenden muss, um μ in *S* korrekt zu verwenden. Dieses Startverständnis von Ausdruckseinführung gewinnt mit der Entwicklung des unterlegten Sprach-, Wahrheits- und Bedeutungskonzepts Kontur. Im Zentrum stehen in der Folge allgemein interessierende Verfahren wie z. B. das Definieren; weitgehend außen vor bleibt die Schilderung gut dokumentierter Einzelthemen wie z. B. die

Bedeutungsverleihung für theoretische Terme oder die Regulierung der logischen Operatoren.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Schon die Verknüpfung von Bedeutung (sfeftsetzung) und \uparrow Wahrheit lässt erwarten, dass ein unter dem Gesichtspunkt der Umfassendheit erfolgreicher historischer Zugriff auf das Einführungsthema zu einer Geschichte zumindest der theoretischen Philosophie gerät. So dürften sich etwa die meisten der in erkenntnisphilosophischen Streitsachen tätigen Autoren zur Etablierung der ersten Begriffe und – damit unausweichlich verbunden – zur Auszeichnung der ersten Aussagen geäußert haben. Es erstaunt daher auch nicht, dass sich einschlägige historische Abhandlungen auf ausgewählte Verfahren, Ausdruckssorten, Wissenschaftsgruppen, Zeitabschnitte o. ä. konzentrieren; umfassender angelegte Monographien sind Raritäten.¹ Die folgenden Bemerkungen erweisen lediglich dem am längsten tradierten Lehrstück und dem in der Sache folgenreichsten Autor Respekt.

2.1 *Traditionelle Definitionslehre*

Die gewöhnlich auf Aristoteles zurückgeführte traditionelle Definitionslehre² bietet neben der Unterscheidung zwischen Real- und Nominaldefinition³ eine Anleitung zum Definieren. Diese besteht im Kern aus einer Regel und vier bzw. fünf in Varianten präsentierten begleitenden Maximen. Die \uparrow Regel fordert, dass Arten im Rückgriff auf die nächst höhere Gattung und die artbildende Differenz definiert werden: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Die Maximen lauten: Die Definition soll das Wesen bzw. die wesentlichen Attribute der Art erfassen. Die Definition darf nicht zirkulär sein. Die Definition darf keine mehrdeutigen, dunklen oder metaphorischen Ausdrücke enthalten. Die Definition darf nicht negativ sein (falls sie affirmativ sein kann). Die Definition darf weder zu weit noch zu eng sein. Musterbeispiele regel- bzw. maximengerechter Definition sind die Aussagen \langle Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen \rangle oder \langle Quadrate sind gleichseitige Rechtecke \rangle .

Einerseits kann man der überkommenen Anleitung zum Definieren allgemein geteilte Plausibilität und weithin erwünschten Ausschlusseffekt nicht absprechen. Andererseits ist sie – jedenfalls unter der heute üblichen Aufgabenzuweisung für eine Definitionslehre – ein Beispiel für ein weitgehend inoperables, inkorrektes und unvollständiges Regelwerk.⁴ (1) Die verwendete Begrifflichkeit, z. B. \langle Wesen \rangle , \langle dunkel \rangle , erlaubt es in vielen Fällen nicht, zwischen regelgemäßem und regelwidrigem Definieren zu unterschei-

den. Auch die vergleichsweise leicht nachvollziehbare Grundregel ist insofern nicht verlässlich befolgbar, als die mit der Rede von *der* nächsten Gattung unterstellte Eindeutigkeit nicht generell gegeben ist. (2) Inkorrekt ist das Reglement, insoweit z. B. Mehrfachdefinitionen nicht generell ausgeschlossen werden. Auch wenn man Übertragungen auf Funktions- oder Individuenkonstanten vornähme, ergäben sich wegen Vernachlässigung der Einzigkeitsbedingung unerwünschte Definitionen.

(3) Die traditionelle Definitionslehre ist in zweifacher Hinsicht unvollständig: *Grammatische Unvollständigkeit* liegt vor, weil nur Artbezeichnungen, also (eine Untersorte) generelle(r) Terme, als Definienda zugelassen sind; aber auch Individuennamen waren (in einer erweiterten aristotelischen Grammatik) Kandidaten. Beim Übergang zu reicheren Grammatiken wird man auch mehrstellige Prädikatoren und Funktoren als unberücksichtigte Definitionskandidaten nennen. *Semantische Unvollständigkeit* ist gegeben sowohl durch die Reduktion begrifflicher Beziehungen auf das Art-Gattungsschema wie auch durch den Ausschluss negativer Definienda: Definitionen mit adjunktivem Definiens – ‚Skandinavier sind Dänen oder ... oder Schweden‘ – bzw. mit negativen Definiens – ‚Kinderlos sind alle und nur die, die nicht jemandes Elter sind‘ – sind in der Redepraxis bewährt (und nach einem alternativen Regelwerk) korrekt.

2.2 Zur Fregeschen Einführungslehre

Gottlob Frege hat zum Einführungsthema sowohl auf der *Vollzugsseite* als auch auf der *Reflexionsebene* maßstäbliche Beiträge geleistet. (1) Auf der Vollzugsseite ist ein *konstruktiver* und ein *kritischer* Aspekt zu unterscheiden. (1–1) In der *Begriffsschrift* und den *Grundgesetze[n] der Arithmetik* baut Frege für den logisch-mathematischen Bereich sprachliche Systeme, die seiner Forderung nach vollständiger Explizitheit genügen; dabei führt er die einzelnen Ausdrücke dieser Sprache in rigoroser Weise ein. Die Definition des Anzahlbegriffs im § 42 des ersten Bandes der *Grundgesetze* wird von der material-intuitiven Seite her in den *Grundlagen der Arithmetik* vorbereitet. Der dort im § 68 nötige Rückgriff auf die unerklärte Umfangsredeweise wird in den *Grundgesetzen* legitimiert durch die (störungsanfällige) axiomatische Fixierung des Begriffs des Wertverlaufs im Grundgesetz V. Das in einer Sprache erster Stufe formulierbare konsistente Fragment des Systems der *Grundgesetze* wurde von Neologizisten, allen voran Boolos, intensiv untersucht.

(1–2) Die die Sprachkonstruktion und damit die Ausdruckseinführung steuernde Auffassung liegt

auch der Auseinandersetzung Freges mit den Begriffsbildungsangeboten anderer Autoren zugrunde. So unterzieht er im zweiten Band der *Grundgesetze* die zahlentheoretischen Definitionsvorschläge zeitgenössischer Mathematiker wie Cantor, Dedekind und Weierstrass einer teils harschen Kritik. In den *Grundlagen* setzt er sich mit überkommenen Explikationen der Begriffe Anzahl, Einheit und Eins auseinander, indem er in vorbildlicher Weise das Ausbleiben erwünschter und das Eintreten unerwünschter Konsequenzen der jeweiligen Bestimmungsvorschläge markiert. Durch brieflichen Austausch und in einer Reihe von Aufsätzen mit dem Titel ‚Über die Grundlagen der Geometrie‘ trägt Frege wesentlich zur Klärung der sog. axiomatischen Methode bei, die Hilbert in seinen *Grundlagen der Geometrie* vorstellt: Hilberts Axiome sind – in heute geläufiger Terminologie – keine Aussagen und damit auch keine wahrheitsfähigen Gebilde; die Verwendung des Ausdrucks ‚Axiom‘ stellt insofern einen irreführenden Sprachgebrauch dar. Sie sind vielmehr als offene Formeln anzusehen, die in ihrer konjunktiven Zusammenfassung einen – in Freges Redeweise – Begriff zweiter Stufe bzw. – in den Worten von Carnap – ein Explizitprädikat bzw. – in der Diktion von Suppes – ein mengentheoretisches Prädikat definieren.

(2) Bezüglich der Reflexion über das Einführen i. a. und das Definieren i. b. sind zunächst zwei bodenbereitende Leistungen zu erwähnen: Zum einen schafft Frege die *grammatischen Voraussetzungen*, um überhaupt eine differenzierte Lehre vom Einführen (und vom Schließen) entfalten zu können. Er entwickelt, pauschal geredet, die Ausdruckskategorien für Sprachen erster und zweiter Stufe. Man stelle in Rechnung, dass vor Frege die Definition zwei- oder höherstelliger Prädikatoren keine Aufgabe sein konnte. Diesbezüglich bahnbrechend ist der Aufsatz ‚Function und Begriff, in dem die Funktion-Argument-Wert-Perspektive auf sprachliche Gegebenheiten bzw. das von ihnen Ausgedrückte und Bedeutete angewendet wird. Zum anderen unterscheidet Frege klarer als Pascal⁵ zwischen undefinierten und definierten Ausdrücken; und er bezieht diese Unterscheidung ausdrücklich auf sprachliche Systeme.

Auf diesem Boden entwickelt er v. a. im ersten (§§ 26–33) und zweiten (§§ 55–67) Band der *Grundgesetze* sowie in mehreren Nachlassstücken eine ausnehmend rigorose Definitionslehre.⁶ Ausgangspunkt sind zwei Forderungen: Die *Freiheit* von Definitionen schließt aus, dass die Korrektheit der Definition die Wahrheit einer Aussage des Systems voraussetzt. Die *Unbeschränktheit* sichert, dass der zu erklärende Ausdruck für alle Kontexte durch die Definition erklärt wird.

Aus den Forderungen ergeben sich zwei Grundsätze, die gemeinsam vollständige Bedingungen für korrekte Definitionen festlegen. Der Grundsatz der *Vollständigkeit* resultiert aus der Unbeschränktheit. So muss z. B. ein einstelliger Prädikator so definiert werden, dass prinzipiell entscheidbar ist, ob er auf einen Gegenstand zutrifft oder nicht; damit wird etwa das bei der Erweiterung der Zahlbereiche beliebte stückweise Definieren wie auch jede bedingte Definition ausgeschlossen. Die Freiheitsforderung führt auf den Grundsatz der *Einfachheit*. Dieser verlangt, dass neben dem zu definierenden Ausdruck in der Definiendumformel nur Variablen zugelassen sind; dadurch werden auch Kontextdefinitionen in einem weiten Sinn ausgeschlossen. Zugelassen sind – übertragen in die später benutzte Terminologie – nur die unbedingte Definition von Prädikatoren sowie die Definition von Funktoren und Individuenkonstanten durch Identitäten, also Explizitdefinitionen im engeren Sinn. Auf Basis der Grundsätze entwickelt Frege Definitionsregeln, deren Kern für Sprachen erster Stufe durch die unten niedergelegten Regeln erfasst wird (vgl. 4.1). Definitionen, die den Grundsätzen genügen, erfüllen auch die Kriterien der Nichtkreativität und Eliminierbarkeit, die insoweit bei Frege der Sache nach Berücksichtigung finden.

Bemerkenswert scheint schließlich, dass Frege bereits eine Fragestellung klar vor Augen hat, die sich für den Ausdrucks- und Aussagenbestand einer Sprache in analoger und verbundener Weise stellt: In der axiomatischen Basis einer Theorie ist ihr gesamtes konzeptuelles und alethisches Potential enthalten. Die Definition weiterer Begriffe und die damit einhergehenden Beweise weiterer Wahrheiten fügt der Basis nichts Neues hinzu; sie ist insofern nicht «notwendig für das System». Gleichwohl wird durch die konzeptuelle und begriffliche Entwicklung der Basis sehr viel Neues – in einem anderen Sinn des Wortes – hinzugefügt.⁷

Freges System hat sich als inkonsistent und damit revisionsbedürftig herausgestellt. Dieser Umstand spricht jedoch nicht gegen, sondern für die auf Transparenz und damit Kontrollierbarkeit angelegte Einführungskonzeption. Diese Eigenschaften haben die Entdeckung der \uparrow Antinomien wenn nicht ermöglicht, so doch erleichtert und allererst dazu gezwungen, solche Gebilde nicht mehr als Kuriosa abzutun, sondern folgenreiche Sprachrevisionen vorzuschlagen. Freges Explizitheitsniveau in der Begriffsbildung und im Beweisen sollte in allen (insbesondere philosophischen) Kontroversen verpflichtend sein!

3 *Das philosophische Rahmenwerk*

In der Folge wird das leitende Einführungskonzept in einen sprach- und erkenntnisphilosophischen Rahmen eingebettet. Das benötigte Beispielmateriale ist einer bei Bedarf erweiterten Wissenschaftssprache, nämlich der Klassensprache von Neumann, Bernays und Gödel mit Urelementen (= NBGU), entnommen.⁸ Diese Sprache ist gehaltvoll, weit entwickelt, gut untersucht, universal einsetzbar, mutmaßlich konsistent und damit insgesamt dicht an der Idee einer *mathesis universalis*.

3.1 *Grammatische Vorgaben*

Unter grammatischer Rücksicht stellen sich bei jeder Einführung zwei Fragen: (1) Welcher grammatischen Kategorie soll der einzuführende Ausdruck angehören? (2) In eine Sprache welchen grammatischen Zuschnitts ist der Kandidat einzuführen? Ausdruckskategorie und grammatischer Sprachtyp entscheiden wesentlich darüber, welche Einführungsverfahren überhaupt in Anschlag gebracht werden können. – Sprachliche Gegebenheiten lassen sich im Lichte verschiedener Grammatiken betrachten. Grammatiken, die zum Zwecke der Organisation kognitiver Redehandlungen konzipiert werden, heißen *logische* oder *rationale* Grammatiken. Aus der Vielzahl solcher Zugriffe interessieren in der Folge die *Standardgrammatik erster Stufe* sowie die um Termquantifikatoren *erweiterte* Standardgrammatik erster Stufe; die jeweiligen Sprachen sind dann *Standardsprachen* bzw. *erweiterte Standardsprachen* erster Stufe.

Die Klasse der Individuenkonstanten α , der Individuenparameter β , der Individuenvariablen ω , der n -stelligen Funktoren bzw. Funktionskonstanten φ , der n -stelligen Prädikatoren bzw. Prädikatkonstanten Φ , der n -stelligen Junktoren ψ , der Formelquantifikatoren Π und der Performatoren Ξ bilden die atomaren Kategorien einer Standardsprache erster Stufe. Solche Sprachen lassen sich um Termquantifikatoren κ erweitern.

Die Bezeichnungen für die leere und die universale Klasse, $\langle \emptyset \rangle$ und $\langle \forall \rangle$, aber auch der einführungstechnisch riskante (Eigen-)Name $\langle \text{deus} \rangle$ sind Beispiele für Individuenkonstanten. Für Individuenparameter und -variablen finden nicht-kursivierte bzw. kursivierte lateinische Buchstaben Verwendung. Der Ausdruck $\langle \text{der Härtegrad von } \dots \rangle$ und der Schnittfunktorkonstante $\langle \dots \cap \dots \rangle$ exemplifizieren ein- und zweistellige Funktoren. Der Klassenprädikator $\langle \text{Cl}(\dots) \rangle$ und der Elementschafsprädikator $\langle \dots \in \dots \rangle$ sind Beispiele für ein- und zweistellige Prädikatkonstanten von NBGU; $\langle \dots \text{ riecht stechend} \rangle$ und $\langle \dots \text{ schmeckt bitterer als } \dots \rangle$ sind ein- und zweistellige Prädikatkon-

stanten einer Chemiesprache. An ein- bzw. zweistelligen Junktoren werden der Denkbarkeitsjunktor $\langle \text{cog} _ \rangle$ und, wie üblich, der Negator $\langle \sim _ \rangle$, der Konjunktorkonjunktor $\langle _ \& _ \rangle$, der Subjunktorkonjunktor $\langle _ \Rightarrow _ \rangle$, der Adjunktorkonjunktor $\langle _ \vee _ \rangle$ und der Bisubjunktorkonjunktor $\langle _ \Leftrightarrow _ \rangle$ verwendet. An Formelquantifikatoren kommt der Universalquantifikator $\langle \forall \dots \rangle$, der Partikularquantifikator $\langle \exists \dots \rangle$, der Einzigkeits- oder Einsquantifikator $\langle 1 \dots \rangle$ sowie als Exot $\langle \text{CP} \dots \rangle$ (Lies: *cogitari potest*) zum Einsatz. Als Termquantifikatoren werden der Klassenquantifikator $\langle \{ \dots \} \rangle$ und der Kennzeichnungsquantifikator $\langle \text{the} \dots \rangle$ benutzt. – Aus der Anwendung eines Formelquantifikators Π auf eine Variable ω entsteht der ω -bindende *Formelquantor* $\Pi\omega$; $\langle \exists x _ \rangle$ ist z. B. der die Variable $\langle x \rangle$ bindende Partikularquantor. Analog entsteht aus der Anwendung eines Termquantifikators κ auf eine Variable ω der ω -bindende *Termquantor* $\kappa\omega$; $\langle \text{the } y _ \rangle$ ist z. B. der die Variable $\langle y \rangle$ bindende Kennzeichnungsquantor. Ferner kommen, abweichend von den Üblichkeiten, die Performatoren $\langle \text{ES GILT} _ \rangle$, $\langle \text{SEI} _ \rangle$, $\langle \text{DA} _ \rangle$, $\langle \text{ALSO} _ \rangle$, $\langle \text{DE} _ \rangle$ und $\langle \text{KO} _ \rangle$ zum Einsatz; mit ihrer Verwendung signalisieren Autoren die Art der vollzogenen Redehandlung.

Für Standardsprachen erster Stufe lässt sich einfach-induktiv definieren: ϑ ist ein Term genau dann, wenn ϑ atomarer Term ist oder sich aus der Anwendung eines n -stelligen Funktors φ auf n Terme $\vartheta_1, \dots, \vartheta_n$ ergibt; dabei sind Individuenkonstanten, -variablen und -parameter *atomare Terme*. Die Begriffe des *Teilterms eines Terms*, des *offenen* und *geschlossenen Terms* resp. *Nominators* sind auf dieser Basis wie üblich zu definieren. Das Formelkonzept ist analog zum Termbegriff zu fixieren. Auf die junktoralen und die quantoralen Formeln wird unter Auszeichnung des Hauptoperators zugegriffen; demzufolge sind Negationen, Adjunktionen, ..., Universal-, Partikular- und Einsquantifikationen zu unterscheiden. Die Begriffe der *Teilformel*, des *Teilterms einer Formel*, des *Freiseins*, der *offenen* und *geschlossenen Formel* bzw. *Aussage* sowie des *Teilausdrucks* und der *Substitution* sind auf dieser Basis wiederum wie üblich festzulegen. *Sätze* Σ sind das Ergebnis der Anwendung von Performatoren Ξ auf Aussagen Γ . Über die Performatoren sind dann Behauptungs-, Annahme-, Anziehungs-, Folgerungs-, Definitions-, Konstatierungssätze usf. zu unterscheiden.

Für Sprachen erster Stufe mit Termquantoren umfasst die Charakterisierung der Terme und Formeln einen Winkelzug: Terme wie etwa $\langle \{u|Cl(u) \& Urel(u)\} \rangle$ enthalten Formeln. Der Termbegriff kann deshalb *nicht vor*, sondern *nur gemeinsam mit* dem Formelbegriff bestimmt werden. Eine solche simultan-induktive Definition des Term- und Formelbe-

griffs liest sich so: (1) Atomare Terme sind Terme ϑ . (2) Wenn ϑ das Ergebnis der Anwendung eines n -stelligen Funktors φ auf n Terme $\vartheta_1, \dots, \vartheta_n$ ist, dann ist ϑ Term (funktoraler Term). (3) Wenn Δ das Ergebnis der Anwendung eines n -stelligen Prädikators Φ auf n Terme ist, dann ist Δ eine Formel (atomare Formel). (4) Wenn Δ das Ergebnis der Anwendung eines n -stelligen Junktors ψ auf n Formeln $\Gamma_1, \dots, \Gamma_n$ ist, dann ist Δ eine Formel (junktorale Formel). (5) Wenn Δ das Ergebnis der Anwendung eines Formelquantors $\Pi\omega$ auf eine Formel Γ ist, dann ist Δ eine Formel (quantorale Formel). (6) Wenn ϑ das Ergebnis der Anwendung eines Termquantors $\kappa\omega$ auf eine Formel Γ ist, dann ist ϑ ein Term (quantoraler Term); Term resp. Formel ist nur, was den Bestimmungen (1), (2), (6) resp. (3), (4), (5) genügt. Die übrigen grammatischen Begriffe erfordern auf diesem Hintergrund ebenfalls eine simultan-induktive Charakterisierung. Ferner sollen die Termquantifikatoren, die Funktions- und Individuenkonstanten zusammenfassend als *nominative* Redeteile angesprochen werden.

Anbei: Der (oder liberaler: ein) Apparat der logischen Grammatik ist, gegen ein verbreitetes Vorurteil, nicht nur bei der Konstruktion und der Benutzung formaler bzw. idealer Sprachen unverzichtbar. Er ist bei jeder Überprüfung beliebiger Verlautbarungen auf deduktive Korrektheit im Einsatz. Er sollte ferner bereits in den Anfangsstadien der Analyse zentraler Begriffe u. a. aus der X-heitsgruppe (Gutheit, Schönheit usf.) und der Y-tätsklasse (Objektivität, Rationalität usf.) nach der *Maxime der grammatischen Diversifizierung* zur Anwendung kommen: Betrachte einen F-heits- oder G-tätstitel als Kurzbezeichnung für eine ganze Vokabelmannschaft und verschaffe Dir einen Überblick über den grammatischen Status der einzelnen Mitglieder! So hat man z. B. bezüglich $\langle \text{Gutheit} \rangle$ u. a. zu unterscheiden zwischen dem Performator $\langle \text{ES IST GUT} _ \rangle$, dem einstelligen Funktor $\langle \text{das Gute an} \dots \rangle$, der (abstraktiven) Individuenkonstante $\langle \text{die Gutheit} \rangle$, dem einstelligen Junktor $\langle \text{es ist gut} _ \rangle$ und den zahlreichen ein- und mehrstelligen Prädikatoren wie $\langle \dots \text{ ist ein gutes F} \rangle$, $\langle \dots \text{ ist für} \dots \text{ ein besseres G als} \dots \rangle$. Mit der exemplarisch angedeuteten grammatischen Diversifizierung wird ein Ansatz für eine differenzierte semantische Analyse geschaffen.

3.2 Das Einführungskonzept

Man *führt* einen (relativ auf den unterlegten kategorialen Rahmen) atomaren Ausdruck μ in eine (grammatisch so und so gestaltete) \uparrow Sprache S ein, wenn man spezifiziert, wie μ in Sätzen Σ von S korrekt

verwendet wird. Ein atomarer Ausdruck μ wird in einem \uparrow Satz Σ von S verwendet, falls er ein Teilausdruck von Σ ist und dieser Satz im Vollzug einer Redehandlung (\uparrow Behauptung, \uparrow Folgerung, Vermutung, Bestreitung, Frage, Konstatierung usw.) geäußert wird. Ein atomarer Ausdruck μ wird in einem Satz Σ von S korrekt verwendet, falls μ in Σ von S verwendet wird und falls mit der Äußerung von Σ eine korrekte Redehandlung in S vollzogen wird. Eine Redehandlung ist in einer Sprache korrekt, falls sie einer für sie einschlägigen Regel dieser Sprache genügt. Mit der Äußerung der Sätze

- (1) ES GILT $\forall u (Cl(u) \Rightarrow u \subseteq u)$
- (2) ES GILT $\forall u u \not\subseteq u$

wird in NBGU eine korrekte bzw. inkorrekte Redehandlung vollzogen. Die zugehörige Behauptungsregel (vgl. (4)) verlangt einen Beweis, der nur für die Aussage von (1) zu erbringen ist. Die jeweiligen atomaren Teilausdrücke – ES GILT $_$, $\langle \forall \dots \rangle$, $\langle Cl(\dots) \rangle$, $\langle u \rangle$, $\langle _ \Rightarrow _ \rangle$, $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$, $\langle \dots \not\subseteq \dots \rangle$ – finden in (1) bzw. (2) demnach korrekte bzw. inkorrekte Verwendung. Ein atomarer Ausdruck wird zufolge dieser Erläuterungen eingeführt, indem entsprechende Redehandlungsregeln, die zugleich Verwendungsregeln darstellen, als Handlungsanleitung für beliebige Benutzer der Sprache gesetzt werden – oder indem Äquivalenzen innerhalb der jeweiligen Sprache geleistet wird. – Das soeben erläuterte Einführen eines atomaren Ausdrucks in eine Sprache sollte nicht mit dem didaktischen Einführen, der Einweisung eines Sprachbenutzers in die korrekte Verwendung eines atomaren Ausdrucks, verwechselt werden.

Die skizzierte Auffassung ist nicht im Sinne freihändiger Beliebigkeit zu deuten: Wer – um das Schul(gegen)beispiel zu erinnern – einen zweistelligen Junktor $\langle _ \text{tonk} _ \rangle$ so reglementiert, dass man einerseits aus einer Aussage Δ die Tonktion von Δ und einer Aussage B folgern darf (tonk-Einführung), dass man andererseits aus der Tonktion von Δ und B sowohl auf Δ wie auch auf B schließen darf (tonk-Beseitigung), der trivialisiert die entsprechende Sprache. Die Ausdruckseinführung ist – wie die Konstruktion und Erweiterung von Sprachen insgesamt – negativ durch das Prinzip der *Konsistenz* bzw. liberaler: der *Nichttrivialisierbarkeit* gesteuert: Inkonsistente bzw. triviale Sprachen resp. die in ihnen erzielten \langle Einsichten \rangle vermögen das weitere (Rede- und Nichtrede-)Handeln nicht zu orientieren und sind insoweit unzweckmäßig.⁹

Der angesprochenen negativen Grenze der Begriffsbildung ist das Prinzip der *materiellen Zweckmäßigkeit* an die Seite zu stellen: Die Konstruktion von Sprachen und das Einführen von Ausdrücken hat so

zu erfolgen, dass die materialen Orientierungs- und Handlungsziele im Gebrauch dieser Sprache erreichbar werden: Die Entwicklung physikalischer und chemischer Sprachen verdankt sich keineswegs dem kontemplativen Interesse körperloser oder hitzeempfindlicher Wesen; und ohne das Ziel der Konfliktvermeidung und -bewältigung wird man keine ethischen oder juristischen Sprachen konstruieren (vgl. 5.1).

Neben diesen beiden Kernprinzipien der Sprachkonstruktion und Ausdruckseinführung, die auch als \langle formale Korrektheit \rangle und \langle materiale Adäquatheit \rangle angesprochen werden, sind zwei Sorten von Gürtelprinzipien zu unterscheiden: Die erste hat wie die Kernprinzipien globale Reichweite. Zu ihnen gehören die komparativ zu lesenden Grundsätze der Einfachheit im Gebrauch (= *Handlichkeit*), der Einfachheit für die metatheoretische Untersuchung (= *Überschaubarkeit*), die Forderung nach *Entscheidbarkeitsmaximierung*, aber auch das Prinzip der *Bordmittel*: Etablierte Ausdrücke einer Sprache wenn möglich *in* dieser Sprache. Die genannten Grundsätze, die untereinander konfliktfähig und insoweit vermittlungsbedürftig sind, können zur Entscheidung zwischen konkurrierenden formal korrekten und material adäquaten Sprachkonstruktionen herangezogen werden.

Die zweite Sorte von Gürtelprinzipien hat regionale Reichweite und betrifft Ausdruckstypen, Einführungsverfahren und Einführungsanlässe. Exemplarisch verwiesen sei auf das Separiertheits- und das Harmonieprinzip für logische Operatoren, auf die Unabhängigkeitsforderung bei der Etablierung von Grundbegriffen, auf die Adäquatheitsmaxime bei explikativen Einführungen und auf das Prinzip der minimalen Invasion in Revisionsituationen. Eine Sortierung dieser regionalen Prinzipien sowie eine Systematisierung des Zusammenwirkens aller Prinzipienengruppen muss als Desiderat gemeldet werden.¹⁰ Seine Pointe erhält der skizzierte Ansatz dadurch, dass mit der prinzipienkonformen Ausdruckseinführung/Bedeutungsfestsetzung zugleich die \langle alethische Geschäftsordnung \rangle errichtet wird: Einige Redehandlungsregeln wie die Behauptungs- oder Konstatierungsregeln (vgl. 5.2) sind direkt Wahrheitskriterien, andere gehen in die Formulierung von Wahrheitskriterien mittelbar ein: So fließen etwa die Folgerungsregeln oder die Regeln des axiomatischen Setzens über den Beweisbegriff in die Behauptungsregel ein. Indem man, allgemein gesprochen, die Bedeutung eines Ausdrucks festsetzt, richtet man – direkt oder indirekt – die Möglichkeiten der Wahrklassifikation der Aussagen ein, in denen er als Teilausdruck vorkommt: Wer, um das notorische Beispiel aufzugrei-

fen, die Bedeutung des Negators im klassischen Sinne festsetzt, schafft Möglichkeiten der Wahrklassifikation, gegen die sich die Freunde einer intuitionistischen oder minimallogischen Bedeutungsfixierung verwehren. Wozu sonst sollte letztlich der Aufwand um die Festsetzung der Bedeutung von Ausdrücken gut sein, wenn die \uparrow Wahrheit und Falschheit der Aussagen, in denen die Ausdrücke vorkommen, davon unberührt wäre! Dispute über die Bedeutungsfixierung sind damit stets Dispute über die wahrqualifizierenden Prozeduren, und umgekehrt; und Fragen nach der Rechtfertigung einzelner Bedeutungsfixierungen oder ganzer Sorten von Fixierungsprozeduren sind zugleich Fragen nach der Rechtfertigung einzelner oder umfassender Arten von Wahrheitskriterien.¹¹

3.3 Einführungsformen

Ein atomarer Ausdruck μ – so die Vorgabe – kann in eine Sprache – hier: NBGU pur oder erweitert – eingeführt werden, indem man in der Konstruktionsprache entsprechende Redehandlungsregeln setzt oder indem man in der konstruierten Sprache selbst Äquivalentes leistet. Im ersten Fall liegt eine *konstruktions-* bzw. *metasprachliche*, im zweiten eine *konstrukt-* bzw. *objektprachliche* Einführung vor. Zum Verständnis der konstruktionsprachlichen Einführung ist vorauszuschicken, dass Sprachen als Regelwerke mit vorgeschalteter Grammatik konzipiert sind. Die Regeln beziehen sich auf die einzelnen Redehandlung(styp)en. Da NBGU als performativ arme Sprache lediglich die Handlungsformen des axiomatischen Setzens, des Definierens, des Annehmens, des Anziehens, des Folgerns und des Konstatierens enthält, umfasst das Regelwerk Setzungs-, Definitions-, Annahme-, Anziehungs-, Folgerungs- und Konstatierungsregeln. Diese Regeln sind in der Konstruktionsprache für NBGU formuliert. Ihre Wirkweise sei am Beispiel der Partikularquantoreinführung, einer Folgerungsregel, studiert:

- (3) Wenn man in Abhängigkeit von einer Aussagenmenge X das Ergebnis der Substitution eines geschlossenen Terms ϑ für eine Variable ω in einer Formel B , in der höchstens ω frei ist, gewonnen hat, dann darf man in Abhängigkeit von X die Partikularquantifikation von B bzgl. ω folgern.

Die Regel erlaubt, von Aussagen mit einem geschlossenen Term als Teilausdruck zu einer Partikularquantifikation überzugehen. Material: Hat ein bestimmter Gegenstand eine Eigenschaft, dann darf man schließen, dass es einen Gegenstand mit dieser Eigenschaft gibt. Damit richtet sie (in Teilen) die Handlung des Schließens ein. (Partiell) eingeführt wird da-

mit einerseits der Folgerungsoperator, in NBGU das Zeichen $\langle \text{ALSO} \rangle$. Zugleich findet andererseits die Verwendung des Partikularquantors (partielle) Spezifikation: Wenn der Partikularquantor in einem Folgerungssatz als Hauptoperator der gefolgerten Aussage verwendet wird, findet er korrekte Verwendung, falls die im Regelantezedens beschriebene diskursive Lage gegeben ist. Indem – allgemein – Folgerungsregeln erlauben, dass gefolgert wird, und indem sie spezifizieren, was, d. h. eine Aussage welcher (durch ihren Hauptoperator gekennzeichneten) Art aus welchen schon gewonnen Aussagen, gefolgert wird, spezifizieren sie simultan die korrekte Verwendung des Folgerungsoperators und des jeweiligen Operators.

Die Quantorenregeln legen auch fest, wie die Variablen und die Parameter verwendet werden. Die Organisation der Rolle der Parameter in Ableitungszusammenhängen obliegt der Regel der Universalquantoreinführung und der Partikularquantorbeseitigung. Variablen und Parameter bedürfen keiner individuellen Charakterisierung; sie sind *rein generisch eingeführt*.

Die *Behauptungsregel* für NBGU wie auch für viele verwandte kognitive Sprachen nimmt Bezug auf den jeweiligen Beweis- bzw. Begründungsbegriff, der wiederum von den zugelassenen Axiomen und den Folgerungsregeln bestimmt wird:

- (4) Wenn es einen Beweis für eine Aussage Δ gibt, dann darf man Δ behaupten.

Die *Annahmeregeln* erlaubt die Annahme jedweder Aussage in Abhängigkeit von dieser Aussage; und die *Anziehungsregeln* gestattet es, bereits als wahr erwiesene Aussagen abhängigkeitsfrei in Beweise einzubringen. Diese Regeln richten in NBGU das Behaupten, Annehmen und Beweisen ein; und sie setzen damit die Bedeutung der jeweiligen Performatoren fest; zugleich *regulieren sie unspezifisch* die Verwendung der Redeteile, die nicht Performatoren sind: Ein Ausdruck μ wird in einer Annahme oder einer Anziehung schon deshalb korrekt verwendet, weil er Teilausdruck einer Aussage bzw. einer als wahr erwiesenen Aussage ist.

Wenn eine Sprache bereits konstruiert ist, kann sie im Vollzug von Redehandlungen gebraucht werden. Einige dieser Redehandlungen, das axiomatische Setzen und das (objektprachliche) Definieren, dienen ihrerseits der konstruktprachlichen Einführung von Ausdrücken. So wird der zweistellige Teilklassenprädikator $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$ in NBGU wie folgt definiert:

- (5) DE $\forall x \forall y (x \subseteq y \Leftrightarrow \text{Cl}(x) \& \text{Cl}(y) \& \forall z (z \in x \Rightarrow z \in y))$.

Da in NBGU geregelt ist, wie man Definitionen ver-

wendet, ist so auch die Verwendung des Teilklassenprädikators organisiert: Als wahre Aussagen dürfen die Aussagen von Definitionen in Beweisen angezogen (oder auch direkt definitorisch gesetzt) werden. Damit sind sie als Prämissen für Folgerungen verfügbar. So kann man aus (5) mit der Universalquantorbeseitigung Instanzen folgern, um mit Bisubjunktoren- und Subjunktorbeseitigung fortzufahren. Material gesprochen artikuliert die Definition ein charakteristisches (und damit positives wie negatives) Kriterium für Teilklassenschaft; und das Definiens enthält eine vollständige (und damit sowohl hinreichende als auch notwendige) Bedingung für Teilklassenschaft.

Einige Ausdruckstypen werden – relativ auf den grammatischen und handlungstypischen Zuschnitt einer Sprache – nur konstruktions- oder konstrukt-sprachlich eingeführt: So wird in NBGU der Teilklassenprädikator nur konstrukt-sprachlich etabliert, während die Performatoren und die logischen Operatoren ausschließlich konstruktions-sprachlich eingeführt werden. Prinzipiell können Ausdrücke aber auch teilweise konstruktions-, teilweise konstrukt-sprachlich etabliert werden: So können empirische Prädikatoren durch metasprachliche Operationsregeln und durch objektsprachliche Prinzipien in ihrer Bedeutung fixiert werden (vgl. 5.2). Zu unterscheiden ist also zwischen *ungemischter* und *gemischter* Einführung.

Wird durch eine Bedeutungsfestsetzung eine Sprache echt verstärkt, dann liegt eine *nicht-definitorische* Einführung vor, anderenfalls eine *definitorische*. Diese Unterscheidung kreuzt die soeben erörterte zwischen konstruktions- und konstrukt-sprachlicher Etablierung. Die Definition des Teilklassenprädikators ist ein Beispiel für eine objektsprachliche definitorische Einführung. Die folgenden Schemata sind Beispiele für metasprachliche definitorische Einführungen:

- (6) Wenn ξ Variable und Δ Formel ist, so dass in Δ höchstens ξ frei ist, dann darf man jede Instanz von
- $\forall \xi \Delta \leftrightarrow \sim \exists \xi \sim \Delta$
 - $\text{CP} \xi \Delta \leftrightarrow \text{cog} \exists \xi \Delta$
als Definition setzen.

Die Bisubjunktionen stellen metasprachliche Definitionsschemata für Formelquantifikatoren dar, die im Bedarfsfall definitorische Setzungen innerhalb der Konstruktsprache erlauben. Die Verfügbarkeit des Partikularquantifikators, des Negators und des Denkbarkeitsjunktors ist vorausgesetzt. Man hätte diese Einführung stattdessen auch über die Folgerungs- oder die Anziehungshandlung abwickeln können.

Junktoren, Formel- und Termquantifikatoren sind in den zugrunde gelegten Sprachen erster Stufe deshalb keiner objektsprachlichen Definition zugänglich, weil diese weder über Formel- noch über Prädikatorvariablen verfügen. Bei Wahl einer Sprache zweiter Stufe oder einer Sprache mit Formel- bzw. Propositionenvariablen ist hingegen prinzipiell eine objektsprachliche Definierbarkeit gegeben.

Konstrukt-sprachliche nicht-definitorische Einführungen sind v. a. objektsprachliche axiomatische Charakterisierungen. Mit dem Extensionalitätsaxiom:

$$(7) \text{ AXIOM } \forall x \forall y (Cl(x) \& Cl(y) \& \forall z (z \in x \leftrightarrow z \in y) \Rightarrow x = y)$$

wird z. B. die Bedeutung des Elementschafsprädikators in NBGU (partiell) fixiert. Konstruktions-sprachliche nicht-definitorische Einführungen werden exemplifiziert durch die Hinzufügung der Regel der doppelten Negationsbeseitigung zur minimalen oder zur intuitionistischen Logik oder durch das unten vorgestellte Komprehensionsschema (vgl. 5.1). Definitionen sind stets ungemischte Einführungen: Die ganze Bedeutung eines Ausdrucks soll in einem Zug gegeben werden. Nicht-definitorische Einführungen können demgegenüber auch gemischt sein. Wiederum quer zu den bisherigen Einteilungen liegt eine weitere: Wird ein Ausdruck eingeführt, so zwar, dass ausdrücklich auf seine schon bestehende und zuvor aufzubereitende Verwendung Rücksicht genommen wird, dann liegt eine *explikative* Einführung bzw. eine *Explikation* vor. Wird hingegen ein bis dahin nicht im Gebrauch befindlicher Ausdruck bereitgestellt oder ein Ausdruck, dessen bisherige Verwendungsgewohnheiten bei der Einführung keine Rolle spielen, dann liegt eine *novative* Einführung, eine *Novation*, vor.

Zufolge dieser Charakterisierung des Explizierens als eine *an Verwendungsgewohnheiten rückgebundene Form des Einführens* gilt: Das Explizieren bezieht sich auf *alle* grammatischen Kategorien – und nicht nur auf Prädikatoren. Das Explizieren kann im Wege *aller* Einführungsverfahren erfolgen – und nicht nur durch Definition. Als Spezies des Einführens unterliegt das Explizieren dem jeweils unterlegten Einführungskonzept. Dieses resultiert aus dem grundsätzlichen Zugriff auf Redehandeln, Sprache, Wahrheit und Bedeutung. Wer bestimmten Einführungsformen, z. B. der imprädikativen Charakterisierung oder der bedingten Definition, mit Skepsis begegnet, wird sie auch nicht zum Explizieren einsetzen. Deshalb ist im Zuge der Dissenslokalisierung stets zu überprüfen, ob der Auslöser von Explikationskontroversen im fundierenden einführungstheoretischen Bereich sitzt oder eher fallspezifischer Natur

ist. Die Untersuchung der *explikativen Gesamtprozedur*, der *Explikationsfaktoren* und der *Explikationsalternativen* und *-kontroversen* bildet ein Kernstück der wissenschaftlichen, insbesondere aber der philosophischen Methodologie. – Die Fortschreibung dieses Lehrstücks gewinnt in dem Maße für die genuin philosophischen Belange an Einschlägigkeit, als die einseitige Orientierung an formalen Explikationsparadigmen, z. B. am geordneten Paar, überwunden wird.¹²

4 Definitiorische Einführungsformen

(Unbedingte) Definitiorische Einführungen genügen zwei Kriterien. Zum ersten sollen sie die *gesamte* Bedeutung eines Ausdrucks fixieren. Definiendum und Definiens müssen also so miteinander verbunden sein, dass sie in allen Aussagen die Aufgabe des jeweils anderen übernehmen können: *Eliminierbarkeit*. Zum zweiten soll die Definition *nur* die Bedeutung des Definiendums fixieren. Insbesondere soll sie nicht die Bedeutung anderer Ausdrücke derart verändern, dass zuvor nicht Beweisbares nach Hinzufügung der Definition beweisbar wird: *Konservativität* bzw. *Nichtkreativität*.

Genauer: Sei S Standardsprache oder erweiterte Standardsprache erster Stufe mit Beweis- und (klassischem) Folgerungsbegriff. Sei Δ geschlossene S -Formel und μ atomarer Teilausdruck von S ; dann genügt Δ der Eliminierbarkeit bezüglich μ in S genau dann, wenn es zu jeder S -Aussage Γ , die μ zum Teilausdruck hat, eine μ -freie S -Aussage B gibt, so dass die Subjunktion aus Δ und der Bisubjunktion aus Γ und B in S beweisbar ist. Δ genügt der Konservativität bzw. Nichtkreativität bezüglich μ in S genau dann, wenn für jede S -Aussage Γ , die μ nicht zum Teilausdruck hat, gilt: Wenn Γ in der um Δ erweiterten Sprache S beweisbar ist, dann ist Γ auch in S alleine beweisbar. Die Konservativität sichert auch die Konsistenz, wenn die nicht-erweiterte Sprache diese Tugend bereits besitzt: Wäre nämlich S zuzüglich Δ bei gleichzeitiger Konsistenz von S und Nichtkreativität von Δ inkonsistent; dann wäre aus S zuzüglich Δ eine Kontradiktion ableitbar, die wegen Nichtkreativität auch schon aus S alleine ableitbar wäre. Damit wäre S im Widerspruch zur Annahme inkonsistent.

Die beiden auf Pascal zurückgeführten, teilweise aber schon bei Aristoteles gesichteten Kriterien wurden von Lesniewski präzisiert.¹³ Sie bilden den Leitfaden zur Formulierung von Definitionsregeln für die verschiedenen grammatischen Kategorien: Wer den Regeln folgt, fertigt ausschließlich definitiorische, d. h. eliminierbare und konservative, Einführungen an. Die folgenden Überlegungen beschrän-

ken sich auf objektsprachliche Definitionen; sie sind übertragbar auf die Gestaltung metasprachlicher Schemata für Junktoren und Quantoren.¹⁴ – Mit Blick auf neuere definitionstheoretische Ergebnisse sei angemerkt, dass dieses Standardvorgehen die Verhältnisse zwischen Eliminierbarkeit, Konservativität und Definierbarkeit nicht adäquat spiegelt, ohne jedoch inkorrekt zu sein.¹⁵

4.1 Zur Definition von Prädikatkonstanten

In Standardsprachen oder erweiterten Standardsprachen erster Stufe lassen sich Prädikat-, Funktions- und Individuenkonstanten objektsprachlich definieren. Anhand des früher notierten Beispiels der Definition der Teilklassenschaft

$$(5) \quad \text{DE} \quad \forall x \forall y (x \subseteq y \leftrightarrow \text{Cl}(x) \ \& \ \text{Cl}(y) \ \& \ \forall z (z \in x \Rightarrow z \in y))$$

kann die schon benutzte Terminologie exemplarisch erläutert – wenn auch nicht im strikten Sinne eingeführt – werden: Der zu definierende Ausdruck bzw. das *Definiendum* ist der zweistellige Prädikator $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$. Die *Definiendumformel* $\langle x \subseteq y \rangle$ ist das Ergebnis der Anwendung des Definiendums $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$ auf die Variablen $\langle x \rangle$ und $\langle y \rangle$. Rechts vom Bisubjunktoren befindet sich die in $\langle x \rangle$ und $\langle y \rangle$ offene Formel $\langle \text{Cl}(x) \ \& \ \text{Cl}(y) \ \& \ \forall z (z \in x \Rightarrow z \in y) \rangle$, das *Definiens* bzw. die *Definiensformel* für $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$. Die *Definitionsformel* für $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$ ist das Ergebnis der Anwendung des Bisubjunktors auf die Definiendum- und die Definiensformel, also die Formel $\langle x \subseteq y \leftrightarrow \text{Cl}(x) \ \& \ \text{Cl}(y) \ \& \ \forall z (z \in x \Rightarrow z \in y) \rangle$. Die Vorschaltung der beiden Universalquantoren $\langle \forall x \rangle$, $\langle \forall y \rangle$ führt zur Bindung der freien Variablen und damit zur *Definitions aussage* bzw. zur *Definition* von $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$. Der *Definitionsoperator* $\langle \text{DE} _ \rangle$, der oft auch als rechter Index des Bisubjunktors bzw. des Identitätszeichens auftritt, wird auf die Definitionsaussage angewendet und ergibt den *Definitionssatz* bzgl. $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$. Diese Terminologie ist für Funktions- und Individuenkonstanten sinngemäß anzupassen. Die Regel für die *unbedingte* Definition von Prädikatoren *durch universalquantifizierte Bisubjunktionen* wird, wie auch die anderen Redehandlungsregeln, informell und ohne ausdrücklichen Bezug auf eine bestimmte Sprache formuliert:

- (8) Wenn:
- a) ξ_1, \dots, ξ_n sind paarweise verschiedene Variablen,
 - b) Φ ist ein neuer n -stelliger Prädikator,
 - c) Δ ist eine Formel, für die gilt:
 - ca) in Δ sind höchstens ξ_1, \dots, ξ_n frei,
 - cb) alle atomaren Teilausdrücke von Δ sind eingeführte Ausdrücke,
 - cc) in Δ ist kein Parameter Teilterm,

- d) Γ ist eine Aussage der Form:

$$\forall \xi_1 \dots \forall \xi_n (\Phi(\xi_1, \dots, \xi_n) \leftrightarrow \Delta),$$
dann darf man Γ definitorisch setzen.

Zu a) Da $\langle x \rangle$ und $\langle y \rangle$ verschiedene Variablen sind, erfüllt die Definition der Teilklassenschaft die erste Bedingung, die für mehrstellige Prädikatkonstanten einschlägig ist. Die Forderung trägt dem Umstand Rechnung, dass die Relata verschieden sein können, gelegentlich aber auch zusammenfallen: Man möchte mit Hilfe der Definition sowohl über Aussagen der Art $\langle 0 \subseteq V \rangle$ als auch des Typs $\langle 0 \subseteq 0 \rangle$ befinden. Das wäre ausgeschlossen, wenn man $\langle x \subseteq x \rangle$ als Definiendumformel gewählt hätte; in diesem Fall wäre die Eliminierbarkeit und damit die Entscheidbarkeit auf Formeln des zweiten Typs eingeschränkt.

Zu b) $\langle \dots \subseteq \dots \rangle$ ist in NBGU tatsächlich ein neuer, d. h. vorher noch nicht eingeführter, Prädikator. Damit wird jede Form von Zirkularität ausgeschlossen. Wäre früher bereits eine Einführungsmaßnahme bezüglich des Teilklassenprädikators erfolgt, ergäbe sich überdies sofort ein Verträglichkeitsproblem. – Von einer ‚harmlosen Mehrfachdefinition‘ wird in diesem Kontext dann gesprochen, wenn man einen Ausdruck definiert hat und auf Basis dieser Definition zu einer Aussage gelangt, die ebenso gut als Definition getaugt hätte, und zwar in dem Sinne, dass die Ursprungsdefinition ihrerseits zum Lemma geworden wäre. So definiert

(9) $\forall x \forall y (x \subset y \leftrightarrow x \subseteq y \ \& \ x \neq y)$

den echten Teilklassenprädikator; dann wird:

(10) $\forall x \forall y (x \subset y \leftrightarrow x \subseteq y \ \& \ \exists z (z \in y \ \& \ z \notin x))$

beweisbar. Hier wäre aber auch die umgekehrte Reihenfolge bei Tausch der kognitiven Rollen möglich gewesen.

Zu ca) Der Formel Δ entspricht in der Musterdefinition das Definiens $\langle Cl(x) \ \& \ Cl(y) \ \& \ \forall z (z \in x \Rightarrow z \in y) \rangle$. Da nur $\langle x \rangle$ und $\langle y \rangle$ frei sind, ist die Bedingung ca) erfüllt. Die Nichtbeachtung dieser Forderung birgt wiederum ein Inkonsistenzrisiko: Man ‚definiere‘ die einstellige Prädikatkonstante $\langle F(\dots) \rangle$ durch definitorische Setzung von:

(II) $\forall x \forall y (F(x) \leftrightarrow x \in y)$.

Aus (II) gewinnt man durch Universalquantorbeseitigung $\langle \forall y (F(x) \leftrightarrow x \in y) \rangle$; mit demselben logischen Zug folgen $\langle F(x) \leftrightarrow x \in V \rangle$ und $\langle F(x) \leftrightarrow x \in 0 \rangle$. Diese Aussagen führen auf $\langle x \in V \leftrightarrow x \in 0 \rangle$, dann auf $\langle \forall x (x \in V \leftrightarrow x \in 0) \rangle$. Wegen $\langle 0 \in V \rangle$ würde dann im Widerspruch zur Leerheit von $0 \langle 0 \in 0 \rangle$ gelten. Eine analoge Überlegung lässt sich anstellen, wenn man im Definiens statt der Variablen einen Parameter zulässt; damit ist auch der Sinn der Bedingung cc) erläutert.

Zu cb) Die Etabliertheitsbedingung ist in der Musterdefinition erfüllt: Die logischen Konstanten und

die Variablen sind durch Folgerungsregeln eingeführt. Überdies enthält das Definiens an NBGU-Eigenausdrücken nur den Elementschafsprädikator $\langle \dots \in \dots \rangle$ und den Klassenprädikator $\langle Cl(\dots) \rangle$. Die erste Konstante ist Grundbegriff und damit axiomatisch organisiert (vgl. 5.1). Die zweite Konstante kann man zuvor durch Setzung von

(12) $\forall w (Cl(w) \leftrightarrow \sim Urel(w))$

definieren; und $\langle Urel(\dots) \rangle$ ist wiederum axiomatisch eingeführter Grundprädikator. Damit ist eine vergleichsweise kurze Definitionskette gegeben. Sie zeigt aber schon den *systematisierenden Effekt* der Forderung: Wer eine Definition verlangt, verlangt letztlich die Konstruktion eines Sprachsystems; nur so lässt sich durchgängige Eliminierbarkeit bis auf die Grundaussprüche gewährleisten. – In der Praxis sind häufig *Definitionsprovisorien* anzutreffen: Die Definitientia sind ihrerseits eher Einführungskandidaten als wohl etablierte Redeteile. Wenn es zu einem späteren Zeitpunkt gelingt, eine Sprache zu konstruieren, in der die atomaren Definitientia ihrerseits eingeführt sind, werden die Provisorien in korrekte Definitionen verwandelt.

Zu d) Die Musterdefinition besitzt die verlangte Form der universalquantifizierten Bisubjunktion. Es ist besonders zu beachten, dass die Definiendumformel atomar ist. Wäre sie z. B. eine Konjunktion, so könnte man bei Gegebenheit des instanziierten Definiens jedes der beiden instanziierten Konjunkte gewinnen. Diese Konjunkte wären jedoch nicht eliminierbar.

Nicht wenige Autoren von NBGU sympathisieren mit einer zu (5) alternativen Definition der Teilklassenschaft, die die Erklärung ausdrücklich auf Klassen beschränkt:

(13) DE $\forall x \forall y (Cl(x) \ \& \ Cl(y) \Rightarrow (x \subseteq y \leftrightarrow \forall z (z \in x \Rightarrow z \in y)))$.

(13) exemplifiziert die *bedingte* Definition von Prädikatoren *durch universalquantifizierte Subjunktionen*, deren Struktur mit

(14) $\forall \xi_1 \dots \forall \xi_n (B \Rightarrow (\Phi(\xi_1, \dots, \xi_n) \leftrightarrow \Delta))$

angegeben ist. Die Regel für solche Definitionen ist für B dahin zu ergänzen, dass B parameterfreie Aussage ist, die nur eingeführte Ausdrücke enthält und in der allenfalls ξ_1, \dots, ξ_n frei sind.

Zwischen Proponenten und Opponenten des bedingten Definierens herrscht ein lebhafter Streit, der nach wenigen Runden auf grundsätzliche Fragen der Redeorganisation führt. Die Debatte betrifft auch die nominativen Redeteile. Für die Prädikatkonstanten wird sie immer dann einschlägig, wenn man den intendierten Anwendungsbereich von vornherein auf einen echten Teilbezirk des unterlegten Rede-bereichs, im Beispiel: auf die Klassen, beschränken

möchte. Anhänger des unbedingten Definierens erzwingen die *Falschheit* jeder Anwendung des Prädikators auf eine nichtintendierte Entität: Mit (5) wird ausgeschlossen, dass ein Urelement von irgendetwas Teilklass ist. Freunde des bedingten Definierens zielen auf die *Unentscheidbarkeit* solcher Aussagen: Bedingte Definitionen erlauben nur eine bedingte Eliminierbarkeit – und sind insoweit keine Definitionen im strengen Sinne. Deshalb kann bei Zugrundelegung von (13) über den Wahrheitsstatus einer Urelemente betreffenden Teilklassenaussage nicht befunden werden.¹⁶

4.2 Zur Definition von Funktions- und Individuenkonstanten

Funktions- und Individuenkonstanten, die nicht variablenbindenden nominativen Redeteile, lassen sich definieren durch Identitäten. Ein Beispiel für die Definition eines zweistelligen NBGU-Funktors ist die Charakterisierung des Schnitts von Klassen:

$$(15) \text{ DE } \forall x \forall y (x \cap y = \{z | z \in x \ \& \ z \in y\}).$$

Denkt man sich NBGU um Elemente einer Werkstoffsprache erweitert, dann lässt sich der einstellige Funktor ‚der Härtegrad von ...‘ z. B. so definieren:

$$(16) \text{ DE } \forall x (\text{der Härtegrad von } x = \text{die auf } x \text{ ausgeübte mechanische Kraft : die Fläche des auf } x \text{ erzeugten Eindrucks}).$$

In (15) ist das Definiens ein Quantorterm; in (16) handelt es sich um einen funktoralen Term. Die legitimierende Regel für die *unbedingte* Definition von Funktionskonstanten *durch universalquantifizierte Identitäten* ist jener für Prädikatkonstanten analog; die Strukturformel ist mit

$$(17) \forall \xi_1 \dots \forall \xi_n (\phi(\xi_1, \dots, \xi_n) = \vartheta)$$

wiederzugeben. – Individuenkonstanten lassen sich als stellenfreie Funktionskonstanten lesen. In der Definitionsregel entfallen demzufolge die die Variablen betreffenden Bestimmungen; die Struktur von Definitionen von Individuenkonstanten *durch Identitäten* hat die Gestalt

$$(18) \alpha = \vartheta.$$

Als Beispiel aus NBGU sei die Definition der Klasse der natürlichen Zahlen notiert:

$$(19) \text{ DE } \mathbf{N} = \{u | \forall x (0 \in x \ \& \ \forall z (z \in x \Rightarrow \text{NF}^\bullet z \in x) \Rightarrow u \in x)\}.$$

Die definierte Konstante bezeichnet die Klasse derjenigen u , die Element all der Klassen sind, die die leere Klasse enthalten und unter der Nachfolgeroperation NF abgeschlossen sind. (19) ist eine *Induktivdefinition*; derartige Definitionen sind in NBGU und ähnlich ausdrucksstarken Sprachen als Explizitdefinitionen möglich. Auch der früher gegebenen Termbestimmung (vgl. 3.1) lässt sich in NBGU eine Explizitdefinition zuordnen. Das induktive Defi-

nieren und das darauf beruhende induktive Beweisen bildet eine Schlüsselpraxis in den Formalwissenschaften und ist zudem Objekt umfassender metatheoretischer Forschungen.¹⁷ Unterstellt man, um den Bereich des Wohluntersuchten zu verlassen, eine Erweiterung von NBGU um den (z. B. im Sinne von Frege und Carnap etablierten) Kennzeichnungsquantifikator und um die zweistellige theologische Prädikatkonstante $\langle \dots \text{maius} \dots \rangle$, dann lässt sich die Individuenkonstante $\langle \text{deus} \rangle$ durch

$$(20) \text{ DE } \text{deus} = \text{the } x (\sim \text{CP} \gamma \gamma \text{ maius } x)$$

definieren. – Man fingiere eine Sprache, die weder über Termquantifikatoren verfügt noch Funktions-, noch Individuenkonstanten unter ihren undefinierten Ausdrücken aufweist. Um Ausdrücke dieser Kategorien zu etablieren, muss man auf im Sinne der *Einzigkeit* charakterisierende Eigenschaften resp. Formeln als Definiens zurückgreifen. Die Definiendumformel ist eine Identitätsformel. Am Beispiel der in (20) definierten Individuenkonstante:

$$(21) \text{ DE } \forall x (\text{deus} = x \Leftrightarrow \sim \text{CP} \gamma \gamma \text{ maius } x).$$

Diese *unbedingte* Definition einer Individuenkonstante *durch eine universalquantifizierte Bisubjunktion* wird von folgender Regel regiert:

(22) Wenn:

- a) α ist eine neue Individuenkonstante,
- b) ω ist eine Variable,
- c) Δ ist eine Formel, für die gilt:
 - ca) in Δ ist höchstens ω frei,
 - cb) alle atomaren Teilausdrücke von Δ sind eingeführte Ausdrücke,
 - cc) kein Parameter ist Teilterm von Δ ,
 - d) die Aussage $1\omega\Delta$ ist beweisbar,
 - e) Γ ist eine Aussage der Form:

$$\forall \omega (\alpha = \omega \Leftrightarrow \Delta),$$

dann darf man Γ definitorisch setzen.

Für Funktionskonstanten, die man als stellenführende Individuenkonstanten betrachten kann, gilt eine analoge, um Variablenbestimmungen erweiterte Regel; die Struktur der *unbedingten* Definition von Funktoren *durch universalquantifizierte Bisubjunktionen* ist durch

$$(23) \forall \xi_1 \dots \forall \xi_n (\phi(\xi_1, \dots, \xi_n) = \omega \Leftrightarrow \Delta)$$

beschrieben. Ein Beispiel ist gegeben, wenn man NBGU um Verwandtschaftstermini erweitert und den einstelligen Vaterfunktors durch Äußerung von

$$(24) \text{ DE } \forall x \forall y (\text{der Vater von } x = y \Leftrightarrow \exists w \gamma \text{ zeugte } x \text{ mit } w)$$

definiert. Die Achillesferse der auf Formeln rekurrenden Definitionsformen ist die in (22) unter d) geforderte *Einzigkeitsbedingung*. Gibt es z. B. kein Gebilde, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dann resultiert mit (21) ein Widerspruch: Wegen $\langle \text{deus} = \text{deus} \rangle$ gilt $\sim \text{CP} \gamma \gamma \text{ maius } \text{deus}$. Dar-

aus folgt aber: $\exists x \sim CPy \ y \text{ maius } x$. Was ist zu tun, wenn für Δ die Einzigkeit nicht oder nur bedingt gegeben ist oder bis auf weiteres entscheidungszugänglich ist? In formaler Hinsicht lässt sich bezüglich jeder Formel Δ bzw. jeder durch diese beschriebenen Eigenschaft und bzgl. jeder Individuen- resp. Funktionskonstante mit der *Methode des Ersatzreferenten* eine Lösung angeben: α könnte durch Δ mit Hilfe einer universalquantifizierten Bisubjunktion wie folgt definiert werden:

$$(25) \quad \forall \xi (\alpha = \xi \Leftrightarrow (\exists \omega (\forall \zeta (\omega = \zeta \Leftrightarrow [\zeta, \omega, \Delta]) \& \omega = \xi)) \vee (\sim \exists \omega \Delta \& \xi = \alpha^*))$$

Bei gegebener Einzigkeit wird das Definiendum mit dem einzigen Δ -Ding identifiziert, bei Nichterfülltheit wird ein durch α^* bezeichneter Ersatzreferent angegeben. Die Korrektheit der Definition ist nicht von einem Beweis abhängig und in Freges Sinn (frei (2.2)). Da man jedoch eine Individuenkonstante nur dann durch eine Formel zu charakterisieren pflegt, wenn diese die Einzigkeitsbedingung erfüllt oder wenigstens unter einer (interessanten) Bedingung erfüllt, wird der mit (25) angedeutete Weg in der Definitionspraxis meist gemieden.

In Aufnahme des zuletzt genannten Falls – die Einzigkeit ist bedingt erfüllt – bieten sich nun wieder zwei Wege an. Die *bedingte* Definition von Funktions- resp. Individuenkonstanten durch *universalquantifizierte Subjunktionen bei bedingter Einzigkeit* folgt den Schemata:

$$(26) \quad \forall \xi_1 \dots \forall \xi_n \forall \omega (B \Rightarrow (\phi(\xi_1, \dots, \xi_n) = \omega \Leftrightarrow \Delta))$$

$$(27) \quad \forall \xi_1 \dots \forall \xi_n \forall \omega (B \Rightarrow (\alpha = \omega \Leftrightarrow \Delta)),$$

wobei insbesondere ω kein Teilterm von B sein darf. Die *unbedingte* Definition von Funktions- resp. Individuenkonstanten durch *universalquantifizierte Bisubjunktionen bei bedingter Einzigkeit* benutzt die Methode des Ersatzreferenten:

$$(28) \quad \forall \xi_1 \dots \forall \xi_n \forall \omega (\phi(\xi_1, \dots, \xi_n) = \omega \Leftrightarrow (B \& \Delta) \vee (\sim B \& \omega = \alpha^*))$$

$$(29) \quad \forall \omega (\alpha = \omega \Leftrightarrow (B \& \Delta) \vee (\sim B \& \omega = \alpha^*)).$$

Die beiden Verfahren können in NBGU anhand der Definition des Wertfunktors $\langle \dots \bullet \dots \rangle$ (Lies: (der Wert von ... für ...)) verglichen werden:

$$(30) \quad \forall f \forall x \forall y (Funktions(f) \& x \in \text{dom}(f) \Rightarrow (f \bullet x = y \Leftrightarrow [y, x] \in f))$$

$$(31) \quad \forall f \forall x \forall y (f \bullet x = y \Leftrightarrow (((Funktions(f) \& x \in \text{dom}(f)) \& [y, x] \in f) \vee (\sim (Funktions(f) \& x \in \text{dom}(f)) \& y = V)))$$

Von Vereinfachungen im Definiens von (31) wird zwecks Wahrung der Parallelität zum Definitionsschema abgesehen. Die Allklasse V übernimmt die Rolle des Ersatzreferenten. Die Bedingung von (30) wird in (31) das erste Konjunkt im positiven Definiensadjunkt, ihre Negation wird das erste Kon-

junkt im negativen Definiensadjunkt. Um Beispiele aus dem philosophischen Feld hinzuzufügen, sei für B die Aussage (Die Welt ist eine perfekte Hierarchie) gewählt und ferner für (32) die Geltung von (Die Welt ist eine perfekte Hierarchie $\Rightarrow \exists x \sim CPy \ y \text{ maius } x$) unterstellt. Die Alternativen lauten:

$$(32) \quad \forall x (\text{Die Welt ist eine perfekte Hierarchie} \Rightarrow (\text{deus} = x \Leftrightarrow \sim CPy \ y \text{ maius } x))$$

$$(33) \quad \forall x (\text{deus} = x \Leftrightarrow ((\text{Die Welt ist eine perfekte Hierarchie} \& \sim CPy \ y \text{ maius } x) \vee (\sim \text{Die Welt ist eine perfekte Hierarchie} \& x = V)))$$

Das Schaubild ((34), siehe nächste Seite) kartiert die vorgelegte kursorische Erläuterung gebräuchlicher objektsprachlicher Definitionsformen.¹⁸

5 Nichtdefinitoreische Einführungsformen

Definitionen greifen auf bereits verfügbare Redeteile zurück. Diese müssen letztlich auf nichtdefinitorem Wege etabliert werden. Die Folgerungsregeln (vgl. 3.3) stellen, jedenfalls teilweise, eine solche Möglichkeit bereit. Nachstehend sind zwei weitere Verfahren zu skizzieren: Mit der Methode der *Bedeutungspostulate* können strukturell-analytische Bedeutungen bzw. Bedeutungsanteile festgesetzt werden. Mit der Methode der *Operationalisierungen* lassen sich empirisch-synthetische Bedeutungen bzw. Bedeutungsanteile fixieren.

Die nichtdefinitoreischen Verfahren sichern die konzeptuellen Anfänge, die ersten Worte, die Grundbegriffe, die *notiones simplices* usf. Der in unzähligen Handbuchartikeln aufzufindende Hinweis, das gerade verhandelte Konzept sei ein Grundbegriff, entbindet daher zwar von Definitions-, nicht aber von Einführungspflichten. Außerdem wird in aller Regel übersehen, dass ein Redeteil, der in einem sprachlichen System undefiniert ist, in einem anderen sehr wohl unter den definierten Begriffen vorkommen kann.

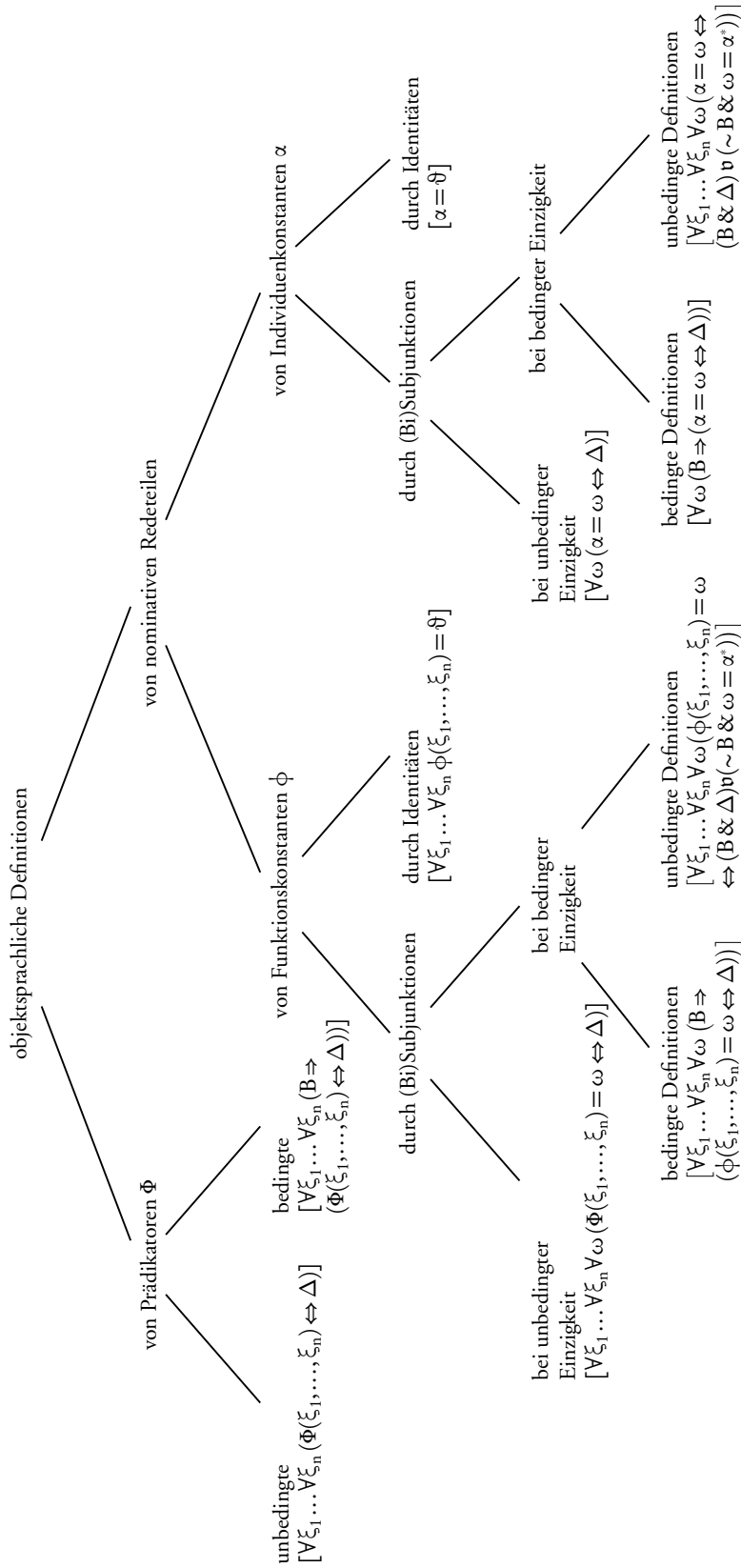
5.1 Bedeutungspostulate

Die Methode des Bedeutungspostulierens oder des Setzens von Axiomen bzw. (ersten) Prinzipien wurde durch

$$(7) \quad \text{AXIOM} \quad \forall x \forall y (Cl(x) \& Cl(y) \& \forall z (z \in x \Leftrightarrow z \in y) \Rightarrow x = y)$$

schon exemplifiziert: Klassen sind bei Elementgemeinschaft identisch. Der in NBGU definierte Identitätsprädikator und der ebenfalls definierte Klassenprädikator lassen sich eliminieren. Man erhält dann eine Aussage, die neben den logischen Redeteilen mit (Urel(...)) und (x...y) nur die undefinierten Prädikatkonstanten von NBGU als atomare

(34)



Teilausdrücke aufweist:

$$(35) \quad \forall x \forall y (\sim \text{Urel}(x) \& \sim \text{Urel}(y) \\ \& \forall z (z \in x \Leftrightarrow z \in y) \Rightarrow \forall w ((x \in w \Leftrightarrow y \in w) \\ \& (w \in x \Leftrightarrow w \in y))).$$

Die Umformulierung motiviert durch ihre relative Unübersichtlichkeit zugleich, warum man auch bei der Formulierung der «ersten Prinzipien» auf schon definierte Ausdrücke nur ungern verzichtet und Formulierungen bevorzugt, die genau genommen bereits Konsequenzen aus der «eigentlichen» Formulierung und einigen Definitionen sind. Für die Grundprädikatoren wird insofern «Bedeutung postuliert», als ihre Verwendung durch ihr Vorkommen im Prinzip umrissen wird; und die Verwendung wird – ganz analog zu den definierten Ausdrücken – insofern reglementiert, als durch die Anziehungsregel und die Folgerungsregeln festgelegt ist, was man mit den Axiomen in Beweisen tun darf. Insofern Axiome in Beweisen frei von Abhängigkeit angezogen werden dürfen und damit zur deduktiven Ausbeutung bereitstehen, erfolgt mit der Setzung von Axiomen auch das Setzen «erster Gründe». Das Anfangsproblem für Ausdrücke und das Anfangsproblem für Aussagen finden ihre Lösung also «auf einen Schlag».

Die Frage nach den Regeln des Postulierens ist in Erinnerung an die Maxime der Konsistenz oder schwächer der Nichttrivialisierbarkeit einer liberalen Beantwortung zuzuführen:

$$(36) \quad \text{Wenn eine Aussage (resp. ein Aussagenschema) } \Gamma \text{ mit der Klasse der schon postulierten Aussagen (und gegebenenfalls der Empireme) verträglich ist, dann darf man } \Gamma \text{ (resp. die Instanzen von } \Gamma) \text{ postulieren.}$$

Den damit umrissenen Setzungsspielraum hat man nun in material möglichst zielführender Weise zu nutzen. So benötigt man etwa in Klassensprachen aller Art ein Schema, das den Übergang von Eigenschaften zu Klassen lizenziert. Der damit verbundene Redezweck besteht in der *Vergegenständlichung* von Eigenschaften zu Klassen und den damit bewirkten Bequemlichkeiten und Vereinfachungen der Rede. Ein solches Übergangsmuster ist weder von Philosophen noch von Mathematikern erfunden, sondern bereits in der lebensweltlichen Gebrauchssprache gut verankert. Es lässt sich ungefähr so formulieren: Wenn eine Gegebenheit Element einer Klasse ist, z. B. der Klasse der Philosophen, dann soll sie auch die entsprechende Eigenschaft, nämlich Philosoph zu sein, besitzen, und umgekehrt; ein begrifflicher Ausdruck dieses Komprehensionsgedankens lautet:

$$(37) \quad \text{Wenn } \omega, \xi \text{ verschiedene Variablen sind und } \Gamma \text{ eine Formel ist, in der höchstens } \omega \text{ frei}$$

ist, dann darf man jede Aussage der Form: $\exists \xi \forall \omega (\omega \in \xi \Leftrightarrow \Gamma)$ als Axiom setzen.

Diese extrem freizügige Regel kollidiert z. B. bei Wahl von $\langle x \notin x \rangle$ für Γ mit (36). Da andererseits (37) in vielen anderen Fällen zielführend arbeitet, ist eine Abschwächung angezeigt. NBGU ersetzt (37) durch das modifizierte Schema

$$(38) \quad \forall \omega (\text{Urel}(\omega) \vee \text{Set}(\omega) \Rightarrow \exists \xi (\omega \in \xi \Leftrightarrow \Gamma)).$$

Nun hat man allerdings dafür zu sorgen, dass das Antezedens für hinreichend viele Fälle auch erfüllt ist: Urelementschaft ergibt sich durch empirische Erweiterungen. Für Mengenschaft sorgen dann kategorische und hypothetische Zulieferaxiome wie z. B. das Unendlichkeits- oder das Potenzmengenaxiom.

Die axiomatischen Setzungen sind also zulässig, insofern sie nur konsistent sind; ansonsten sind sie gerechtfertigt durch das (möglichst einfache oder doch einfachere) Erreichen der unterstellten Redezwecke, im betrachteten Fall der Vergegenständlichung von Eigenschaften zu Klassen. Weitere Rechtfertigungsbemühungen bezüglich der Einführung von Grundausdrücken und des Setzens von Axiomen sind nicht erforderlich.

5.2 Operationalisierungen

Erweitert man NBGU um empirisch-synthetische Redemöglichkeiten, dann sind Einführungsverfahren erforderlich, die – global geredet – Sprache und Welt verbinden bzw. – spezifischer angesetzt – den korrekten Vollzug von kognitiven Redehandlungen an die Ausführung *nichtsprachlicher Zubringeroperationen* bindet. Die Illustration erfolge an dem (seit Helmholtz immer wieder erörterten) Beispiel des Schwererprädikators:

$$(39) \quad \text{Wenn zwei Körper } \vartheta_1, \vartheta_2 \text{ jeweils auf eine Schale einer ungestörten Balkenwaage gelegt werden und die } \vartheta_1\text{-Schale tiefer sinkt als die } \vartheta_2\text{-Schale, dann darf man die aus der Anwendung von } \langle \dots \text{ ist schwerer als } \dots \rangle \text{ auf } \vartheta_1 \text{ und } \vartheta_2 \text{ entstehende atomare Aussage konstatieren.}$$

Die Regel bindet die korrekte Verwendung des Konstatierungsperformators $\langle \text{KO_} \rangle$ und des Schwererprädikators an die Ausführung einer Wägeoperation, an das vorgeschriebene Hantieren mit den Vergleichskandidaten und einer ungestörten Balkenwaage. Man vergegenwärtige sich analoge Operationen beim Längen-, Dauer-, Härte-, Intelligenzvergleich usf. Die allgemeine Form solcher operationaler Einführungen lässt sich so angeben:

$$(40) \quad \text{Wenn man beim Vollzug der nicht-sprachlichen Zubringeroperationen } Z_1, \dots, Z_i \text{ bezüglich der Gegenstände } \vartheta_1, \dots, \vartheta_n \text{ zu dem und dem Ergebnis gelangt, dann darf man Aussagen}$$

der Form $\Phi(\vartheta_1, \dots, \vartheta_n) / \sim \Phi(\vartheta_1, \dots, \vartheta_n)$ konstatieren.

Die erwähnten Zubringeroperationen können schlichte und instrumentierte Wahrnehmungsakte sein, Herstellungsprozeduren, Meß- und Wägehendungen usw. Insoweit die Verwendung von Redeteilen an die Benutzung von Geräten gebunden wird, kann man von *bedeutungsstiftenden Geräten* bzw. umgekehrt von *gerätegestifteter Bedeutung* sprechen. Derartige Artefakte finden sich nicht (in der Natur), sondern müssen mit Blick auf die je verfolgten Redezwecke allererst geplant und hergestellt werden. Dieses handwerklich-technische Fundament der Bedeutungsverleihung wird insbesondere von konstruktiv orientierten Wissenschaftsphilosophen (\uparrow Protophysik) betont und untersucht.¹⁹

Konstatierbare Aussagen sind *Empireme*. Ebenso wie Axiome bieten sie *diskursive Anfänge*, d. h. Gründe, die nicht ihrerseits diskursiv ausgewiesen werden müssen. Die Ergebnisse der empirischen Arbeit werden über Anziehungen in Diskurse eingebracht. Anders als beim Vollzug axiomatischer Setzungen werden jedoch beim Vollzug von Konstatierungen keine Ausdrücke objektsprachlich eingeführt.

Mit Konstatierungen ergeben sich nur endlich wenige Aussagen. Man wünscht aber, dass z. B. die Schwerer-Beziehung prinzipiell asymmetrisch, irreflexiv und transitiv ist. Man muss daher die empirisch-synthetischen Anteile, die durch die Operationalisierungen nach dem Muster von (40) gegeben sind, um strukturell-analytische Anteile ergänzen, indem man wiederum geeignete Bedeutungspostulate wie etwa

$$(41) \quad \forall x \forall y (x \text{ schwerer } y \Rightarrow \sim y \text{ schwerer } x)$$

setzt. Der insgesamt gemischtsprachlich eingeführte Prädikator hat dann empirisch-synthetische und analytisch-strukturelle Bedeutungsanteile, deren Zusammenspiel wiederum unter der Konsistenzforderung steht.

Die Elementarität des betrachteten Beispiels wird schlagartig deutlich, wenn man sich die unter (16) notierte Definition des Härtegrades als Quotient aus Kraft und Eindruckfläche unter der Rücksicht ihres Einführungsweges repräsentiert. Man verdeutliche sich zunächst, welche sprachlichen und nicht-sprachlichen Operationen zur Ermittlung des Härtegrads eines bestimmten Gegenstandes vollzogen werden müssen und welche Geräte dazu benötigt werden; so muss man vor der Berechnung der Eindruckfläche mit einem Zollstock Messungen der Länge und Breite des Eindrucks vornehmen. Man mache sich sodann klar, was an Einführungsleistungen – unter Einschluss der Planung und des Baus

von Geräten – erforderlich ist, um die Ermittlung des Härtegrades zu ermöglichen.

Die Systematisierung dieses Feldes von Einführungsverfahren fällt in die Philosophie der technisch-empirischen Wissenschaften.²⁰

Belnap, N., 1993, On Rigorous Definitions. In: Philos. Stud. 72. – Copi, I. M., ⁶1982, Introduction to Logic, NY. – De Vries, I., 1964, Logica, qui praemittitur introductio in Philosophiam, Barcelona/Freiburg/Rom. – Dubislav, W., ⁴1981, Die Definition, Hamburg. – Essler, W. K., 1970, Wissenschaftstheorie I. Definition u. Reduktion, Freiburg/München. – Greimann, D., 2007, Regeln für das korrekte Explizieren von Begriffen. Zschr. f. philos. Forschung, Bd. 60. – Hahn, S., 2000, Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher, Freiburg/München. – Hinst, P., 1996, A Rigorous Set Theoretical Foundation of the Structuralist Approach. In: W. Balzer/C. U. Moulines (eds.), 1996, Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results, Berlin/NY. – Horty, J. F., 1993, Frege on the Psychological Significance of Definitions. In: Philos. Stud. 72. – Janich, P., 1997, Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum, Zeit u. Materie, Fft./M. – Kalish, D./Montague, R./Mar, G., ²1980, Logic. Techniques of Formal Reasoning, NY/London/Toronto. – Kamlah, A., 2002, Der Griff der Sprache nach der Natur. Eine Semantik d. klassischen Physik, Paderborn. – Kleinknecht, R., 1979, Grundlagen der modernen Definitionstheorie, Königstein/Ts. – Kreisel, G., 1981, Zur Bewertung mathematischer Definitionen. In: E. Morscher et al. (Hg.), 1981, Philosophie als Wissenschaft, Bad Reichenhall. – Kutschera, F. v., 1967, Elementare Logik, Wien/NY. – Kutschera, F. v., 1989, Gottlob Frege, Berlin/NY. – McGee, V., 1998, Inductive Definitions and Proofs. In: REPh, Vol. 4. – Psarros, N., 1999, Die Chemie und ihre Methoden. Eine philos. Betrachtung, Weinheim. – Rantala, V., 1991, Definitions and Definability. In: J. H. Fetzer/D. Shatz/G. N. Schlesinger (eds.), 1991, Definitions and Definability, Dordrecht/Boston/London. – Savigny, E. v., ³1973, Grundkurs im wissenschaftlichen Definieren, München. – Siegart, G., 1997a, Explikation. Ein methodologischer Versuch. In: E. Runggaldier/W. Löffler (Hg.), Dialog und System, Sankt Augustin. – Siegart, G., 1997b, Vorfragen zur Wahrheit, München. – Siegart, G. 2007a, Alethic acts and alethiological reflection. An outline of a constructive philosophy of truth. In: D. Greimann/G. Siegart (eds.), Truth and speech acts, NY. – Siegart, G. 2007b, Johann Heinrich Lambert und die präexplikativen Methoden. In: Philos. Jb. 114 Jg. – Stegmüller, W., 1970, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Band II: Theorie u. Erfahrung, Berlin/Heidelberg/NY. – Suppes, P., 1957, Introduction to Logic, Princeton (NJ)/Toronto/London. – Weingartner, P., 1976, Wissenschaftstheorie II. 1. Grundlagenprobleme d. Logik u. Mathematik, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Weingartner, P., 1989, Definitions in Russell, in the Vienna Circle and in the Lvov-Warsaw School. In: K. Szaniawski (ed.), 1989, The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw-School, Dordrecht.

¹ Vgl. etwa Dubislav 1981. – ² Vgl. De Vries 1964, 110–114; Suppes 1957, 11 f.; Copi 1982, 165–169. – ³ Vgl. Kutschera 1967, 359–362; Weingartner 1976, 245–253. – ⁴ Vgl. Kutschera 1967, 356–359; Essler 1970, 48–53. – ⁵ Kutschera 1967, 362. – ⁶ Kutschera 1989, 140–154. – ⁷ Vgl. Weingartner 1976, 221–226; Horty 1993; Kreisel 1981. – ⁸ Vgl. Hinst 1996, 234–240. – ⁹ Vgl. Siegart 1997b, 502–505. – ¹⁰ Vgl. Hahn 2000, 202–241. – ¹¹ Vgl. Siegart 1997b, Siegart 2007a. – ¹² Vgl. Siegart 1997a; Greimann 2007; Siegart 2007b. – ¹³ Vgl. Siegart

1967, 362–364; Weingartner 1989, 234 f.; Suppes 1957, 152–155; Belnap 1993, 119–138. – ¹⁴ Vgl. Kalish/Montague/Mar 1980, 475–478. – ¹⁵ Vgl. Rantala 1991, 148–153; Kleinknecht 1979, 206–210. – ¹⁶ Vgl. Suppes 1957, 163–169; Essler 1970, 124–160; Belnap 1993, 163 f. – ¹⁷ Vgl. McGee 1998. – ¹⁸ Vgl. Suppes 1957, 155–162; Essler 1970, 75–83; Savigny 1973, 102–137. – ¹⁹ Vgl. z. B. Psarros 1999; Janich 1997. – ²⁰ Vgl. zum verhandelten Beispiel Psarros 1999, 96–102, und allgemein Stegmüller 1970, 1–109.

Geo Siegwart

Begriffslogik/Begriffsgeschichte – 1 *Zu den Begriffen.* Der Ausdruck ↑Begriff ist schon in seinen Vorläufern, den griech. Wörtern *«eidos»* und *«horos»* (gelegentlich auch *«logos»*) ein ausgesprochen philosophischer und dabei durchaus schon technischer Terminus, der selbst erst im Kontext der expliziten Reflexion auf Begriffe, auf ↑Bedeutungen und Gebrauchsformen von ↑Sprache bei Platon und Aristoteles und damit im Kontext einer *Begriffslogik* (Bl.) entwickelt worden ist. «Begriff» ist direkte Übersetzung des lat. *«conceptus»* und verweist in seiner Grundbedeutung ganz wie das griech. *«horos»* auf einen ausgegrenzten Bereich oder Umfang (*«complexus»*).¹ Zugleich haben die Wörter «Konzept» und «Begriff» die Konnotation des kompetenten Erfassens (*«concupere»*) des gemeinsamen Gebrauchs eines Begriffs- und das heißt zunächst: eines Klassifikationswortes. Sie verweisen damit ähnlich wie das lat. *«notio»* auf die individuelle Beherrschung, das *«know how»*, von allgemeinen Eingrenzungs- oder Klassifikationskriterien. Im Unterschied dazu bleibt das besonders von Descartes und daher von Locke favorisierte Wortfeld um das Wort *«idea»*, das schon im Lat. ein Fremd- und Lehnwort ist, aufgrund des Abstandes zum Griech. und wegen einer durchaus nicht unproblematischen, teils platonistischen, teils psychologistischen Rezeptionsgeschichte der Ideenlehre Platons vage und vieldeutig. Man versteht Platons Wahl der Ausdrücke *«idea»*, «Gestalt» und *«eidos»*, «Form» im Kontext seiner analogisch gemeinten Erläuterung der Bedeutung einer Rede nicht mehr als Verweise auf die (ideal-normative) Gebrauchsform von (Begriffs-)Worten, sondern als vermeintliche «Entitäten» hinter den Erfahrungen

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Im Zuge seiner kritischen Bestandsaufnahme der sokratischen Methode und seiner Rekonstruktion der ↑Dialektik als Lehre vom rechten Argumentieren entwickelt Platon eine Art analogische oder modelltheoretische ↑Semantik oder Bl., die unter dem Titel «Ideenlehre» bekannt wurde. Das Urbild für Platon ist der Begriff der invarianten Form, des *eidos*, den er der Geometrie² und den dort schon eta-

blierten formentheoretischen Redeweisen entnimmt und in den Bereich der ↑Reflexion auf die Bedeutung und den rechten Gebrauch der Wörter überträgt. Mit dieser Übertragung legt Platon nahe, dass unsere Rede über Bedeutungen in ähnlicher Weise wie in der Mathematik als ideale bzw. idealisierende Rede über invariante, d. h. gegenüber den besonderen Abweichungen in den einzelnen Realverwendungen in gewissen wichtigen Hinsichten gleich bleibende, beständige, insofern «substanziale», Formen zu deuten sei. Dass es sich dabei um ↑Normen des richtigen Gebrauchs handelt, liegt zwar nahe, ist aber nicht offensichtlich. Dabei unterscheidet schon Platon zwischen Begriffswort (*«onoma»*), dem Gesamtbegriff (*«eidos»*), der durch den Begriff bestimmten Eingrenzung oder Klassifikation (*«horismos»*), der Begriffsextension (*«horos»*), und schließlich dem je konkret durch den Begriff ausgegrenzten Teil (*«meros»*). Von zentraler Bedeutung ist die Frage nach der Bestimmung der begrifflichen Eingrenzung, dem *«horismos»* des Begriffs, nach seiner *«Definition»*. Die ↑Definition stellt Platon in den Dialogen *Sophistes* und *Politicos* als *«logos»* dar, d. h. als Folge oder Liste und damit als Ergebnis eines analytischen «Zusammenlesens» oder synthetischen «Zusammenlegens» von einfacheren, schon als beherrscht unterstellten «Merkmalen» oder «Grundbegriffen».³ Begriffsverhältnisse lassen sich dann mereologisch als Teil-, Überlappungs- und Exklusionsbeziehungen darstellen, wie wir dies aus den Eulerschen Diagrammen zur Darstellung der *«horoi»*, der *«Begriffsextensionen»* kennen, die bekanntlich zur Syllogistik des Aristoteles (↑Syllogismus) passen.

2.2 Der *«logos»* eines Begriffs als Merkmal- oder Kriterienliste ist genau genommen nicht schon der ganze Begriff, sondern nur seine reduktive Definition. Ebenfalls vom Begriff zu unterscheiden ist sein *«horos»*, die Extension des (einstelligen) Prädikats (↑Extension/Intension). Dennoch ersetzt Aristoteles den Ausdruck *«eidos»* durch *«horos»*, wohl um die Vorstellung von einer eigenen Über-Welt «idealer» Bedeutungen zu vermeiden. Begriffe werden bei Aristoteles zu kriterial definierten Ausgrenzungen oder ↑Klassifikationen in der Welt der realen Dinge. Damit werden allerdings nicht nur die Gefahren eines transzendenten oder metaphysischen Glaubens an einen Ideen- und Begriffsplatonismus vermieden, es wird auch das ideative und normative Moment in unserem Reden über Begriffe aus der Betrachtung entfernt – zumindest in machen Rezeptionen des Aristoteles. Außerdem erscheinen Definitionen als mehr oder minder beliebige Bedeutungsfestsetzungen, während Platon die Bindung sowohl an einen schon bekannten Ge-

brauch als auch an die reale Welt durch die Verpflichtung zur epagogischen Rechtfertigung der Wahl der explikativen und normierenden Definitionen betont und vorführt: Jede Begriffsanalyse ist zwar idealisierend; aber sie ist nicht einfach willkürliche Neudefinition oder Festsetzung von neuen Gebrauchsregeln, sondern repräsentiert allgemeines Wissen über die Welt.

2.3 Für Frege sind Begriffe dann bekanntlich das, was Prädikatausdrücke (\uparrow Prädikat/Prädikation) ausdrücken. Sie sind damit, grob gesprochen, die impliziten, in der Praxis mehr oder minder gut beherrschten *Gebrauchsformen von Prädikatoren*. Diese vergleicht Frege (analogisch, modellartig) mit den in der Regel *synkategorematisch* definierten *Funktionen* in der Mathematik. Diese definieren allererst – vermöge einer \uparrow Abstraktion in bezug auf die Wertverlaufsgleichheit – die zugehörigen Wertverläufe als Gegenstände. Diese heißen \langle Extensionen \rangle oder \langle Mengen \rangle im Fall von einstelligen Prädikaten, also von Funktionen mit genau zwei Werten, das Wahre und das Falsche. Die Unterscheidung zwischen Extension und Begriff betrifft Unterschiede sowohl der Gegenstandsarten als auch der konstituierenden Abstraktion. Dazu sagt Frege, dass weder der Ausdruck \langle der Begriff \langle Pferd \rangle \rangle noch ein Ausdruck wie \langle die Funktion x^2 \rangle Gegenstände im Basisbereich, im Rede- und Gegenstandsbereich der 1. Stufe benennen. Was er nicht bemerkt, ist, dass etwas Analoges auch für die Extensionen und Wertverläufe selbst schon gilt, da sie nicht einfach zu den Grundgegenständen, auf denen die Funktionen definiert waren, im Nachhinein hinzugefügt werden können. In jedem Fall zeigt uns Frege, dass je besondere \uparrow Abstraktionen sowohl zu Mengen als auch zu Begriffen als Gegenständen reflektierender Rede und zu den jeweils passenden Redeformen über diese Gegenstände auf einer in jedem Fall methodisch \langle späteren \rangle und \langle höheren \rangle Redestufe führen.

3 Ideative Abstraktion in der Rede über Begriffe

3.1 Das Wort \langle Begriff \rangle ist kein einfaches Begriffs- oder Klassifikationswort. In den meisten Kontexten tritt es – übrigens durchaus ähnlich wie das Wort \langle Bedeutung \rangle – als Teil eines *Nominators* auf, genauer, eines namenbildenden und damit gegenstandskonstitutiven *ideativen Abstraktors*. Seine Gebrauchsweise lässt sich am Beispiel der Ausdrucksform \langle der Begriff \langle Pferd \rangle \rangle und dann auch \langle der Begriff der Gerechtigkeit \rangle erläutern: Der Abstraktor \langle der Begriff \rangle führt von einem prädikativen Ausdruck wie \langle Pferd \rangle oder \langle gerecht \rangle zur Möglichkeit der vergegenständlichen Rede über dessen Bedeutung. Dabei lässt sich

das abstraktive Bedeutungsmoment des Ausdrucks \langle der Begriff \rangle im Fall von *einfachen* Prädikaten grob so wie im Artikel \uparrow Begriff erläutern, wenn nämlich – und das charakterisiert die Einfachheit – sowohl die Kriterien der Bestimmung der Begriffsextension als auch die Äquivalenzbeziehung der Begriffsgleichheit für den betreffenden metastufigen Redekontext als bekannt unterstellt werden können. Man denke als Beispiel für einen einfachen Begriff an den geometrischen Begriff des gleichseitigen Dreiecks, den wir vom Begriff des gleichwinkligen Dreiecks trotz gleicher Extension unterscheiden, etwa in (metastufigen) Sätzen der Art: Die Definition des einen Begriffs ist verschieden von der des anderen.

3.2 In einer bloß im Rahmen der Theorie der formalen Abstraktion erläuterten Funktionsweise des Wortes \langle Begriff \rangle im Sinne von \langle Bedeutung eines Begriffswortes oder Prädikats \rangle wird nun aber die in der Regel involvierte \uparrow Idealisierung ausgeblendet, die nötig (oder unterstellt) wird, wenn wir von der bloß faktischen oder üblichen Verwendung eines Prädikatausdrucks $P(x)$ zur Rede von der Bedeutung oder eben dem Begriff P übergehen. Im letzten Fall unterstellt man nämlich mehr oder minder ideale Kriterien des richtigen Gebrauchs von $P(x)$. Wenn wir über den Begriff \langle Pferd \rangle etwas aussagen, meinen wir nämlich nicht den Realgebrauch des Wortes, seine bloß faktischen Verwendungen, die auch allerlei Irrtümer oder Homonymien enthalten mögen. Sondern wir unterstellen einen gewissen idealen Gebrauch von normativen Urteilkriterien dazu, was \langle wirklich \rangle als Pferd und nicht etwa bloß als pferdeähnliches Wesen oder Gerät anzusprechen ist. Ohne impliziten oder expliziten Appell an ein derartiges \uparrow Ideal und seine Kriterien wäre das reflektierende Bewertungswort \langle richtig \rangle nicht anwendbar, man könnte also nicht sagen, dass einer einen Begriff \langle richtig \rangle gebraucht, ihn bzw. seine Gebrauchsform kompetent beherrscht.

3.3 Erst recht ausgeblendet bleibt in einer bloß abstraktionstheoretischen Erläuterung des Ausdrucks \langle der Begriff \rangle die besondere Sprachform der *reflektierenden Spekulation*, die wir gebrauchen, wenn wir – immer grob, weil idealisierend – über Begriffe sprechen und ganze *Themenbereiche* meinen, die durch den Titel \langle der Begriff P \rangle sprachlich mehr oder weniger lose zusammengehalten werden. Wenn wir z. B. über den Begriff der Gerechtigkeit sprechen, reden wir nicht einfach über die Bedeutung des Wortes \langle gerecht \rangle wie über einen abstrakten Gegenstand, den man im wesentlichen mit einer Klasse bedeutungsäquivalenter Ausdrücke ggf. in verschiedenen Sprachen zusammen mit ihrem Gebrauch identifizieren

könnte. Wir sprechen vielmehr (explizit oder implizit) über eine gesamte ↑Idee, Praxisform oder Institution, in welche die reflektierenden Beurteilungen längst schon eingelassen sind, welche wir unter Gebrauch des Wortes ‹gerecht› artikulieren. Daher können Ausdrücke wie ‹die Idee/der Begriff der Gerechtigkeit› und dann auch das im wesentlichen gleich gebrauchte Wort ‹Gerechtigkeit› durchaus die gesamte Praxis des guten Rechtsprechens und die Idee der guten Entwicklung dieser Praxis überschreiben, also die gesamte Praxis des formellen Rechts und der informellen Fairness oder Billigkeit unter Einschluss der metastufigen ↑Urteile über die immer bloß faktischen Rechtszustände.

4 Begriffslgik bei Hegel

4.1 Sätze und ↑Aussagen auf diesen hohen Ebenen, die über die Bedeutung oder den ↑Sinn eines Ausdrucks oder über ein Thema wie die Gerechtigkeit handeln, nennt Hegel ‹spekulativ› (↑Spekulation) und rechnet sie eben daher zum Thema seiner Bl. Dort geht es um die rechte Deutung von so hochstufigen Wörtern wie ‹der Staat› im Sinne von ‹der Begriff des Staates›, ‹die Demokratie› im Sinne von ‹die Idee der Demokratie› oder dann auch ‹der Begriff im Sinne von ‹der Begriff ‹Begriff› und von spekulativen Sätzen wie z. B.: ‹In der Demokratie ist der Willen des Einzelnen noch zufällig›⁴, ‹Die Strafe ist die Versöhnung des Gesetzes mit sich selbst›⁵, oder ‹der Begriff ist Substanz und diese ist Macht›.⁶ In einem Satz der Art: ‹Der Staat bildet den gesetzlichen Rahmen bürgerlicher Gesellschaft, er ist ihre Substanz, ihre bleibende Ordnung›, ist offenbar der Begriff des ↑Staates so angesprochen, dass Differenzen und Entwicklungen der Realinstitutionen in ihm ‹enthalten› sind, so dass der Ausdruck ‹der Staat› hier nicht einfach reale Staatsorgane und nicht einmal das je herrschende Gesamt staatlicher Institutionen nennt. Eine Aussage wie die, dass der Begriff Substanz sei, ist dann möglicherweise ebenfalls als eine Art Kurzformel zu lesen dafür, dass tradierte begriffliche Unterscheidungen und zugehörige Schlussregeln das Beständige in unserem Wissen sind. Sie werden beim Erfahrungstransfer, in der Kommunikation und im Urteilen als bekannt unterstellt. Dass der Begriff Macht sei, könnte Merksatz sein dafür, dass das Begriffssystem unsere Urteile über das sowohl faktisch oder epistemisch als auch rechtlich, moralisch oder auch nur klugheitstechnisch ↑Notwendige und ↑Mögliche, ↑Allgemeine, ↑Besondere und ↑Einzelne leitet und damit selbst wirkmächtig, handlungsorientierend ist. Wir sind ‹vernünftige› Menschen nur durch den Begriff, die Teilnahme am begrifflichen Denken.

4.2 Bl. im Sinne Hegels ist reflektierende Analyse auf Form und Gebrauchsweise ‹spekulativer› Ausdrucksweisen und Aussagen, also auf unser metastufiges Reden über Begriffe und Bedeutungen, Sprach- und Handlungsformen, über ↑Wissenschaft, ↑Wahrheiten und Ideen. Das heißt, hier wird nicht einfach nur objektstufig und empirisch Begriffsanalyse oder ↑Logik betrieben, es werden nicht nur konstruktive und rekonstruktive terminologische und logische ↑Regeln zunächst entworfen und dann angewendet. Sondern es wird auch noch darüber nachgedacht, darüber gesprochen, was im Analysebetrieb geschieht, was wir also tun und wie wir dieses Tun zu bewerten haben, wenn wir Begriffe erläutern, erklären, definieren, rekonstruieren, und als ↑Normen zur Beurteilung von ‹ungrammatischen› (Wittgenstein) oder sinnlos-metaphysischen (Carnap) oder sonstwie irrationalen oder logikwidrigen Ausdrucksweisen und Sprachgebräuchen verwenden. In einer Bl. im Sinne Hegels geht es damit insbes. um das rechte Verständnis spekulativer Sätze, wie wir sie gerade aus dem Kontext der formalen ↑Logik kennen. Was heißt es zu sagen, dass es ein logisches Grundprinzip oder eine Grundwahrheit sei, dass eine sinnvolle, klar und deutlich artikuliert Aussage wahr oder falsch sei? Wie ist dieses Grundprinzip des *tertium non datur* zu verstehen? Für Hegel ist dies ein höchst idealischer Satz, der auf Sätze und Aussagen außerhalb der reinen Mathematik nie wirklich zutrifft, obwohl nur nicht-mathematische (bei Hegel wie in der Gegenwart genauer: nicht-analytische) Aussagen inhaltsvoll sein können. Der Grund dafür ist, dass jeder Erfahrungsbezug immer schon einen begrenzten Situations- und Zeitbezug unterstellt, womit gerade die Situationsinvarianz des absoluten *tertium non datur* in Frage gestellt ist. Die formale Logik gilt eben, wenn man sie wörtlich nimmt, wie Platon schon wusste, immer nur für ein Reich von mathematikartigen Ideen bzw. aus der Sicht eines Gottes, also nur auf spekulativer Ebene. In ähnlicher Weise sind dann auch Sätze der Art ‹aus Wissen folgt Wahrheit› oder ‹jedes Wissen muss begründet sein› spekulative Sätze. Sie besagen keineswegs, dass sich der vernünftige faktische Gebrauch wörtlich an ihnen auszurichten habe. Das verlangen gerade transzendente Platonisten und ihre widerspruchliebenden Freunde, die überschwänglichen Skeptiker und Relativisten, die den pragmatischen Status spekulativ-idealischer Sätze dieser Art und ihren rechten Gebrauch nicht so recht begreifen. So wenig wie es absolute Realisierungen geometrischer Formen gibt, so wenig gibt es absolute Realisierungen des Idealbegriffs des Wissens. Es gibt realiter immer mögliche Irrtümer und

Täuschungen, die, so scheint es, das vermeintliche Wissen zur bloßen Gewissheit machen. Andererseits gibt es praktisch völlig hinreichend deutliche Unterschiede zwischen dem, was als bürgerliches oder endliches Wissen anzuerkennen ist und was bloß erst als subjektive Gewissheit oder Überzeugung zählt. Es gibt außerdem eine völlig sinnvolle Anwendung spekulativer Sätze. In unserem Beispiel würden wir dann, wenn die *praktisch sinnvollen* Begründungsansprüche nicht erfüllt sind, einen Wissensanspruch entsprechend kritisieren und zu einer bloßen Gewissheit, einer bloßen Überzeugung, herunterstufen. Aber, und das ist hier nicht anders als in anderen Fällen der projektiven Anwendung von Ideationen, es ist immer vorher zu beurteilen, was eine sinnvolle Anspruchsmarge ist. Wer dieses zu beurteilen vergisst, geht mit spekulativen Redeformen so sophistisch um wie Till Eulenspiegel mit allen anderen.

4.3 Es wird jetzt auch klar, warum für Hegel religiöse, mythologische und theologische Aussagen über Gott als spekulative Aussagen der Bl. deutbar werden. Denn es geht in ihnen um hochstufige Formausagen über Ideale der ↑Vernunft. Wenn Gott als Inbegriff aller Möglichkeiten gefasst wird, wie bei Leibniz, dann ergeben sich freilich andere Sätze, als wenn man Gott als Inbegriff alles Guten oder als Inbegriff aller Wahrheit oder von allem ↑Seienden fasst. Die betreffenden spekulativen Sätze «Gott ist das Sein, das ↑Wesen, das Gute, die Wahrheit, der Begriff, ↑Geist» sind daher nicht als Behauptungen zu lesen, sondern als Sätze, welche auf die verschiedenen Bereiche der idealisierenden Betrachtung *sub specie aeternitatis* hinweisen, etwa so: Gott als Sein nennt alles, was ist. Gott als Wesen nennt alles, was Sein hervorbringt. Gott als Begriff nennt den allgemeinen Rahmen der Möglichkeit humanen Lebens, die gemeinsam tradierten und fortzuschreibenden Praxisformen, in ihrer jeweiligen Aktualität bzw. überhistorisch in ihrer Entwicklung. Gott als Geist nennt «uns alle», die gesamte Gemeinschaft der im Denken geistvoll Handelnden, die dann auch die Begriffsentwicklung auf nicht bloß ereignisartige Weise «hervorbringen».

4.4 Aber auch alle Aussagen über Strukturen, Formen, ↑Regeln, Institutionen etc. gehören auf die Ebene spekulativer Aussagen und sind daher Thema der Bl. als Logik der Rede über Formen und Begriffe in ihrem praktischen Realbezug. Im Unterschied dazu reflektiert die Seinslogik erstens auf den Realgebrauch qualitativer Unterscheidungen und dann auf die Ideation und ↑Abstraktion in der Formation mathematischer Gebilde und quantitativer Re-

deformen. In der Wesenslogik geht es dagegen um die *Entwicklung* der Redeformen, in denen wir sagen, dass diese oder jene Erscheinung auf diese oder jene Weise «wirklich» oder «in ihrem Wesen» erklärt wird, oder indem gesagt wird, wie die ↑Erscheinung oder auch wie ein möglicher ↑Schein «wirklich» zustande kommt. Der Bl. geht es dann nicht nur um das angemessene Verständnis seins- und wesenslogischer Redeformen, sondern auch um eine Betrachtung der Gesamtstruktur humaner Praxis unter Einschluss der Artikulationsversuche der ↑Idee, welche uns zur Rede von einer Entwicklung von Begriffen und Praxisformen führt und welche diese Rede und damit eine kritische und zugleich fortschrittsorientierte, insgesamt jedenfalls an Werturteilen interessierte Begriffs- und Institutionengeschichte allererst ermöglicht.

5 *Begriffsgeschichte als allgemeine Wissensgeschichte*

5.1 Eine Begriffsgeschichte (Bg.) ist nach Hegel, der den Ausdruck in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie zum ersten Mal verwendet, nicht etwa bloß sprachwissenschaftliche Wortgeschichte oder wissenschaftshistorische Rekonstruktion der Entwicklungen von Terminologien. Sie steht vielmehr schon im Rahmen einer «philosophischen Weltgeschichte», die eine Entwicklungsgeschichte allgemeinen ↑Wissens und Könnens und damit eine Geschichte fundamentaler Praxisformen und Institutionen ist. Dies ist nicht etwa eine singuläre Auffassung, die «ohne Einfluss auf die historisch-kritische Behandlungsweise der begrifflich gefassten philosophischen Gegenstände» geblieben wäre.⁷ Es handelt sich eher um eine allgemeine Einschätzung des Rahmens jeder Bg. Als echte Ideengeschichte steht die Bg. also immer schon im Kontext einer rekonstruktiven Darstellung der Entwicklung humaner Praxisformen, die, wenn sie durch mehr oder minder explizite Regelungen, etwa auch staatliche und rechtliche Ordnungen samt entsprechender Sanktionen fixiert sind, ↑«Institutionen» heißen. In solche Praxisformen und Institutionen ist immer auch eine entsprechende Sprachpraxis und ihre Entwicklung eingelassen. Es gibt daher weder eine Begriffsanalyse noch eine Bg., welche nicht wenigstens implizit an die Kenntnis der Institutionen appelliert, in denen der entsprechende Sprachgebrauch seinen Sitz hat. Dabei unterscheidet sich eine «philosophische» oder (nach)denkende Weltgeschichte von einer bloß berichtenden oder erzählenden ↑Geschichte, auch wenn diese durch allerlei Methoden der historischen und philologischen Kritik kriterial kontrolliert und versiert ist, durch die allgemeine Zwecksetzung, Entwicklungsgeschichte von uns bekannten und aner-

kannten Praxisformen zu sein, an denen wir deswegen ein Interesse nehmen, weil sie uns zu den machen, die wir sind, also unsere geistigen Fähigkeiten und Tätigkeiten allererst ermöglichen. Dabei kann das Interesse durchaus immer auch auf eine partielle Veränderung der Formen abzielen. Man bleibt dabei immer noch an die Idee des Guten in der betreffenden Praxis bzw. im menschlichen Leben gebunden, und zwar aus begrifflichen Gründen, da sonst unklar wäre, warum wir Änderungsvorschläge anerkennen sollten.

5.2 Die Grundeinsicht ist die: Kein Begriff, kein Inhalt, steht allein für sich. Er kann weder rein individuell intendiert, gedacht oder artikuliert, noch rein individuell verstanden werden. Er gehört als Gebrauchsform immer schon in ein ganzes Begriffsnetz von Unterscheidungen und inferenzielle Beziehungen. Begriffsnetze sind dabei so verfasst, dass es bestimmte zulässige oder empfohlene Folgerungsweisen gibt, die mit den Nennungen, Klassifikationen und Beziehungsaussagen verbunden sind und die am Ende bei rechter Verwendung zu praktisch guten («vernünftigen», «rationalen») ↑Orientierungen im (gemeinsamen) Leben und in der (realen) Welt führen, also zu einer (guten) ↑Praxis im Sinne des Aristoteles. So wie die Wörter «und» oder «oder» in ihrer Bedeutung in einem Gesamtsystem der syntaktischen Zusammensetzung von Sätzen durch entsprechende Rollen des die Wörter einführenden und des sie wieder tilgenden Deduzierens (↑Deduktion) definierbar sind, so kann man sich auch jeden Begriff durch seine Rolle in einem immer umfänglicheren Deduktions- oder Folgerungssystem bestimmt denken. Das System ist überindividueller Artikulationsrahmen für praktische Erfahrungen und damit eine Art Menschheitsmnemotechnik für mehr oder minder gemeinsam geprüfte oder anerkannte Orientierungen. Es enthält damit immer schon implizit, d. h. in einer Tradition des Tuns, und explizit, d. h. in einer Tradition des auf Handlungsformen reflektierenden Sagens, zu lernende Formen der praktischen Anwendung – die gerade weil sie *je eigene* Erfahrungen voraussetzen, immer auch auf ↑Urteilkraft angewiesen sind.

5.3 Eine Bg., die mehr als historische Sammlung faktischer Sprachverwendungen im historischen Berichtskontext sein will, ist außerhalb der Idee einer gemeinsamen Vernunftentwicklung (und damit auch der Idee eines möglichen ↑Fortschritts) und außerhalb des Projektes der eigenen Orts- und Selbstbestimmung im Rahmen dessen, was Hegel «philosophische Weltgeschichte» nennt, nicht möglich.

Jede Entwicklungsgeschichte ist außerdem teleologisch verfasst (↑Teleologie), insofern sie die spekulativen Sätze der Bestimmung der Idee der entwickelten, «gediegenen» Institution voraussetzt. Das heißt, sie ist ausgerichtet auf ein gemeinsames Projekt, dessen Zielvorstellungen immer schon, wenn auch noch so rudimentär, artikuliert sind. Als solche sind Ideen «gegenwärtig» und leiten unser gemeinsames und individuelles Handeln – oft freilich mehr schlecht als recht. Eine bloß historische, berichtende Darstellung von Veränderungen im Sprachgebrauch oder in anderen Gebräuchen kennt dagegen weder Idee noch Begriff, noch deren Rolle im gemeinsamen Handeln. Die Weltgeschichte im Sinn einer Menschheitsgeschichte erscheint dann als bloße Ereignisgeschichte, als Fortsetzung der natürlichen, biologischen ↑Evolution, spezialisiert auf die Spezies ↑Mensch.

5.4 Hegels Rede von einer Selbstbewegung des Begriffs erscheint dagegen aus der Sicht einer positivistischen, bloß faktenkritischen Historie als absoluter ↑Idealismus, als mystifizierende Philotheologie. In der Tat finden Hegels eigenwillige Gebräuche der Wörter «Begriff», «Bl.» und «Bg.», auch wenn manche Familienähnlichkeiten mit dem uns bekannten Gebrauch deutlich sind, kaum Sympathisanten, von einem unmittelbaren Verstehen und Einverständnis ganz zu schweigen. Und doch könnte sich der Versuch lohnen, den Ausdruck «der Begriff» bei Hegel als *singulare tantum* zu deuten nach dem Muster des entsprechenden Gebrauchs von «der Mensch»: Verwiesen würde dann auf ein *Gesamtsystem* begrifflicher Identifizierung und Unterscheidung und zwar ggf. unter Einschluss seiner Entwicklungen, die freilich von uns im gemeinsamen Handeln «gemacht» und doch nicht einfach durch einzelne Personen intentional herbeiführbar sind. Es könnte sich dann herausstellen, dass alle späteren Debatten zu einer philosophischen, nicht bloß sprachwissenschaftlichen Begriffsgeschichte gerade auch in ihrem Zusammenhang mit der relevanten «Problemgeschichte» – von Trendelenburg über Eucken zu Teichmüller und N. Hartmann, von Schleiermacher über Dilthey zu Gadamer – sich durchaus im Rahmen der Problemlagen bewegen, die Hegel, wenn auch in idiosynkratischer begrifflicher Form, abgesteckt hat.

Blumenberg, H., 1967, Nachbemerkungen zum Bericht über das «Archiv für Begriffsgeschichte». In: Jb. Akad. Wiss. Lit. Mainz. – Gadamer, H.-G., 1960, Wahrheit und Methode, Tübingen. – Gadamer, H.-G., 1970, Begriffsgeschichte als Philosophie. In: Arch. f. Begriffsgesch. 14. – Grimm, J. u. W. 1991, (1854), Dt. Wörterbuch Bd. 1, München. – Gründer, K., 1967, Bericht über das «Archiv für Begriffsgeschichte». In: Jb. Akad.

Wiss. Lit., Mainz. – Gumbrecht, H. U., 2006, Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, München; Paderborn. – Hartmann, N., 1909, Zur Methode der Philosophiegeschichte. In: Kantstudien, 15. – Hartmann, N., 1957, Kleinere Schriften 2, Berlin. – Hegel, G. W. F., 1975, Wissenschaft der Logik, 2 Bde., Berlin. – Hegel, G. W. F., 1975a, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Berlin. – Hegel, G. W. F., 1987, Jenaer Systementwürfe III, neu hg. v. R. Horstmann, Hamburg. – Meier, H. G., 1971, Begriffsgeschichte. In: HWbPh., Bd. 1. – Mittelstraß, J., 1985, Die geometrischen Wurzeln der Platonischen Ideenlehre. In: Gymnasium 92. – Müller, E., 2005, Begriffsgeschichte im Umbruch, Hamburg, in: Arch. f. Begriffsgeschichte, Sonderheft (2004). – Ritter, J., 1965, Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuches der Philosophie. In: Arch. f. Gesch. d. Philos. (wiederabgedr. in: Arch. f. Begriffsgesch. 11 (1967)). – Scholz, G. (Hg.), 2000, Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Hamburg. In: Arch. f. Begriffsgeschichte, Sonderheft (2000). – Stekeler-Weithofer, P., 1995, Sinnkriterien, Paderborn. – Teichmüller, G., 1874, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin. – Teichmüller, G., 1876, Neue Stud. zur Geschichte der Begriffe, Gotha. – Wiehl, R., 1970, Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte. Z. Verh. v. Phänomenologie, Dialektik u. Hermeneutik. In: R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl (Hg.), Hermeneutik und Dialektik. H.-G. Gadamer z. 70. Geb., Bd. 1, Tübingen.

¹ Vgl. ‚Begriff‘, in: Grimm 1991. – ² Vgl. Mittelstraß 1985. – ³ Vgl. Platon, Sophistes, 221a, b; Politikos 311c; vgl. Stekeler-Weithofer 1995, 80, 84 ff. – ⁴ Hegel 1987, 238 f. – ⁵ Ebd., 248. – ⁶ Vgl. z. B. Hegel 1975a, § 151f, § 160. – ⁷ Vgl. Meier 1971; Ritter 1965.

Pirmin Stekeler-Weithofer

Begriffsschema ⇒ Begriff

Begründung – 1 *Zum Begriff*. Die philosophisch relevante Bedeutung von ‚Begründung‘ (B.) ist: Darlegung von Gründen für etwas. Wenn man den dabei gemeinten Begriff des ‚Grundes‘ expliziert, entsteht die Definition: *x ist eine B. für/von y = x ist die Darlegung von Sachverhalten, die unter geeigneten Umständen rational zu etwas in bezug auf y motiviert/bewegt oder motivieren/bewegen soll; y ist dann der B.-gegenstand von x*: ‚eine B. vorbringen‘; ‚meine B. für diese These ist ...‘; ‚Normenbegründung‘. Neben dieser philosophisch relevanten Bedeutung hat ‚B.‘ noch die im folgenden außer acht gelassene Bedeutung: *die Grundlagen legen für*: etwa ‚B. einer Kunst-richtung‘.

Wie die Beispiele zur Wortverwendung schon zeigen, sind die B.gegenstände sehr heterogen; und diese Vielfalt der möglichen B.gegenstände ist charakteristisch für den B.begriff. Man kann zwei Hauptgruppen solcher B.gegenstände und damit auch B. unterscheiden¹: (i) theoretische oder besser: *epistemische B.* für (mögliche) ↑Meinungen und für Thesen (also für ↑Urteile) – eine B. für eine These ist eine Darlegung des Inhalts der Erkenntnis Schritte,

die es rational machen, an diese These zu glauben –, und (ii) *praktische B.* für ↑Handlungen, ↑Absichten (B. für Absichten sind wieder von Handlungsbegründungen abgeleitet: Die B. der Absicht ist eigentlich eine B. der beabsichtigten Handlung), für ↑Regeln, ↑Normen, Moralen, Anträge, ↑Definitionen, Adäquatheitsbedingungen, Forderungen, logische Systeme, Theorien etc. Theoretische B. sollen zur Annahme des Urteils *bewegen*; von ‚motivieren‘ kann hier nur in einem weiten Sinn gesprochen werden, eben dem von ‚jemanden zu etwas bewegen‘; gemeint ist also: die Annahme des Urteils auf kognitive Weise verursachen. Praktische B. hingegen sollen im engeren, motivationspsychologischen Sinn *motivieren*, also (durch Ansprechen bestimmter Motive, Hinweis auf vom Adressaten für wichtig gehaltene Tatsachen) die Bildung einer bestimmten Absicht und letztlich die Ausführung einer bestimmten Handlung bewirken. Eine Handlungsbegründung soll zur Ausführung der Handlung motivieren (ersatzweise nur rational einsichtig machen, warum jemand anderes diese Handlung ausgeführt hat oder hätte ausführen sollen); die B. einer Regel, ↑Norm, ↑Moral oder Adäquatheitsbedingung zu deren Beherzigung, die B. einer Norm darüber hinaus auch zur Durchsetzung der Norm, die B. eines Antrags zur Unterstützung und Annahme des Antrags, die B. von Definitionen, logischen Systemen, Theorien zu deren Verwendung, die B. einer Forderung zu deren Erfüllung.

‚B.‘ (im philosophisch relevanten Sinn) hat noch drei Unterbedeutungen, mit denen (1.) der B.inhalt, (2.) ein mehr oder weniger *idealer* B.inhalt (2. ist also eine engere Bedeutung von 1.) und (3.) die B.handlung, das Vortragen der B., bezeichnet werden. Eine B.₁ ist demnach eine Folge von Urteilen, deren Äußerung einen aufgeschlossenen und informierten Adressaten unter geeigneten Bedingungen rational zu etwas in Bezug auf das Begründete motivieren/bewegen würde oder (nach den Absichten eines Autors für diese B.) motivieren/bewegen sollte: ‚eine B. für diese Annahme gibt es bis heute nicht‘; ‚Urteilsbegründung‘; ‚Normenbegründung‘; ‚die B. hat nicht überzeugt‘. Eine B.₂ ist eine Folge von Urteilen, deren Äußerung einen aufgeschlossenen und informierten Adressaten unter geeigneten Bedingungen rational zu etwas in Bezug auf das Begründete motivieren, bewegen würde: ‚das ist doch keine B. für die These‘; ‚die Antrags-‚B.‘ entbehrt jeder Logik‘. Eine B.₂ wird auch ‚gut‘, ‚triftig‘, ‚stichhaltig‘, ‚überzeugend‘, ‚tragfähig‘, ‚akzeptabel‘ oder ‚hieb- und stichfest‘ genannt. Eine nicht triftige B.₁ ist im engeren Sinn (B.₂) keine B.₍₂₎ mehr. Eine B.₃ ist eine B.handlung, d. h. eine kommunikative (aus Behauptungsakten

bestehende) Handlung, in der eine $B_{1,}$ vorgetragen wird: «wir warteten nicht mehr auf die Urteilsbegründung»; «die B. des Antrags wurde mehrfach unterbrochen/war langwierig und ermüdend». B. bestehen also aus Urteilen oder Behauptungsakten, die in ihnen dargelegten Gründe sind hingegen Sachverhalte. Im folgenden sind mit «B.» ohne weiteren Zusatz immer $B_{1,}$ gemeint; $B_{2,}$ werden als «triftige B.» bezeichnet und $B_{3,}$ als «B.handlungen».

Die Kriterien für stichhaltige B. zu ermitteln ist eine wichtige Aufgabe der Philosophie. Diese Aufgabe wird in verschiedenen Subdisziplinen der Philosophie erledigt. Kriterien für triftige epistemische B. werden in der ↑Erkenntnis-, ↑Wissenschafts-, ↑Argumentationstheorie und ↑Logik entwickelt, Kriterien für triftige praktische B. in – je nach B.gegenstand – sehr unterschiedlichen Theorien: in der rationalen ↑Entscheidungstheorie, der Theorie praktischer ↑Rationalität, ↑Ethik sowie in den selbstreflexiven (metatheoretischen) Teilen wiederum der Erkenntnis-, Wissenschafts-, Definitions-, Argumentationstheorie und Logik.

Im Engl. gibt es keinen Ausdruck, der das gleiche Bedeutungsspektrum wie dt. «B.» hat: «*Proof*» und «*substantiation*» bezeichnen nur epistemische B., «*justification*» bezeichnet nur praktische B. «*Reason*» und «*ground*» hingegen stehen zwar für epistemische wie für praktische Gründe, aber eben für *Gründe*, und Gründe liegen auf einer anderen ontologischen Ebene als B., in denen Gründe dargelegt werden. Zumindest der Begriff der «B.handlung» lässt sich im Engl. jedoch einfach umschreiben z. B. durch «*give the reasons*».

B. können Subjekten zugeschrieben werden («seine B.»); das Subjekt vertritt dann oder glaubt, dass dies eine triftige B. für den B.gegenstand ist. Da triftige B. eine motivationale Funktion haben, ist ein rationales Subjekt s , das (zu t) glaubt, « q » sei eine triftige B. für einen bestimmten Gegenstand x , auch in der oben angegebenen spezifischen Weise (und mit je nach B.gegenstand und B.typ unterschiedlicher Stärke) in Bezug auf x motiviert: 1. Wenn x ein Urteil ist, ist s motiviert, an x zu glauben; 2. wenn x eine sofort auszuführende Handlung von s und « q » eine prudentielle Begründung ist, ist s hinreichend motiviert, x zu tun; 3. wenn x wieder eine sofort auszuführende Handlung von s und « q » eine moralische Begründung ist, ist s wenigstens ein Stück weit motiviert, x zu tun; etc. Und s wird, sofern er nicht grundlegende Bedingungen der Rationalität verletzt, 1. auch tatsächlich an « p » glauben, bzw. 2. wenn s in der Lage ist, x zu tun, beginnen, x zu tun, bzw. 3. wenn s in der Lage ist, x zu tun, und keine stärkeren persönlichen Gründe dagegen sprechen, begin-

nen, x zu tun. Auf diese Weise liefert jemand, der seinen aktuellen Glauben oder seine aktuelle Handlung begründet, zugleich den Kern einer ↑*Erklärung* seines Glaubens bzw. seines Tuns: Indem er angibt, was er für eine triftige B. für x hält, nennt er zugleich die Meinungen, die ihn motivieren, an x zu glauben bzw. x zu tun.

Eine etwas schwächere Art der subjektiven Zuschreibung ist gemeint, wenn man von «*begründetem Glauben*» oder «*begründeten Handlungen*» spricht: «*s' Glaube an «p» ist begründet*» := es gibt eine $B_{1,}$ (z. B. « q ») für « p », an die s glaubt (s glaubt also, dass « q »), wobei ihn dieser Glaube (an « q ») dazu bewegt, an « p » zu glauben. (s kann, muss aber nicht zusätzlich glauben, « q » sei eine B. für « p »; anderenfalls könnte niemand etwas begründet glauben, der nicht über den – philosophisch ausgefeilten – B.begriff verfügt.) «*Dass s zu t A tut, ist begründet*» := es gibt eine $B_{1,}$ (z. B. « p ») dafür, dass s zu t A tut, an die s unmittelbar vor t glaubt, wobei ihn dieser Glaube dazu motiviert, zu t A zu tun.

Diese subjektiven Zuschreibungen von B. haben nun noch zu zwei weiteren B.begriffen geführt: $B_{4,}$ = ↑Glaube an diejenige $B_{1,}$, die zu dem Glauben an eine These oder zu einer Handlung motivieren, bzw. die Erkenntnisprozesse, die zu dem Glauben geführt haben. Zur Unterscheidung von den bisher betrachteten *objektiven B.* (B_{1-3}) nenne ich $B_{4,}$ «*subjektive B.*» *Subjektive B. i. e. S.* (= $B_{5,}$) sind dann *triftige subjektive B.* Subjektive B. bestehen aus Meinungen, objektive B. aus Urteilen (d. h. Propositionen plus Aussagemodus) oder ↑Behauptungen. Subjektive B. – z. B.: seine $B_{4,}$ dafür, dass er an « p » glaubt, ist, dass der an « q » glaubt – können sehr leicht in objektive überführt werden, indem einfach der Zusatz « s glaubt an» getilgt wird: Die B. für « p » ist « q ». Subjektive B. einer Handlung oder eines Glaubens bilden also den oben schon erwähnten Kern der Erklärung des Glaubens bzw. der Handlung.

2 Epistemische oder theoretische Begründungen

Hauptaufgaben der Erkenntnistheorie i. w. S. sind u. a.: (1) die primären (oder definitorischen) Wahrheitskriterien für bestimmte Urteilstypen zu klären, (2) sekundäre Wahrheitskriterien oder effektive Akzeptabilitätsbedingungen zu entdecken, bei deren Erfüllung das zugehörige Urteil in den allermeisten Fällen auch wahr ist, und (3) (primäre oder sekundäre) Kriterien dafür zu entwickeln, welches Vorgehen bei der Meinungsbildung *effektiv* ist in dem Sinne, dass ein derartiges Vorgehen in den allermeisten Fällen zu wahren Überzeugungen führt. Die effektiven Erkenntniswege (Aufgabe 3) werden schon mit den Wahrheitskriterien bzw. Akzeptabilitätsbe-

dingungen (Aufgaben 1 und 2) begründet. So weit, wie die Aufgaben (1) und (2) der Erkenntnistheorie soeben gefasst wurden, gehören auch die Logik und die Wissenschaftstheorie zur Erkenntnistheorie i. w. S., insofern sie die primären Kriterien für die ↑Wahrheit komplexer und theoretischer Propositionen und sekundäre deduktive Wahrheitskriterien oder induktive Akzeptabilitätsbedingungen für beliebige Propositionen klären. (In einem sehr weiten Sinn gehören dann sogar auch die Nutzentheorie und die Rationalitätstheorie und viele andere philosophische Disziplinen partiell zur Erkenntnistheorie, insoweit sie nämlich sehr spezielle Wahrheitskriterien entwickeln: Kriterien für die Wahrheit von Aussagen über den Nutzen bzw. die Rationalität von Gegenständen.) Die dritte Aufgabe hingegen ist der Erkenntnistheorie i. e. S. vorbehalten. Eine Darlegung der Tatsache, dass Wahrheitskriterien oder effektive Akzeptabilitätsbedingungen für ein Urteil erfüllt sind, ist eine triftige epistemische B. Insofern entwickelt die Erkenntnistheorie in Wahrnehmung der Aufgaben (1) und (2) auch Kriterien für triftige epistemische B.²

↑
Überzeugungen sind stichhaltig begründet, wenn das Vorgehen bei der Überzeugungsbildung den erkenntnistheoretischen Kriterien genügt. Eine Beschreibung, auf welche Weise die Wahrheitskriterien bzw. Akzeptabilitätsbedingungen für eine These $\langle p \rangle$ erfüllt sind, ist eine epistemische B. für $\langle p \rangle$. Eine (stichhaltig) begründete Überzeugung zusammen mit dem Glauben an die ihn motivierende, triftige epistemische B. (d. h., zusammen mit seiner triftigen subjektiven B.(ζ)) ist dasselbe wie eine ↑*Erkenntnis*.³ Umstritten ist, ob eine begründete wahre Erkenntnis schon Wissen ist bzw. welche Bedingungen zusätzlich noch erfüllt sein müssen.⁴

Nach einem erkenntnistheoretischen Ansatz in der Argumentationstheorie⁵ dienen Argumentationen dazu, rational zu überzeugen, indem sie beschreiben, auf welche Weise die Wahrheitskriterien oder Akzeptabilitätsbedingungen für eine These erfüllt sind. Implizit fordern sie den Adressaten dadurch auf, diese Bedingungen der Reihe nach zu überprüfen, und leiten damit den Adressaten beim Erkennen der Wahrheit der These an. Weil nach diesem Ansatz in den Argumenten der Argumentation beschrieben wird, auf welche Weise die Wahrheitskriterien oder Akzeptabilitätsbedingungen der These erfüllt sind, ist der Argumenteteil einer Argumentation also (im groben) dasselbe wie eine epistemische B. für die These. Die Stichhaltigkeit (objektiver) epistemischer B. lässt sich deshalb einfach über den Argumentationsbegriff definieren: Epistemische B.(ζ)

sind stichhaltig, wenn die zugehörige Argumentation gültig und adäquat ist.⁶ Epistemische B. sind aber wesentlich freier als (der Argumenteteil von) Argumentationen: Jene sind in der Regel erheblich, auch um wesentliche Argumente, verkürzt, deuten nur einen Gedankengang an. Dadurch sind die objektiven B. viel leichter zu handhaben und kommen im Alltag auch ungleich häufiger vor als die steifen Argumentationen.

Auch wenn die Erkenntnistheorie die Kriterien für epistemische B. «klärt», so kann dies nicht einfach so geschehen, dass erkannt wird, was die – irgendwie, z. B. durch die faktische Praxis, «vorgegebenen» – Kriterien sind. Denn vielfach gibt es solche Kriterien noch gar nicht, und sie müssen erst entwickelt werden; oder es werden mehrere konkurrierende Kriterien verwendet; oder es ist zumindest möglich, andere Kriterien zu verwenden. Warum werden beispielsweise in den empirischen Wissenschaften Naturgesetze ermittelt, die auch völlig unbeweisbare Aussagen über die Zukunft enthalten? Statt dessen könnte man es doch einfach bei singulären Aussagen über faktisch Beobachtetes belassen, die relativ sicher beweisbar sind. Analog kann man sich Alternativen zur Einführung theoretischer Entitäten oder zur Annahme der Realität der Außenwelt vorstellen, etwa dass man bei Beobachtungsaussagen oder Aussagen über Eigenpsychisches stehenbleibt. Die «Klärung» der Kriterien für epistemische B. besteht vielmehr größtenteils darin, diese Kriterien selbst erst zu *begründen*. Da Kriterien aber selbst keine Thesen sind, sondern Gegenstände praktischer B., sind in der Erkenntnistheorie selbst also in erheblichem Maße praktische B. erforderlich; dies wird von neueren Erkenntnistheorien immer mehr anerkannt.⁷ Im selbstreflexiven oder metatheoretischen Teil der Erkenntnistheorie i. w. S. müssten dann zusätzlich Kriterien für die praktischen B. innerhalb der Erkenntnistheorie entwickelt werden.

3 Praktische Begründungen

Wie die gerade angestellten Überlegungen zur Erkenntnistheorie schon beispielhaft gezeigt haben, zielen die meisten fundamentalen B.fragen innerhalb der Philosophie auf praktische B.: Welche Erkenntniskonzepte sind triftig begründet? Welches logische System ist gut begründet? Welche Moral ist triftig begründet? Welche Handlungen sind triftig begründet? Welches Konzept praktischer Rationalität ist triftig begründet? usw. B.gegenstände sind also Erkenntniskonzepte, Moralen, Handlungen, Rationalitätskonzepte, Wissenschaftskonzepte, politische Systeme, ästhetische Maßstäbe etc. Dabei ist

aber bei weitem nicht offensichtlich, wie solche B. funktionieren könnten; und in vielen philosophischen Disziplinen ist dies Gegenstand ausgedehnter Diskussionen – am ausgeprägtesten vielleicht in der Ethik mit ihren Debatten über den ↑Kognitivismus, ↑Relativismus, Intuitionismus, ethischen Realismus, das ↑Sein-Sollen-Problem, ↑naturalistische Fehlschlüsse, ↑Internalismus, Bedeutung moralischer Ausdrücke usw.

Das auffälligste und Ausgangsproblem für eine Konzeption praktischer B. ist folgende Diskrepanz: Einerseits wollen B. immer Erkenntnisse vermitteln und können unmittelbar auch nichts anderes, als zu neuen Erkenntnissen verhelfen; dies gilt auch für praktische B. Andererseits sind die Gegenstände praktischer B. aber keine Urteile, also Erkenntnisinhalte, sondern eben Handlungen, Normen, Erkenntnis-konzepte etc.; und praktische B. sollen nicht einfach nur zu neuen Erkenntnissen führen, sondern zur *praktischen* Akzeptanz dieser Gegenstände, nämlich zu einer bestimmten Motivation in Bezug auf diese Gegenstände. Die einfachste und klarste Art, diese beiden Seiten zusammenzubringen, ist, praktische B. auf (besondere) epistemische zurückzuführen⁸: Eine praktische B. für x (wobei x kein Urteil und kein Glaube ist) ist eine epistemische B. oder Argumentation für eine bestimmte These über x: die *B.these*; diese B.these muss aber gewisse Bedingungen erfüllen, insbes. muss der Glaube an diese These (unter bestimmten Bedingungen) zu der geforderten Motivation in Bezug auf x führen. Wahrheits- und Relevanzfragen werden auf diese Weise sauber getrennt: Die Wahrheitsanforderungen werden dadurch erfüllt, dass die praktische B. zugleich eine triftige epistemische B. für eine bestimmte These ist; die epistemische B. und diese These zusammen bilden dann eine gültige und adäquate Argumentation; die Standards für diese Komponente der praktischen B. werden in der Argumentationstheorie festgelegt und können im weiteren ausgeklammert werden. Die Relevanzforderungen werden dadurch erfüllt, dass eine *ganz bestimmte These*, eben die B.these, begründet wird; die Standards dafür sind das eigentliche Thema einer Theorie praktischer B.

Die minimale Relevanzforderung an eine B.these ist, dass sie eine These über den B.gegenstand sein muss. Anderenfalls könnte man nicht sagen, dass mit der B. dieser These auch der B.gegenstand begründet wurde. Gesucht wird im folgenden also nur noch das *B.-prädikat* (im logischen Sinne von ‚Propositionsradi- kal‘) der B.these. Das B.prädikat stellt zugleich das *Qualitätskriterium* für den B.gegenstand dar. Die B.-prädikate sind verschieden für verschiedene Arten von Gegenständen; dennoch lassen sich allgemeine

Adäquatheitsbedingungen für diese B.prädikate angeben.

Adäquatheitsbedingung 1: Motivation: Die mit dem B.prädikat gebildeten B.thesen sind in dem Sinne motivierend, dass, wenn ein kluger Adressat (d. h.: epistemisch und praktisch rationaler Adressat mit gewissen relevanten Informationen) von der B.these begründet überzeugt ist, er zu dem oben (s. Abschn. 1, 2. Abs.) genannten Handeln in bezug auf den B.-gegenstand motiviert ist.

Diese allgemeine Motivationsforderung müsste noch spezifiziert werden für die verschiedenen B.-gegenstände, wobei die Art der Motivation näher zu bestimmen ist. Die stärkste Motivationsforderung ergibt sich bei prudentiellen Handlungsbegründungen: Wenn die begründete Handlung eine sofort auszuführende Handlung des Adressaten ist, muss er auch so stark motiviert sein, diese Handlung auszuführen, dass er wenigstens versucht, sie auszuführen. Bei moralischen Normbegründungen beispielsweise ist die Motivationsforderung viel schwächer: Der Adressat muss nur eine *Anfangsmotivation* haben, gemäß der Norm zu handeln, der aber stärkere Motive zuwiderlaufen können. – Um die geforderte motivationale Wirkung zu erzielen, muss man den Adressaten der B. u. U. erst klug machen, indem man ihm zusätzliche Informationen über die Bedeutung der These u. ä. gibt.

Gründe für die Motivationsforderung sind: (1) Die Motivationsforderung ist die spezifisch praktische Komponente des praktischen B.konzepts. Praktische B. sollen u. a. dadurch über epistemische hinausgehen, dass sie einen entsprechenden Einfluss auf die Praxis haben, zur *praktischen* Akzeptanz des B.gegenstandes führen. Eine praktische B. wäre gescheitert, wenn sie (trotz Erfüllung der sonstigen Bedingungen) einflusslos bliebe, etwa wenn der Adressat nachher fragen würde: ‚Dass diese These über den B.gegenstand wahr ist, weiß ich jetzt; aber was folgt daraus? Was soll daran relevant oder wichtig sein?‘ ‚Praktische Akzeptanz‘ des B.gegenstandes kann aber nur über eine Motivation zu entsprechendem Handeln expliziert werden. (2) Die Erfüllung der Motivationsforderung sichert die *Relevanz der Einsichten*. Über jeden B.gegenstand könnte man unendlich viele verschiedene Einsichten haben. Die allermeisten von ihnen wären so beliebig und irrelevant, dass wir nicht einmal wüssten, warum das in ihnen Dargelegte ein Grund für den B.gegenstand sein sollte. Relevanzen werden aber – außer durch unsere Gefühle (die jedoch wiederum in den hedonischen Motiven berücksichtigt werden) – nur dadurch konstituiert, dass ein Bezug zu unseren Motiven hergestellt wird. (3) *Pragmatisch* hat eine die Motivationsforderung

beherzigende praktische B. den Vorteil, dass sie tatsächlich etwas bewirken kann. Der reine Pragmatiker muss deshalb gar nicht behaupten, dass andere praktische B. falsch, nicht triftig o. ä. sind; er kann solche ‚B.‘ einfach sich selbst überlassen und auf ihre Einflusslosigkeit setzen.

Speziell in bezug auf *Moral*begründungen werden Motivationsforderungen der gerade ausgeführten Art als ‚(ethischer) *Internalismus*‘ bezeichnet;⁹ wegen der vielen Varianten des ethischen Internalismus soll die gerade beschriebene Variante hier genauer ‚effektiver (ethischer) *Internalismus*‘ genannt werden. Der *effektive Externalismus* behauptet demgegenüber, dass die B. einer *Moral* begrifflich nicht an eine entsprechende Motivation gebunden sei und dass, falls überhaupt eine Motivation zu moralischem Handeln erforderlich sei, diese auch von außen kommen, also unabhängig von der moralischen Überzeugung sein, z. B. aus der Furcht vor Sanktionen erwachsen könne.¹⁰ (Die aktuell wichtigste Form des Externalismus ist ein kohärentistischer Intuitionismus, nach dem unsere grundlegenden und angewandten moralischen Intuitionen widerspruchsfrei sein müssen.¹¹ Der Intuitionismus kapituliert allerdings früh vor der B.forderung.) Der Standardeinwand gegen den Internalismus ist, dass jemand moralisch verpflichtet sein könne, etwas Bestimmtes zu tun, dass er aber, obwohl er dies wisse, nicht entsprechend handle; die moralische Pflicht bestehe gerade auch dann, wenn sie verletzt werde. 1. Dies hat der Internalismus aber nicht bestritten. Er fordert ja nur eine *Anfangsmotivation* und auch dies nur bei *klugen* Subjekten. 2. Ein treffenderer Einwand ist deshalb: Etwas könne moralisch geboten sein, was ein kluger Adressat auch wisse, ohne aber eine Anfangsmotivation zu haben, das Gebot zu befolgen. Ein Einwand dieser Art (einige Verfeinerungen sind noch erforderlich und möglich) ist aber *petitiös*: Er setzt eine *Moral* voraus, die ohne Berücksichtigung der Motivationsforderung begründet wurde.

Ein anderer Einwand gegen die Motivationsforderung kommt aus der theoretischen Philosophie: Wenn praktische B. dazu verwendet werden, Erkenntnis-kriterien zu formulieren, müsse die Rücksicht auf Motivationsforderungen zu einer Verfälschung der Wahrheit führen. 1. Bei der Festlegung *primärer* Wahrheitskriterien (also insbes. beim Definieren von Prädikaten) Rücksicht auf Motivationsforderungen zu nehmen, kann nicht zu einer Verfälschung der Wahrheit führen, weil hier ja erst die Wahrheitsbedingungen festgelegt werden und die Erfüllung dieser Wahrheitsbedingungen dann ganz unabhängig von der Motivationsforderung überprüft

wird. 2. Problematischer ist eine praktische B. *sekundärer* Wahrheits- oder Akzeptabilitätskriterien, etwa dass von zwei bestätigten und gleich aussagekräftigen Theorien die einfachere als wahr angenommen wird oder dass von einer gut bestätigten Theorie auch ihre Implikationen über die Zukunft als wahr angenommen werden. Voraussetzung dieser praktisch begründeten Setzungen ist jedoch, dass keinerlei epistemische Gründe dagegen sprechen; insofern kann auch keine – anderweitig bekannte – Wahrheit verfälscht werden. Erst wenn ein solches epistemisches Patt vorliegt, ist es, gemäß der praktischen B., unter bestimmten Bedingungen besser, sich so zu verhalten als ob die Setzungen wahr wären.¹²

Eine Antwort auf die Frage, wie die Forderung nach effektiver Motivation erfüllt werden kann, setzt eine starke Handlungstheorie voraus. Im vorliegenden Zusammenhang sind diesbezüglich zwei konkurrierende Grundkonzeptionen zu unterscheiden. Kant, der durchaus den effektiven Internalismus akzeptiert, insofern er möchte und davon ausgeht, dass wir aus sittlicher Einsicht handeln, so dass diese uns also zum sittlichen Handeln motiviert,¹³ nimmt an, die Motivation könne einfach der moralischen Einsicht folgen, indem diese auf a priori einsehbare Weise Achtung vor dem Sittengesetz erzeuge.¹⁴ Die vorhandenen Motive nehmen dabei keinerlei Einfluss auf den Inhalt der *Moral* (diese Position kann man als *fundativen Externalismus* bezeichnen). Diese Theorie ist als analytisch unmöglich und mindestens in völligem Gegensatz zur Entscheidungspsychologie kritisiert worden.¹⁵ Eher an einer Humeschen Handlungstheorie orientierte Ethiker nehmen hingegen an, dass die Forderung des effektiven Internalismus nur dadurch erfüllt werden kann, dass sich eine *Moral*begründung auf vorhandene Motive stützt, die dann auf den Inhalt der *Moral* Einfluss nehmen. (Diese Position ist entsprechend ein *fundativen Internalismus*.) Wie auch immer die Diskussion zwischen diesen beiden Positionen ausgeht, als Folge der Motivationsforderung und des effektiven Internalismus bekommt die empirische Handlungstheorie eine Schlüsselfunktion für die Konzeption praktischer, insbes. moralischer Begründungen.¹⁶

Adäquatheitsbedingung 2: Aufklärungsstabilität der motivierenden Wirkung: Die motivierende Wirkung der begründeten Überzeugung von einer mit dem B.prädikat gebildeten B.these geht durch zusätzliche wahre Informationen nicht verloren; d. h., es gibt keine wahren Informationen, für die gilt: Wenn der Betreffende diese Information hätte, würde er zwar weiter an die B.these glauben, aber dieser Glaube hätte keine motivierende Wirkung mehr.

In dieser Adäquatheitsbedingung geht es nicht um

die Aufklärungsstabilität der Überzeugung von der B.these, sondern um die Aufklärungsstabilität ihrer motivierenden Wirkung. Eine neue (und wahre) Information darf nicht dazu führen, dass der Adressat sein Entscheidungskriterium ändert.

Für diese Adäquatheitsbedingung sprechen folgende Gründe: (1) Aufklärungsstabilität ist die *rational* Komponente des praktischen B.konzepts. *Unmittelbar* rationalisieren (im Sinne von rationaler machen) kann man nur Überzeugungen, mittelbar dann auch Handlungen u. ä.¹⁷ Und die beiden Grundrichtungen dieser Rationalisierung sind: zum einen durch die Beachtung von Erkenntnisregeln möglichst nur wahre Überzeugungen anzunehmen, zum anderen die Anzahl der wahren Überzeugungen zu erhöhen. Durch die Forderung nach Aufklärungsstabilität der motivierenden Wirkung wird das praktisch relevante Maximum an epistemischer Rationalität in das praktische B.konzept eingebracht, nämlich dass beim praktischen Akzeptieren des B.gegenstandes alle wahren und relevanten Überzeugungen berücksichtigt wurden. (2) Aufklärungsstabilität verhindert, dass praktische B. in einem schlechten Sinne persuasiv sind, dass der Adressat den B.gegenstand nur deshalb akzeptiert, weil er bestimmte Informationen nicht hat. Aufklärungsstabilität bringt hier ein Moment von *Weisheit* ein, Weisheit im Sinne des Transzendierens von Einzelwissen in Richtung auf ein Wissen über Zusammenhänge und die grundlegenden Fragen des Lebens. (3) Aufklärungsstabilität trägt zur Langfristigkeit der motivierenden Wirkung bei.

Ein alternativer Ansatz, maximale epistemische Rationalität in praktische B. einzubringen, ist in der Theorie der prudentiellen Handlungsbegründungen entwickelt worden: der *Volle-Informations-Ansatz*. Eine Handlung ist danach praktisch begründet, wenn sie bei Kenntnis und lebendiger Repräsentation aller relevanten Fakten gewählt werden würde.¹⁸ Ein Problem dieses Ansatzes ist jedoch, dass er die Erwägungen und Überzeugungen über das Qualitätskriterium nicht von den Überzeugungen über dessen Erfüllung (also Relevanz- und Wahrheitsfragen) trennt und dadurch kein B.prädikat liefert. Dadurch sind dann keine *gezielten* B. für einzelne Handlungen möglich, sondern man muss abwarten, ab welcher Informationsmenge sich ein Entschluss stabilisiert. Ein anderes Problem ist, dass dieser Ansatz die Subjekte informationell überfordert: Niemand kann sich jemals alle relevanten Fakten lebendig vor Augen halten. Dann weiß man aber – wegen fehlender unabhängiger Kriterien – nie, ob eine Handlung begründet ist. Und selbst wenn man sich alle relevanten Fakten lebendig vor Augen halten kann, sagt

einem der Ansatz nicht, wie man von diesem Faktenwissen zu einer Entscheidung gelangen soll. Die oben aufgestellte Forderung nach Aufklärungsstabilität der motivierenden Wirkung liefert zwar auch kein *positives* Indiz, wann diese Forderung erfüllt ist; aber die Annahme, dass diese Bedingung erfüllt ist, ist wenigstens klar falsifizierbar; außerdem soll mit dieser Forderung ein *allgemeines* B.kriterium herausgefiltert werden und nicht nur eine einzige triftige B.

B.prädikate für Handlungsbegründungen müssen nur diese beiden Adäquatheitsbedingungen erfüllen; für sie ist aber auch die Motivationsforderung am stärksten. Weil die Handlungstheorie bislang noch keine hinreichenden Informationen über die kognitive Beeinflussbarkeit von Motiven liefert, kann das B.prädikat von Handlungsbegründungen noch nicht genau und sicher bestimmt werden. Aber höchstwahrscheinlich ist es: *«x ist (unter den bekannten Alternativen) optimal für den Handelnden – mit einer noch zu spezifizierenden Bedeutung von «optimal».*¹⁹

Die praktische Akzeptanz anderer B.gegenstände als Handlungen äußert sich letztlich auch wieder in Handlungen bzw. in der Motivation zu Handlungen. Dies sind Handlungen zur Realisierung dieser Gegenstände (bei Normgeltungen, Moralen, Beantragtem etc. als B.gegenständen) oder Handlungen, bei denen diese Gegenstände verwendet werden (bei Definitionen, Kriterien, logischen Systemen, Theorien), oder Handlungen, die unter von dem B.gegenstand bestimmten Bedingungen auszuführen sind (bei Regeln und Normen). Wenn nun Handlungen allgemein immer nur in der oben beschriebenen Weise begründet werden können, dann gilt dies auch für die im vorigen Satz spezifizierten Handlungen; und wegen der ersten beiden Adäquatheitsbedingungen müssten die praktischen B. der anderen B.gegenstände so konzipiert sein, dass sie als selbständige Teile in die entsprechenden Handlungsbegründungen integriert werden können. Konkret bedeutet dies, dass jene praktischen B. implizieren müssen, dass durch diese B.gegenstände spezifische Ziele auf optimale Weise erreicht werden können.

Das Spezifische der praktischen B.gegenstände, die keine Handlungen sind, ist, dass sie schon definitiv bestimmte Funktionen oder Zwecke erfüllen, einen speziellen Sinn haben müssen – wobei diese Funktion aber umstritten sein mag. Der Sinn sozialer Regeln könnte die intersubjektive Handlungskoordination sein, der Sinn einer Moral die Erzeugung einer intersubjektiv einheitlichen Wertordnung oder die Realisierung sozialer Wohlfahrt, der Sinn von Definitionen die klare Bedeutungsfestlegung usw.

Daraus ergibt sich eine weitere Adäquatheitsbedingung:

Adäquatheitsbedingung 3: Instrumentalität: B.gegenstände, auf die das B.prädikat zutrifft (und die nicht selbst Handlungen sind), erfüllen die instrumentellen Anforderungen an Gegenstände dieses Typs. Anderenfalls handelt es sich nicht mehr um die B. einer Regel, einer Moral, einer Definition etc.

Um mit Hilfe der dargelegten Adäquatheitsbedingungen für praktische B. die B.prädikate für die verschiedenen Typen von B.gegenständen zu finden, ist nicht nur ein sehr detailliertes handlungstheoretisches Wissen erforderlich, sondern auch ein Wissen über den Sinn der jeweiligen B.-gegenstände. Schon an diesen beiden Stellen bestehen bislang Engpässe, so dass die Weiterführung einer Theorie praktischer B. bislang nur Desiderat ist.

4 Erreichbarkeit von Begründungen

Zu der Frage, ob und wie weit überhaupt B. erreichbar sind, gibt es eine Reihe von Theorien. Eine erste skeptische Theorie ist der *Dezisionismus*, der behauptet, Werturteile oder Handlungen ließen sich nicht begründen, man könne sich nur für sie entscheiden. Das oben skizzierte Programm praktischer B. zeigt aber, wie eine solche B. möglich ist: Wertprädikate müssen unter Einhaltung der Forderungen nach Motivation und der Aufklärungsstabilität so definiert werden, dass der Glaube an Werturteile der Art 'Jetzt A zu tun ist die beste mir bekannte Handlungsalternative' aufklärungsstabil zum A-Tun motiviert. Die B. der einmal so definierten Werturteile erfolgt dann rein epistemisch.

Die klassische Position zum B.problem ist der *Fundamentalismus/Fundativismus* (engl. *foundationalism*). Er unterscheidet zwischen *unmittelbar begründetem Glauben*, dessen B. nicht auf einem anderen (begründeten) Glauben beruht, sondern z. B. (zuverlässigen) Prozessen der Glaubensbildung (Reliabilismus),²⁰ und *mittelbar begründetem Glauben*, der durch geeignete (i. w. S. inferenzielle) Beziehungen zu anderem Glauben begründet ist. Die These des Fundamentalismus ist, dass es unmittelbar begründeten Glauben gibt und dass aller mittelbar begründeter Glaube letztlich durch unmittelbar begründete Meinungen begründet ist.²¹ Der moderne Fundamentalismus behauptet nicht (wie noch Descartes oder Locke), dass unmittelbar begründeter Glaube sicher oder infallibel ist; gegebenenfalls wird man z. B. eine Erinnerung an Wahrnehmungserlebnisse als falsch verwerfen, weil alle sonstigen Indizien nicht mit ihr zusammenpassen. Das wichtigste Argument für den Fundamentalismus ist, dass es anderenfalls zu Zirkularität oder einem infiniten Regress der B. komme.

Die zeitgenössische Gegenposition zum Fundamentalismus ist der *Kohärentismus*, dem zufolge es keine unmittelbar begründeten Meinungen gibt und der behauptet, dass eine Meinung genau dann begründet ist, wenn sie kohärent ist mit den anderen Meinungen.²² Das Hauptargument für den Kohärentismus ist: Auch vermeintlich unmittelbar begründete Meinungen setzten schon andere Meinungen voraus; so setzten etwa Meinungen über Wahrnehmungsgegenstände schon Annahmen über die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmung voraus. Diesem Einwand kann der Fundamentalist jedoch entgegenhalten, Wahrnehmungsüberzeugungen seien in der Tat nicht unmittelbar begründet, wohl aber Meinungen über unsere Wahrnehmungserlebnisse; letztere seien dann die Grundlage für die Konstruktion der Außenwelt und Annahmen über die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmung. Probleme des Kohärentismus sind, dass er bei widersprüchlichen Meinungen nicht angeben kann, welche zu revidieren ist, dass er die faktisch vorhandene Gerichtetheit unserer Theoriekonstruktion von Beobachtungen hin zu Theorien (und nicht umgekehrt) nicht erklären kann und dass die von ihm angenommenen B. zirkulär sind oder zu einem infiniten Regress führen.

Der *↑Kritische Rationalismus* bestreitet, dass man mehr als analytische Wahrheiten begründen könnte. Der Versuch, dies zu tun, führe zu einem *Münchhausen-Trilemma*: Man benötige bei jeder B. schon Prämissen, die selbst erst begründet werden müssten; dies führe entweder zu einem infiniten Regress, zu einem logischen Zirkel oder zu einem dogmatischen Abbruch der B.²³ Statt seine Überzeugungen zu begründen, sollte man sie der Kritik unterwerfen und bei erfolgreicher Kritik aufgeben.²⁴ In diesem kritizistischen Programm werden (subjektive) epistemische B. jedoch lediglich zu negativen B. abgeschwächt, nicht aber aufgehoben; eine (subjektive) B. für den Glauben an p würde danach lauten: 'Ich kenne bisher keine Widerlegung von p.' Der zugrundeliegende Fehler des Kritischen Rationalismus ist, dass er B. sofort mit deduktiven B. identifiziert. In der Tat sind empirisch gehaltvolle Urteile nicht allein deduktiv zu begründen, weil dies schon deduktiv begründete Prämissen voraussetzt. Aber deduktive B. sind nicht die einzigen B.; in diesem Zusammenhang relevante weitere (subjektive) B. sind v. a. die Beobachtung und induktive B.

In das andere Extrem verfallen Theorien der *↑Letztbegründung*, die eine gegenüber allen Zweifeln sichere B. ethischer Prinzipien aus B.regeln anstreben.²⁵ Allerdings werden in diesem Programm apriorische, voraussetzungslose und infallible B. miteinander vermischt. Das Hauptproblem dieses Ansatz

zes ist jedoch, dass er versucht, B.regeln allein durch den Nachweis zu begründen, dass diese schon gelten, dass also übersehen wird, dass B.regeln *praktisch* begründet werden müssen.

Lassen sich *B.regeln begründen*? Führt dies nicht notwendig zu einem vertikalen Münchhausen-Trilemma, weil dafür schon begründete B.regeln vorausgesetzt werden müssen?²⁶ Entgegen dem ersten Anschein ergibt sich jedoch kein Münchhausen-Trilemma. Der Schlüssel zu einer B. von B.regeln ist, dass mit solchen subjektiven B. begonnen wird, die noch nicht nach Regeln verfahren, etwa einfachsten Erkenntnissen.²⁷

Albert, H., 1980, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen. – Alston, W. P., 1989, Epistemic Justification, Ithaca/NY. – Audi, R., 1983, An Epistemic Conception of Rationality. In: Social Theory and Practice, 9. – Audi, R., 1993, The Structure of Justification, Cambridge. – Audi, R., 2008, Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics. In: Ethical Theory and Moral Practice, 11. – Baier, K., 1986, Justification in Ethics. In: J. R. Pennock/J. W. Chapman (eds.), Nomos XXVIII, Justification, NY. – Bartelborth, Th., 1996, Begründungsstrategien, Berlin. – Bieri, P. (Hg.), 1987, Analytische Philosophie der Erkenntnis, Fft./M. – Biro, J./Siegel, H., 1992, Normativity, argumentation and an epistemic theory of fallacies. In: F. H. van Eemeren et al. (Hg.), Argumentation illuminated, Amsterdam. – Bonjour, L., 1985, The Structure of Empirical Knowledge, Cambridge, MA. – Brandt, R. B., 1979, A Theory of the Good and the Right, Oxford. – Brandt, R. B., 1983, The Concept of Rational Action. In: Social Theory and Practice, 9. – Brink, D. O., 1989, Moral Realism and the Foundation of Ethics, Cambridge. – Conee, E./R. Feldman, 2004, Evidentialism. Essays in Epistemology, Oxford. – Dancy, J., 1993, Moral Reasons, Oxford/Cambridge MA. – Dancy, J./Sosa, E. (eds.), 1992, A Companion to Epistemology, Oxford. – Daniels, N., 1979, Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. In: J. of Philos., 76. – Ewing, A. C., 1984, Intuition als Quelle ethischer Erkenntnis. In: D. Birnbacher/N. Hoerster (Hg.), Texte zur Ethik, München. – Falk, W. D., 1948, Ought and Motivation. In: Proc. of the Aristotelian Soc., 48. – Falk, W. D., 1986, Ought, Reasons, and Morality, Ithaca/NY. – Feldman, R., 1999, Reason and Argument, Upper Saddle River, N. J. – Fumerton, R., 2005, Theories of Justification. In: P. K. Moser (ed.), The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford. – Gauthier, D., 1987, Reason to Be Moral. In: Synthese, 72. – Gettier, E., 1963, Is Justified True Belief Knowledge? In: Analysis, 23. – Goldman, A. I., 1979, What Is Justified Belief? In: G. S. Pappas (ed.), Justification and Knowledge, Dordrecht. – Goldman, A. I., 1998, Reliabilism, In: REPh, Bd. 8. – Goldman, A. I., 1999, Knowledge in a Social World, Oxford. – Goldman, A. I., 2003, An Epistemological Approach to Argumentation. In: Informal Logic 23. – Greco, J./E. Sosa (eds.), 1998, Blackwell Guide to Epistemology, Oxford. – Hume, D., 1739/40, A Treatise of Human Nature, Ed. by L. A. Selby-Bigge, with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford. – Kuhlmann, W., 1985, Reflexive Letztbegründung, Freiburg/München. – Kutschera, F. v., 1982, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin/NY. – Lehrer, K., 1990, Theory of Knowledge, Boulder. – Lenk, H., 1970, Logikbegründung und rationaler Kritizismus. In: Zschr. f. philos. Forschung, 24. – Lumer, Ch., 1990, Prak-

tische Argumentationstheorie, Braunschweig. – Lumer, Ch., 1997, Practical Arguments for Theoretical Theses. In: Argumentation, 11. – Lumer, Ch., 2000, Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie d. Rationalität u. d. Altruismus, Os-nabrück. – Lumer, Ch., 2002/03, Kantischer Externalismus und Motive zu moralischem Handeln. In: Conceptus, 35. – Lumer, Ch., 2005, Intentions Are Optimality Beliefs – but Optimizing what? In: Erkenntnis, 62. – Lumer, Ch. (Hg.), 2005/2006, The Epistemological Approach to Argumentation. = 2 Themenhefte von: Informal Logic 25,3 (2005); 26,1 (2006). – Lumer, Ch., 2007, An Empirical Theory of Practical Reasons and its Use for Practical Philosophy. In: Ch. Lumer/S. Nannini (eds.), Intentionality, Deliberation and Autonomy. The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy. Aldershot. – Moser, P. K., 1989, Knowledge and Evidence, Cambridge. – Moser, P. K. (ed.), 2005, The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford. – Nagel, Th., 1970, The Possibility of Altruism, Princeton. – Popper, K. R., 1973, Objektive Erkenntnis, Hamburg. – Putnam, H., 2002, The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays, Cambridge, Mass. – Rawls, J., 1984, Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik. In: D. Birnbacher/N. Hoerster (Hg.), Texte zur Ethik, München. – Rawls, J., 1979, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Fft./M. – Schneider, H. J., 1979, Der theoretische und der praktische Begründungsbegriff. In: F. Kambartel (Hg.), Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Fft./M. – Spinner, H. F., 1977, Kritik und Rationalität, Bd. I, Braunschweig. – Swinburn, R., 2001, Epistemic Justification, Oxford. – Tugendhat, E., 1984, Probleme der Ethik, Stuttgart. – Williams, B. A. O., 1981, Internal and External Reasons. In: Ders., Moral Luck, Cambridge.

¹ Schneider 1979. – ² Vgl. z. B. Alston 1989; Audi 1993; Bartelborth 1996; Bieri 1987; Conee/Feldman 2004; Dancy/Sosa 1992; Fumerton 2005; Greco/Sosa 1998; Kutschera 1982; Moser 2005; Swinburn 2001. – ³ Vgl. Lumer 1990, 37 f. – ⁴ Gettier 1963. – ⁵ Z. B. Biro/Siegel 1992; Feldman 1999; Goldman 2003; Lumer 1990; Lumer 2005/2006. – ⁶ Zu Gültigkeits- und Adäquatheitskriterien für Argumentationen vgl. Feldman 1999, 61–80; 94–100; 216–327; 351–354; 418–420; Goldman 1999, 103–130; 238–250; Lumer 1990, 164–279; 319–408; Lumer 1997. – ⁷ Z. B. Putnam 2002. – ⁸ Vgl. Tugendhat 1984, 72–86; 125–129; Lumer 2000, 31–36. – ⁹ Baier 1986; Dancy 1993, 1–17; Falk 1948; 1986; Gauthier 1987; Nagel 1970, 7; Williams 1981. – ¹⁰ Z. B. Brink 1989. – ¹¹ Vgl. z. B. Audi 2008; Daniels 1979; Ewing 1984; Rawls 1984; 1979, 34–39; 65–73. – ¹² Vgl. Lumer 1997. – ¹³ Z. B. Kant, GMS BA X; 26. – ¹⁴ Kant, ebd., 28; 33; 36 f.; 63 f.; KpV A 56 ff.; 126–135; 139–146; 272; 279 f. – ¹⁵ Hume 1978, II, 3, 38; Lumer 2002/03. – ¹⁶ Lumer 2007. – ¹⁷ Vgl. Audi 1983. – ¹⁸ Brandt 1983; 1979, 10–13; 70–86; 110–128. – ¹⁹ Lumer 2005. – ²⁰ Goldman 1979; 1998. – ²¹ Alston 1989, Kap. 1–2; Moser 1989; Audi 1993. – ²² Z. B. Bonjour 1985; Lehrer 1990; Bartelborth 1996. – ²³ Albert 1980, 10–15; zur Kritik vgl. Lumer 1990, 197–209. – ²⁴ Albert 1980; Popper 1973, Kap. 1; Spinner 1977. – ²⁵ Vgl. Kuhlmann 1985, 72. – ²⁶ Lenk 1970, 190 f. – ²⁷ Zur Skizze einer solchen B. vgl. Lumer 1990, 434–447.

Christoph Lumer

Behauptung – 1 *Zum Begriff*. Alltagssprachlich lassen sich mehrere Bedeutungen von ‚Behauptung‘ (B.) unterscheiden: $B_1 =$ bestimmte Äußerung einer nicht bewiesenen Ansicht; ‚eine B. aufstellen, vorbringen, zurücknehmen; ‚eine kühne, unverschämte B.;

«er geht von seiner B. nicht ab»; «wie kommst du zu dieser B.?» $B_2 = \text{der Inhalt einer } B_1$: «die Tatsachen beweisen, widerlegen deine B.»; «wir wollen die B. gelten lassen»; «eine unhaltbare B.» $B_3 = \text{das Sichbehaupten}$: «die B. des Rechts der Freiheit»; «Macht-, Selbst.B.».¹ Sprachphilosophisch ist v. a. der erste B.-begriff wichtig; und nur dieser soll im Folgenden diskutiert werden. « B_2 » lässt sich ziemlich einfach über den ersten B.-begriff definieren: Eine B_2 ist eine Aussage/ein Urteil, das in einer B_1 behauptet worden ist.

2 Behauptungen als illokutionäre Akte

B_1 sind eine bestimmte Art von illokutionären Akten (↑Sprechakt); andere Arten von illokutionären Akten sind etwa Feststellungen, Empfehlungen, Bitten, Fragen, Flüche, Versprechen, Ernennungen. Ilokutionären Akten liegen immer lokutionäre Akte zugrunde. *Lokutionäre Akte* bestehen darin, dass ein Satz mit einer konventionellen semantischen Bedeutung geäußert wird² – z. B.: Sarah sagt: «Lola mag Fisch.» Die semantische Bedeutung solcher Sätze besteht aus einer Proposition – «dass Lola Fisch mag» – und einem Satzmodus – in unserem Beispiel dem Aussagemodus, den man überdeutlich auch als «Es ist wahr/der Fall ...» darstellen kann. Formal lässt sich die semantische Bedeutung eines Aussagesatzes, also eine ↑Aussage oder ein ↑Urteil, als «p.» repräsentieren, mit «p» als Abkürzung für die ↑Proposition und dem Punkt als Zeichen für den Aussagemodus. Bei der Zuschreibung von *Illokutionstypen* werden Sprechakte hingegen v. a. nach den *unmittelbaren hörerbegrenzten* ↑Absichten des Sprechers klassifiziert (und nicht etwa nach der offensichtlichen Verwendung von Zeichen). Die einzelnen Ilokutionstypen – so auch B. – können durch folgende Arten von Bedingungen charakterisiert werden:

Ein *illokutionärer Akt* ist

1. *Lokutionärer Akt*: die Äußerung eines Satzes (d. h. ein *lokutionärer Akt*), die
2. *Vorbedingung*: bestimmte Vorbedingungen erfüllt,
3. *Absicht*: vom Handelnden mit einer spezifischen hörerbegrenzten ↑Absicht, der illokutionären Absicht, vollzogen wird (diese illokutionäre Absicht besteht wieder aus bestimmten Situationsannahmen und -bewertungen, hörerbegrenzten Zielvorstellungen und Mittelüberlegungen),
4. *Effektivität*: die in einem minimalen Sinn erfolgreich, nämlich in ihrer illokutionären Absicht (s. 3.) verständlich ist und
5. *Informativität*: deren semantische Bedeutung informativ ist bezüglich der illokutionären Absicht (ei-

ne veränderte semantische Bedeutung würde eine *entsprechend* veränderte Absicht ausdrücken).³

N: Verwendungsnorm: Für jede Art von Ilokutionstyp gibt es soziale Verwendungsnormen.

Im Folgenden soll eine Definition von «B.» entwickelt werden, die diese Bedingungen spezifiziert. Ein grundlegendes Problem dabei ist, dass B. zwar im Normalfall durch die Äußerung entsprechender Aussagesätze aufgestellt werden, dass dies aber nicht immer so ist; weder muss die Proposition des lokutionären Aktes mit der der B. übereinstimmen, noch muss die B. durch einen Aussagesatz ausgedrückt werden – Simon erwidert: «Und warum hat Lola gestern den Fisch ausgespuckt?», um die indirekte B. (↑Implikatur) aufzustellen: «Lola mag keinen Fisch.»

3 Searles, Dummetts und Davidsons

Behauptungsdefinitionen

Searle charakterisiert B. (allerdings ohne sie von Feststellungen und ↑Bestätigungen zu unterscheiden) in einer Weise, die den vorgenannten Bedingungen zugeordnet werden kann. Dafür, dass s gegenüber h behauptet, dass p, gälten folgende Regeln (bei Searle andere Reihenfolge):

2. *Regel des propositionalen Gehalts*: Jede Proposition (Aussage/Satz) p ist zulässig.

3.1. *Einleitungsregel*: Es ist sowohl für s als auch für h nicht offensichtlich, dass h p weiß (nicht daran erinnert werden muss usw.).

4.–5. *Wesentliche Regel*: Gilt als Versicherung des Inhalts, dass p eine wirkliche Sachlage darstellt.

N: Einleitungsregel: s hat Beweismittel (↑Gründe usw.) für die ↑Wahrheit von p. (Manchmal wird sogar gefordert, dass s weiß, dass p.⁴) *Regel der Aufrichtigkeit*: s glaubt p.⁵

Zu 1: Auch Searle geht davon aus, dass B. nur durch lokutionäre Akte vollzogen werden können; er sagt aber nicht, durch welche. Ein Grundproblem für die B.definition, wodurch diese Definition auch sehr kompliziert wird, ist, dass eine B., dass p, nicht durch eine Satzäußerung mit der semantischen ↑Bedeutung «p.» vollzogen werden muss (s. o.). Dies ist zwar der Normalfall; aber es gibt auch unkonventionelle B., etwa mittels rhetorischer Fragen («Wer wollte bestreiten, dass p?»).

Zu 2: Searle gibt, wie gesagt, nur eine grobe Charakterisierung, die auf B., Feststellungen und Bestätigungen zutreffen soll. B. unterscheiden sich von Feststellungen dadurch, dass das Behauptete nicht problemlos erkannt werden kann. Entsprechend sind auch aktuelle psychische Zustände des Sprechers nicht der Gegenstand von B., sondern von Feststellungen.

Zu 3: Dass es der Sprecher für wahrscheinlich hält, dass der Hörer p nicht weiß, ist in der Tat die wesentliche Situationsannahme innerhalb der Sprecherabsicht (Verfeinerungen s. u.). (Warum es allerdings für den Hörer nicht offensichtlich sein soll, dass er selbst p weiß (s. Searle), bleibt unerfindlich.) In Searles Charakterisierung fehlt aber die Zielvorstellung des Sprechers (3.2) völlig, etwa: dass der Sprecher den Hörer glauben machen will, dass p, oder den Hörer wenigstens glauben machen will, der Sprecher glaube an p.

Zu 4 und 5: Die Hauptschwäche der Searleschen Charakterisierung ist, dass sie über die semantischen Bedingungen einer B. nichts Erhellendes sagt. Denn Searles Formulierung «Gilt als Versicherung des Inhalts, dass p eine wirkliche Sachlage darstellt» kann man auch vereinfachen zu: «Ist (in der Sprache des Sprechers) eine Versicherung, dass p»; «B.» wird also nur durch «Versicherung» ersetzt. Wegen der Möglichkeit indirekter B. kann die Effektivitäts- und Informativitätsbedingung auch nicht einfach darin bestehen, dass die Satzäußerung die semantische Bedeutung «p.» hat. Vielmehr muss der Hörer aus der Äußerung und gewissen standardisierten Informationen darauf schließen können, dass der Sprecher an p glaubt (genaueres s. u.).

Zu N: In der Tat ist es eine soziale ↑Norm, dass man nur behaupten darf, was man (einigermaßen sicher) glaubt. Dass man auch gute Gründe für seinen Glauben hat, ist zwar besser, überfordert aber viele Menschen, insbes. auch kleine Kinder. Ein epistemisch rationalerer Hörer verurteilt Menschen, die Unbegründetes behaupten, nicht moralisch, sondern differenziert intern nach epistemischer Zuverlässigkeit verschiedener Sprecher. (Searle rechnet die Forderung, dass der Sprecher epistemische Gründe für seine B. haben muss, sogar zu den «Einleitungsregeln», also *definitiven* Regeln von B. Dann könnte man aber nichts lügenhaft behaupten – wie dies jedoch offensichtlich möglich ist. Tatsächlich kann diese Forderung allenfalls eine soziale Norm sein.)

Dummett hat in seiner Begründungstheorie der Bedeutung B. als Eröffnungszüge von Begründungsspielen charakterisiert: «An assertion is a kind of gamble that the speaker will not to be proved wrong». ⁶ Als Wesensaussage über B. verstanden, erfasst diese Bestimmung nicht die Funktion von B., dass es in ihnen um die Vermittlung von ↑Meinungen geht; zudem wäre die Erläuterung zirkulär, weil die meisten weiteren Züge in Begründungsspielen auch wieder aus B. bestehen. Wenn man Dummetts Charakterisierung hingegen als Angabe *einer* Bedingung von B. versteht, ist sie in der gleichen Weise so stark wie Searles Einleitungsregel: Nicht jeder, der eine B. auf-

stellt, lässt sich auf ein Begründungsspiel ein; manche wollen sich nicht darauf einlassen, andere können es schon deshalb nicht, weil sie nicht in der Lage sind, B. überhaupt zu begründen.

Noch einmal einen völlig anderen Weg geht Davidson, der folgende Bedingung vorschlägt: Wenn s behauptet, dass p, dann stellt s sich als jemand dar («represents herself»), der glaubt dass p. ⁷ Ein Problem dieses Ansatzes ist, dass der Begriff der «Selbstdarstellung» unklar und zu weit ist. Auch Schauspieler stellen sich oft als jemand dar, der etwas glaubt, ohne Entsprechendes zu behaupten. Die Selbstdarstellung als Glaubender kann zudem ganz andere Mittel als Sprache verwenden. ⁸ Schließlich ist der ↑Glaube des Sprechers zumindest ursprünglich und auch heute noch in den meisten Fällen sekundär gegenüber der Faktendarstellung selbst. Erst im Unglücksfall und bei entsprechenden Indizien sehen Hörer die B. nicht als Faktenrepräsentation (↑Repräsentation), sondern nur als Manifestation des Sprecher Glaubens. In Davidsons Ansatz geht also der unproblematische Ausgangs- und Normalfall der B. verloren.

4 Eine alternative Definition von «Behauptung»

Unter Berücksichtigung der eben angestellten Überlegungen kann «B.» wie folgt definiert werden: *Der Sprecher s behauptet gegenüber dem Hörer h, dass p* (oder: s behauptet gegenüber h das Urteil «p.») = *B1: Lokutionärer Akt: s führt gegenüber h einen lokutionären Akt aus; dieser lokutionäre Akt heiße «a» und habe die semantische Bedeutung «q*» (mit «*» als Variable für den Satzmodus). Und:*

B2: Vorbedingungen: Dass p, ist bisher nicht bewiesen und kann auch nicht problemlos erkannt werden; p ist kein aktueller psychischer Zustand von s. Und:

B3: Absichten: 1. Situationsannahmen: s hält es mindestens für wahrscheinlich, dass h nicht glaubt, dass p, oder dass h sogar bestreitet, dass p, oder dass h bislang nicht glaubt, dass s glaubt, dass p; 2. *Zielvorstellung:* s will h mittels a glauben machen, dass p, bzw. mindestens (falls h schon glaubt, dass p, oder nicht glauben will, dass p) h glauben machen, s glaube (fest), dass p; 3. *Mittelannahme:* s glaubt, mittels a sein Ziel wahrscheinlich oder zumindest vielleicht erreichen zu können. Und:

B4: Effektivität, Verständlichkeit: i. Mit i. den von s angenommenen Glaubensinhalten von h und ii. der Tatsache, dass a, und iii. der Annahme, dass s bei der Ausführung von a normenkonform ist (also selbst ziemlich sicher glaubt, was er sagt), kann ausreichend zwingend begründet werden, dass s glaubt, dass p; 2. ohne (i.ii) funktioniert diese Begründung

nicht; 3. von s' Annahmen über die Glaubensinhalte von h (s. (1.i)) müssen diejenigen über die relevanten (d. h. hier: für die Begründung benötigten) sprachlichen Konventionen von h wahr sein (Verständlichkeit für h), oder diese relevanten dem h unterstellten Konventionen müssen mit den Konventionen einer Sprechergemeinschaft übereinstimmen (Allgemeinverständlichkeit); und s' sonstige relevante Annahmen über die Glaubensinhalte von h müssen wahr sein. Und:

B5: Informativität: Die semantische Bedeutung des lokutionären Aktes ist informativ in bezug auf ⟨p⟩: Gewisse Komponenten von ⟨q*⟩ (Individuen-, Prädikatkonstanten oder ganze Propositionen) kommen in ⟨p⟩ wieder vor; und wenn für diese Komponenten etwas anderes eingesetzt werden würde, hätte auch die B. eine entsprechend geänderte semantische Bedeutung.

BN: Verwendungsnorm: Man darf nur dann behaupten, dass p, wenn man ziemlich sicher glaubt, dass p (Aufrichtigkeit); besser noch: wenn man eine subjektive Begründung für p hat (Zuverlässigkeit).⁹ Die Bedingungen B3.2–3 erfassen einerseits den Standardfall, dass s den h glauben machen will, dass p. Sie erfassen aber auch die seltene und extremste Abweichung davon, nämlich dass s glaubt, h halte ihn für einen Lügner und dass s mit seiner B. wenig gegen diese Einschätzung ausrichten wird.¹⁰ Gleichwohl stellt s die B. auf, weil die Wichtigkeit des Ziels auch in Verbindung (multipliziert) mit der geringen und u. U. verschwindenden Wahrscheinlichkeit seiner Erreichung die B. immer noch besser macht als die Alternativen.

Mit der Bedingung B4 sollen folgende Probleme berücksichtigt werden: (1) B. müssen durch einen gewissen Erfolg über bloße B.versuche hinausgehen. Der notwendige Erfolg liegt aber (entgegen Austins Ansicht¹¹) nicht darin, dass die B. *verstanden wird* – dies wäre einfacher zu definieren –, sondern darin, dass sie *verständlich ist*; denn eine B. bleibt eine B., auch wenn h taub oder der verwendeten Sprache nicht kundig ist. Und umgekehrt kann ein B.versuch unverständlich sein und scheitern, obwohl der Hörer erkennt, was der Sprecher sagen wollte – etwa wenn ein Kind bestimmte Wörter verwechselt, der Hörer aber um diese Verwechslungstendenz weiß. In diesem Fall liegt nur ein B.versuch und keine echte B. vor. Und der Hörer hat die beabsichtigte B. nur deshalb ermitteln können, weil er auf mehr als das unter B4.1 aufgelistete Wissen zurückgegriffen hat – in dem Beispiel u. a. auf das Wissen um die Verwechslungstendenz.

(2) Die Verständlichkeit kann einerseits nur mit Re-

kurs auf Konventionen definiert werden; andererseits gibt es aber auch sehr unkonventionelle Arten, etwas zu behaupten, z. B. indirekte B. (↑Implikaturen) oder Hörerbezogene B., bei denen man auf Hörerspezifische Spracheigentümlichkeiten eingeht. Die illokutionäre Bedeutung ⟨p⟩ der B. ist also u. U. *nicht* identisch mit der expliziten semantischen Bedeutung ⟨q*⟩ des lokutionären Aktes, durch den die B. realisiert wird. Die unkonventionellen B.arten können auch nicht abschließend aufgezählt werden, weil immer wieder neue erfunden werden mögen. Deshalb muss nur das, *was der Hörer glauben soll*, aus den genannten drei Annahmen *erschlossen* werden können.

(3) Das, was der Hörer glauben soll, ist normalerweise *nicht*: dass der Sprecher *die Absicht hat*, den Hörer glauben zu machen, der Sprecher glaube, dass p – denn über die Absichten des Sprechers machen wir uns beim einfachen illokutionären ↑Verstehen überhaupt keine Gedanken –, sondern nur mindestens: dass der Sprecher glaubt, dass p.¹² (Diese B. widerspricht Grice' Idee und den darauf aufbauenden Theorien¹³, dass der Weg zum Erkennen des Gemeinten über das Erkennen der Sprecherabsicht erfolgt. Wie Beispielanalysen zeigen¹⁴, unterstellt diese Annahme den Sprechern viel mehr an Überlegungen, als diese normalerweise tatsächlich vollziehen und als erforderlich ist, um ihr primäres Ziel (dass der Hörer glaubt, dass p, oder dass er glaubt, der Sprecher glaube, dass p) zu erreichen.)

(4) Der Sprecher muss auch nicht tatsächlich glauben, dass p; denn eine B. bleibt auch dann eine B., wenn der Hörer sie als ↑Lüge durchschaut. Es muss nur gelten, dass der Hörer dann, wenn er sich darauf verlässt, dass der Sprecher nicht lügt, aus dem Gesagten und dem ihm ansonsten unterstellten Wissen hätte schließen können müssen, dass der Sprecher glaubt, dass p. So gehört die Verwendungsnorm BN zwar zur Bedeutung von ⟨B.⟩, sie muss im konkreten Fall aber nicht erfüllt sein.

Der Grund für die Bedingung B5 (Informativität) ist: Illokutionäre Akte erfordern eine propositionale Ausdifferenzierung ihrer semantischen Bedeutung, die auf die explizite semantische Bedeutung der Äußerung zurückgeht und mit ihr korreliert. Die Äußerung darf mit Bezug auf die Realisierung der illokutionären Absicht nicht lediglich Signalcharakter haben. Beispielsweise könnte jemand einen wunderbar formulierten Satz äußern und damit die Absicht verfolgen, den Hörer glauben zu machen, der Sprecher sei eloquent. Dies wäre aber keine indirekte B., dass der Sprecher eloquent ist, selbst wenn alle anderen Bedingungen für eine B. erfüllt wären.

Austin, J. L., ²1979, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart. – Davidson, D. D., 1984, Communication and Convention. In: Ders.: Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford. – Dummett, M., 1976, What is a Theory of Meaning? (II). In: G. Evans/J. McDowell (eds.), Truth and Meaning, Oxford. – Geach, P. T., 1965, Assertion. In: Philos. Rev. 74. – Grice, H. P., 1979, Intendieren, Meinen, Bedeuten. In: G. Meggle (Hg.), Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Fft./M. – Lumer, Ch., 1990, Praktische Argumentationstheorie. Theor. Grundlagen, praktische Begründung u. Regeln wichtiger Argumentationsarten, Braunschweig. – Lumer, Ch., 1992, Handlungstheoretisch erklärende Interpretationen als Mittel der semantischen Bedeutungsanalyse. In: L. Danneberg/F. Vollhardt (Hg.), Vom Umgang mit Literatur u. Literaturgeschichte, Stuttgart. – Lumer, Ch., 1995, Implikaturen. In: F. Liedtke (Hg.), Implikaturen. Grammatische und pragmatische Analysen, Tübingen. – Meggle, G., 1981, Grundbegriffe der Kommunikation, Berlin/NY. – Pagin, P., 2007, Assertion. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/assertion/> (Publ. 22.1.2007.). – Searle, J. R., 1971, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Fft./M. – Wahrig, G. (Hg.), 1978, dtv-Wb. der deutschen Sprache, München. – Williamson, T., 2000, Knowledge and its Limits, Oxford.

¹ Vgl. Wahrig 1978, 135. – ² Austin 1979, 112. – ³ Lumer 1995, 168; Lumer 1990, 90. – ⁴ Z. B. Williamson 2000, 243. – ⁵ Searle 1971, 100. – ⁶ Dummett 1976, 126. – ⁷ Davidson 1984, 268. – ⁸ Pagin 2007, 18. – ⁹ Lumer 1995, 169. – ¹⁰ Vgl. zu diesem Problem Pagin 2007, Abschn. 5.4. – ¹¹ Austin 1979, 133. – ¹² Grice 1979, 10. – ¹³ Z. B. Meggle 1981, 24; 207 f. – ¹⁴ Lumer 1992, 89–92. – ¹⁵

Christoph Lumer

Besitz ⇒ Eigentum/Besitz

Besonderes ⇒ Allgemeines/Besonderes/ Einzelnes

Bestätigung – 1 *Zum Begriff.* Unter ‚Bestätigung (B.)‘ versteht man in der Philosophie die Stützung einer (wissenschaftlichen) ↑Hypothese oder ↑Theorie durch experimentelle Daten und ↑Beobachtungen. Wissenschaftstheoretiker untersuchen anhand von Fallstudien aus den Wissenschaften, wann bestimmte Daten eine Theorie begründen können oder wann sie gegen sie sprechen. Dazu entwerfen sie erkenntnistheoretische *Theorien der B.*, die unsere Beobachtungen der Wissenschaftspraxis in konkrete Konzeptionen darüber umsetzen, wann zwischen Daten und Theorien eine B.beziehung vorliegt.

Von einer derartigen Theorie erwarten wir typischerweise, dass für sie eine wissenschaftliche Hypothese um so besser bestätigt ist, je mehr Daten intuitiv ‚für sie sprechen‘. Entsprechend sollte eine Theorie als geschwächt oder sogar widerlegt gelten, wenn es Daten gibt, die mit ihr unverträglich sind. Hier ist natürlich noch zu klären, was mit ‚für oder gegen sie sprechen‘ gemeint ist. Eventuell erwarten wir

von unserer B.theorie sogar die Angabe eines *Grads der B.*, der in einfacher Weise von der Anzahl der ermittelten Daten abhängen sollte. Sprechen etwa 90 % der relevanten Daten für eine Hypothese und 10 % dagegen, könnten wir sagen, sie sei zu 90 % gerechtfertigt. Das berücksichtigt aber z. B. noch nicht, wie viele Daten insgesamt vorliegen. Die B.konzeption würde keinen Unterschied machen zwischen Fällen mit 10 Beobachtungen und solchen, in denen 1000 Beobachtungen ausgewertet wurden. Die B.theorie muss also noch verbessert werden.

Außerdem sind einige Tests einer Theorie schwerwiegender als andere und sollten daher auch stärker zu Buche schlagen. Möchte ich z. B. die Hypothese überprüfen, dass Wasser bei 100° C kocht, so ist es kaum eine große Herausforderung der Theorie, immer genau denselben Versuch zu wiederholen. Spannender wird es erst durch eine Änderung der Versuchsbedingungen (↑Experiment). Bei geeigneter Variation der Bedingungen zeigt sich dann auch sehr schnell, dass die Annahme so nicht stimmt.

Einen weiteren Prüfstein für Theorien der B. finden wir in den zahlreichen *B.paradoxien*, die u. a. von Hempel und Goodman stammen. Hempel weist uns mit seinem *Rabenparadox* darauf hin, dass die Hypothese H = «Alle Raben sind schwarz.» zu intuitiven Problemen führt, wenn wir annehmen, dass jede Instanz von H, d. h. jeder schwarze Rabe, sie bestätigt. H ist logisch äquivalent zu: H' = «Alle nicht-schwarzen Dinge sind keine Raben.» Dann sollten doch auch alle Instanzen von H', die H' bestätigen, ebenso H bestätigen. Doch zu den *Instanzen* von H' gehören z. B. weiße Turnschuhe, und deren Anblick kann schließlich kaum dazu beitragen, H für wahr zu halten. Die B.beziehung scheint hier sehr sensibel im Hinblick auf die genaue Formulierung unserer Hypothese zu sein, weshalb es besonders schwer ist, sie präzise anzugeben. Überhaupt schafft es bisher keine Konzeption von B., allen Erfordernissen vollkommen gerecht zu werden.¹

Es gibt inzwischen eine Vielzahl solcher wissenschaftstheoretischen B.theorien, von denen hier nur eine Auswahl besonders prominenter Vertreter angeführt werden kann. Ein erster ist die *konservative* ↑*Induktion*. Haben wir mehrere Pfirsiche gegessen und alle hatten einen Kern, so schließen wir schnell: Alle Pfirsiche haben einen Kern. Doch einen solchen ↑Schluss von Einzelfällen auf die entsprechende Verallgemeinerung ziehen wir nicht in allen Fällen so gleich und sollten das auch nicht tun. Haben wir bisher vier Rechtsanwälte kennengelernt und alle hatten einen Bart, so sollten wir uns mit entsprechenden Schlussfolgerungen lieber zurückhalten. Unser Hintergrundwissen sagt uns zunächst, dass Rechts-

anwölfe keine so *homogene Spezies* sind, dass sie derartige Merkmale entweder alle besitzen oder alle nicht besitzen. Außerdem ist für diesen Fall unsere Auswahlgruppe sicher zu klein, und vielleicht war unsere Auswahl auch noch einseitig ausgerichtet. So haben wir uns nur unter alten Freunden umgeschaut, die alle zur 1968er-Generation gehörten. Die haben vielleicht wirklich alle Bärte? Die konservative Induktion kann diese Unterschiede nicht berücksichtigen und ist daher sicher noch nicht der Weisheit letzter Schluss.

Rudolf Carnap hat in seiner *Induktionslogik* versucht, eine Funktion $c(H,E)$ (c steht für ‚confirmation‘) anzugeben, die unsere Intuitionen zur B.beziehung sogar quantifizieren sollte. $c(H,E)$ lässt sich als *logische* ↑ *Wahrscheinlichkeit* von H unter der Annahme der ‚Daten‘ E verstehen. Sie hat anzugeben, inwieweit E unsere Hypothese H logisch stützt. Dabei bezieht sich die Funktion auf Anzahlen möglicher Weltzustände. Einen Problemfall stellten für Carnap *wissenschaftliche* ↑ *Gesetze* dar. Sie sprechen über potenziell unendlich viele Instanzen. Da unsere Datenmengen aber immer endlich sind, erhalten die Gesetze jeweils nur die Wahrscheinlichkeit Null, was Carnap nicht zufrieden stellen konnte.

Hier versuchen in neuerer Zeit v. a. die *Bayesianisten* Abhilfe zu schaffen. Dazu arbeiten sie verstärkt mit sog. apriori-Wahrscheinlichkeiten, die auch für Gesetze eine gewisse Anfangsplausibilität $p(h)$ beziffern sollen. Die B.theorie hat dann nur noch Regeln für die *rationale Änderung dieser Wahrscheinlichkeiten* bereitzustellen. Dabei spielt das Theorem von Thomas Bayes aus der Wahrscheinlichkeitstheorie eine wichtige Rolle, woher der ganze Ansatz seinen Namen bekommen hat. Bestimmte Daten e bestätigen eine Hypothese h genau dann, wenn gilt: $p(h/e) > p(h)$, d. h., wenn die Wahrscheinlichkeit der Hypothese größer ist, im Falle, dass die Daten vorliegen, als wenn sie nicht gegeben sind.²

Popper war einer der schärfsten Kritiker jeglicher Induktionslogik und berief sich dazu auf den Punkt der Null-Wahrscheinlichkeit von Gesetzen und das ungelöste *Humesche Problem*. Hume hatte darauf hingewiesen, dass jede empirische Rechtfertigung eines Induktionsprinzips sich wiederum auf eine Art von Induktionsprinzip zu stützen hätte und damit eigentlich zirkulär sein müsste.

Für Popper gab es daher nur die *deduktive* ↑ *Logik*, mit deren Hilfe sich Tests oder Bewährungen der Theorie beschreiben lassen. Wir haben deduktive Schlussfolgerungen aus einer Theorie zu ziehen, und wenn diese nicht zu unseren Beobachtungen passen, ist sie falsifiziert (↑ Falsifikation). Eine Theorie hat sich für Popper dagegen *bewährt*, wenn sie möglichst

viele und ernsthafte solcher Widerlegungsversuche übersteht. Diese *Bewährung* ist für Popper aber immer nur ein Rückblick darauf, dass die Theorie nicht falsifiziert ist, keine positive B. der Theorie, die uns für die Zukunft begründete Hoffnung geben könnte, dass sich die Theorie weiterhin bewähren wird. Hempel ging hier einen Schritt weiter und entwarf die *deduktiv-hypothetische Theorienbestätigung*. Demnach wird jede deduktiv aus einer Theorie (plus gewisser Randbedingungen) herleitbare beobachtbare Konsequenz als eine richtige B.instanz für sie gezählt. Diese Konzeption hatte aber mit Irrelevanzproblemen zu kämpfen. Deduktive Beziehungen verlangen eben noch keine inhaltlich substantziellen Zusammenhänge zwischen Theorie und Daten. Nehmen wir an, die Theorie T_1 gestattet die Ableitung einer Beobachtungsaussage E . Dann folgt E auch aus $T_1 \& T_2$. Diese ‚konjunktive Theorie‘ wird nach Hempel also ebenfalls durch E bestätigt. Dann sollte – das scheint eine recht harmlose Forderung zu sein – auch jede logische Folgerung dieser konjunktiven Theorie durch E bestätigt zu werden, also insbes. T_2 . Doch T_2 und E_4 stehen eigentlich in keinerlei inhaltlichem Zusammenhang. Hier muss die deduktiv-hypothetische Konzeption durch Überlegungen anderer Art ergänzt und verbessert werden. Der Forderung nach stärkeren inhaltlichen Beziehungen scheinen eher die Anhänger des sog. *Schlusses auf die beste Erklärung* nachkommen zu können.³ Danach wird eine Theorie durch die Daten am besten bestätigt, die sie am besten erklären kann. Diesen Schluss kennen wir auch aus dem Alltag. Funktioniert unser Kühlschrank nicht mehr, suchen wir nach der besten Erklärung für dieses Faktum, die darüber hinaus mit unseren anderen Daten harmoniert. Geht das Licht auch nicht mehr an, werden wir also vermutlich an einen Stromausfall denken und unsere wenigen Daten scheinen für diesen Induktionsschluss schon brauchbare Anhaltspunkte zu bieten.

Die Falsifikation und der Schluss auf die beste Erklärung (genau genommen aber auch die anderen Ansätze) sind nur dann hilfreich, wenn wir ein komparatives Element in das B.verfahren einbauen und schon über eine möglichst endliche Liste $L = \{H_1, \dots, H_n\}$ von Hypothesen verfügen, die untereinander konkurrieren, aber schon eine Liste aller möglichen Hypothesen zu bestimmten Daten darstellen. Durch eine Falsifikation können Daten so die verbliebenen Hypothesen indirekt bestätigen. Im Idealfall führt diese eliminative Induktion zur B. einer letzten noch übrig bleibenden Theorie. Das ist auch die Grundidee der Signifikanztests. In einem kontrollierten Experiment werden zunächst vie-

le Hypothesen durch die Versuchsbedingungen eliminiert und schließlich die so genannte Nullhypothese durch die Daten probabilistisch falsifiziert, wodurch eine verbliebene Hypothese indirekt bestätigt wird.⁴

Alle genannten Konzeptionen von B. lassen sich weiter präzisieren und müssen auch noch verbessert werden. Sie alle geben aber bereits wesentliche Aspekte unserer Praxis der Theorienbestätigung wieder.

Carnap, R., 1950, *Logical Foundations of Probability*, Chicago. – Howson, C./P. Urbach, 1993, *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, La Salle. – Lenzen, W., 1974, *Theorien der Bestätigung wissenschaftlicher Hypothesen*, Stuttgart. – Lipton, P., 1991, *Inference to the Best Explanation*, London. – Mayo, D. G., 1996, *Error and the Growth of Experimental Knowledge*, Chicago. – Popper, K. R., 1984, *Die Logik der Forschung*, Tübingen.

¹ Vgl. Lenzen 1974. – ² Vgl. Howson/Urbach 1993. – ³ Vgl. Lipton 1991. – ⁴ Vgl. Mayo 1996.

Thomas Bartelborth

Bewährung ⇒ Bestätigung

Bewegung – I *Zum Begriff*. Bewegung (B.) – griech. *kinesis*, lat. *motus* – bezeichnet den Gegensatz zum einen zu Ruhe, zum anderen zu ↑Substanz resp. ↑Gegenstand, gedacht in dem Verhältnis *Gegenstand-Verhalten*. Die zutreffendste Bestimmung des Begriffs ‹B.› gibt Hegel, wenn er sagt: «Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist und in einem andern Jetzt dort, sondern indem es in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muss den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen; aber daraus folgt nicht, dass darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, dass die Bewegung der *daseiende* ↑Widerspruch selbst ist.»¹ Das B.problem ist somit – entgegen einer verbreiteten Darstellung – kein ausschließlich oder vorrangig naturwissenschaftliches bzw. naturphilosophisches Problem, sondern ein allgemein philosophisches Grundproblem.

Zugleich ist die B. in spezifischen Gestaltungen Gegenstand verschiedener Fachwissenschaften. Zweifelsfrei ist sie Gegenstand der Physik. Dabei wird unter B. nicht nur die Orts-B. verstanden, also die Änderung des Ortes mit der Zeit, sondern die Änderung (bzw. die Änderung der Änderung) verschiedener physikalische Systeme charakterisierender Größen, z. B. Änderungen (oder Änderungen der Änderungen) thermodynamischer Zustandsfunktionen mit der Zeit oder Änderungen physikalischer Felder mit dem Ort und der Zeit.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Antike

Die erste – mit der ionischen ↑Naturphilosophie begründete – rationale Welterklärung beruhte auf dem Gedanken der universellen Bewegtheit, der immerwährenden Verwandlung der *arche*. Mit den Eleaten wurde der Begriff der B. dann problematisiert, wurde die B. selbst zum Thema. Dabei erwies sich die Problematik der B. als Frage nach dem Verhältnis von ↑Denken, ↑Sinnlichkeit und ↑Wirklichkeit.

Die Eleaten begriffen die Undenkbarkeit der B., die Unmöglichkeit, die B. vorzustellen, auszumessen, abzubilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne das Lebendige abzutöten. Sie kamen zu dem Schluss, dass sich das Denken widerspricht, wenn es behauptet, dieses oder jenes bewege sich, denn es sage damit, dieses oder jenes ist und ist nicht (jetzt an einem bestimmten Ort). Das heißt also: Man kann über die B., über das Werden, nichts Wahres sagen, sondern nur über das ↑Sein. Erkennbar ist nur das Sein. Das Widerspruchslose wurde für die eleatische Schule zum Kriterium der Existenz. Sie unterschied deshalb von der Welt des wirklich Denkbar, des Seienden, Widerspruchslosen die Welt des trügerischen ↑Scheins, des Widerspruchsvollen, des sinnlich Wahrnehmbaren. In Wahrheit gäbe es also nur das Sein, das notwendigerweise, seinem Begriff gemäß, nicht entstehen und vergehen kann, das deshalb einheitlich, unteilbar und unbeweglich sei. Nur nach Meinung der Menschen existierten folglich Mannigfaltigkeit und Veränderung.

Um die Erkennbarkeit der Welt zu retten, schlossen die Eleaten daher, dass die Welt in Wahrheit unbewegt sei. Kriterium für die Wirklichkeit ist die Widerspruchsfreiheit, mithin das Denken. Mit ihrer Feststellung, dass die B. widerspruchslos nicht gedacht werden könne, formulierten sie ein Grundproblem der menschlichen ↑Erkenntnis, warfen sie eine Frage auf, die die Menschen bis heute beschäftigt hat und die nur mit der Entwicklung von Philosophie und empirischer ↑Wissenschaft, von ↑Logik und Mathematik beantwortet werden kann, daher aber auch immer wieder neu gestellt werden wird.²

Als Reaktion auf die von den Eleaten gegebene Lösung des problematischen Zusammenhangs von Denken, Sinnlichkeit und Wirklichkeit entwickelte sich die heraklitische Philosophie. Die Herakliteer sahen die gleiche Inkongruenz zwischen Denken und sinnlicher ↑Wahrnehmung wie die Eleaten. Sie entschieden sich nur anders: gegen das Denken, für die sinnliche Wahrnehmung. Sie verlegten die ↑Wahrheit in die Sinneswahrnehmung, weil das Denken die bewegte, d. h. die wirkliche Welt nicht

erfasse. Jede Aussage, da sie etwas Bestimmtes festhält, entstelle, verfälsche die Wirklichkeit. Das bewegungslose Sein der Eleaten wird von den Heraklitemen verworfen, denn es sei nur Schein. Wirklich sei allein die Welt der sinnlichen ↑Erfahrung. Das Denken müsste widerspruchsvoll sein, sollte es diese Welt zum Ausdruck bringen.

Trotz ihrer extremen Standpunkte – ‚Es gibt nur das Sein, deshalb ist die Welt erkennbar‘ und ‚Es gibt nur die B., deshalb ist die Welt unerkennbar‘ – kamen die Eleaten und die Heraklitemen letztendlich doch zu dem gleichen Ergebnis: Über die B. kann man nichts Wahres sagen, und die sinnlich wahrnehmbare Welt stimmt mit dem Denken nicht überein. Die B. soll nach eleatischer wie nach herakliteischer Auffassung nicht gedacht werden können, weil das Nichtsein (↑Nichts) als nicht denkbar angesehen wurde.

Es zeigte sich, dass die B. nur mit der Kontinuität nicht zu fassen ist. Die Welt muss als kontinuierlich *und* diskontinuierlich angenommen werden, wenn in ihr B. denkbar sein soll. Die Atomisten (↑Atomismus) fanden eine Lösung des B.problems, gerade weil sie zu dieser Einsicht gelangten.

Die antiken Atomisten lösten das von Eleaten und Heraklitemen aus verschiedener Sicht aufgeworfene B.-, Denk- und Realitätsproblem, durch eine Dualisierung; sie lösten es, indem sie mit der Reduktion alles Bestehenden auf Atome und das Leere eine Möglichkeit aufzeigten, wie Sein und Nichtsein zugleich als in der Welt existierend gedacht werden können. Die Atome repräsentieren das Sein, die Leere das Nichtsein, wobei das Nichtsein so real ist wie das Sein. Durch diese Realität des Nichtseins kann das Existierende gegensätzliche Bestimmungen haben. Es ist kontinuierlich und diskontinuierlich, unteilbar und teilbar, gleich und unterschieden, unbewegt und beweglich, ewig und veränderlich, unendlich und endlich. Die erste Bestimmung betrifft jeweils das einzelne Atom, das Atom als solches, die zweitgenannte die Atomzusammensetzung, also die makroskopischen Körper bzw. überhaupt die Beziehungen der Atome zueinander. Dass es das gleiche Sein ist, dem diese verschiedenen Bestimmungen zukommen, wird dadurch gewährleistet, dass alle Atome gleicher Qualität sind. Alle haben nur Größe und Form, zwischen ihnen gibt es nur quantitative Unterschiede.

Diese Lösung gelang dem Atomismus durch die *Verteilung* der eigentlich nur in Einheit bestehenden Momente, durch eine *Verteilung der gegensätzlichen Bestimmungen und deren Substantivierung*, durch die Erfindung eines Prinzips der Isolierung verschiedener begrifflicher Momente. Es wurde so ein Prinzip begründet, die B. durch die Verteilung an sich nur

in Einheit bestehender begrifflicher Momente und deren Hypostasierung zu selbstständigen Wesenheiten denkbar zu machen.

Mit diesem Prinzip entwickelte der Atomismus erstmals ein Prinzip physikalischer Naturdarstellung. bzw. begründete er das *Prinzip physikalischen Denkens*.³ Das physikalische Denkprinzip fand also einen Weg, die B. denkbar zu machen, und löste damit ein philosophisches Problem. Denn als die Atomistik auf den Plan trat, stand die antike Naturphilosophie vor dem Dilemma: Entweder befindet sich die Welt in ständigem Fluss und ist nicht erkennbar (denn in einer Welt, in der alles immer anders ist, lassen sich keine gesetzmäßigen Zusammenhänge finden) oder sie ist erkennbar, da sie in Ruhe verharrt, es in Wahrheit keine B. gibt.

Der Atomismus löste (indem er das Prinzip physikalischen Denkens erfand) ein philosophisches Problem. Dennoch ist er nicht das Prinzip philosophischen Denkens. Denn dieses darf nicht (ohne zu zerschneiden) die Momente verteilen, sondern muss sie gerade in Einheit denken.

Die antik-atomistische (physikalische) Lösung des B.problems wurde im Verlauf der Geschichte durch die Diskussionen der Impetustheoretiker, die Gedanken des Nikolaus von Kues, die Begründung der analytischen Geometrie und der Infinitesimalrechnung, die Arbeiten von Kepler, Galilei und Newton zu einer die B. messbar und berechenbar machenden Theorie ausgestaltet.⁴

2.2 Neuzeit

In der Entwicklung des Begriffs der B. sind im wesentlichen zwei Etappen zu unterscheiden: Das antike Weltbild fasste den beweglichen Gegenstand als Substanz, wobei der Gegenstand als vergegenständlichte ↑Eigenschaft konzipiert wurde. Das neuzeitliche Weltbild dachte die B. selbst als Substanz – als eine Substanz, die ein vergegenständlichtes Verhalten ist. Erzeugt wurde hiermit das Problem, wie die B. als *gegenständliche* B. zu denken sei.

Der Kraftbegriff der klassischen Mechanik hob die ausschließliche Bestimmung des Atoms durch Eigenschaften, die ihm als einem Einzelnen zugeschrieben wurden, auf. Er fasst das Verhältnis von Körper und B., indem er die Wirkungsfähigkeit der Naturkörper in der Weise unterstellt, dass die Körper Kraft ausüben indem sie sich *zueinander verhalten, sich aufeinander real beziehen*, mithin nichts Isoliertes, nichts Einzelnes sind. Indem Newton mit der klassischen Mechanik die erste physikalische Theorie als Dynamik ausarbeitete, kam er zu dem Schluss, dass die Kraft, mit der die Körper einander anziehen, keine der ↑Materie inhärente Eigenschaft ist,

das heißt, dass sie nicht als inhärente, als primäre Eigenschaft der einzelnen Atome angesehen werden kann. Newton erkannte, dass alle Körper, auch wenn sie voneinander entfernt sind, aufeinander wirken. Dies schloss er aus der Erkenntnis – zu der er durch sein mathematisch formuliertes und auf experimentellem Weg gewonnenes Gravitationsgesetz gekommen war –, dass *die Körper nicht an sich*, sondern nur *gegeneinander* schwer sind. Die Kraft *«Gravitation»* ist eine Eigenschaft, die sich erst im Gegeneinander der Körper konstituiert, eine *«Systemeigenschaft»*; ein einzelner Körper für sich ist nicht schwer. Mit dieser Einsicht erkannte Newton, dass Physik nur auf passiven Prinzipien, nur auf primären Atomeigenschaften, nicht errichtet werden kann.⁵

Die wesentliche Modifizierung des antiken Prinzips, die B. denkbar zu machen, bestand also darin, dass außer Eigenschaften, die dem Atom als Einzelkörper zugeschrieben werden, auch ein hierauf nicht reduzierbares *«Systemverhalten»* (Gravitation) unterstellt werden muss, also Verhaltensweisen, die von den physikalischen Körpern in ihrem Gegeneinander konstituiert werden. Diese Modifizierung ist dadurch sowohl bedingt als ermöglicht, dass der Gegenstand der Physik die B. ist, nicht der Körper.

Die notwendige Unterscheidung von passiven und aktiven Prinzipien bestimmte das *Leere* und das *Volle* näher, und zwar derart, dass eine B.en messende und berechnende Physik möglich wurde. Das Leere war nicht nur etwas Leeres, sondern ein in bestimmter Weise beschaffener Raum; das Volle war nicht ein als Einzelheiten charakterisiertes Volles, sondern ein durch eine dynamische Wechselwirkung bestimmtes System. Diese konkretisierte Dualisierung wurde so vollzogen, dass es nicht zu einer Aufspaltung in bewegungslosen Körper und ungegenständliche B. kam. Die B. wird auch physikalisch als daseiender *↑Widerspruch* gefasst⁶ – allerdings in einer spezifischen, der *↑Messung* und Berechnung angemessenen Form.

Diese Form bedingt, dass die Objekte nicht als konkrete Naturgegenstände, sondern als messtheoretische Verstandesgegenstände bestimmt sind⁷, und dass in der Physik notwendigerweise Dualismen auftreten: der *↑Dualismus* von Raum-Zeit-Struktur und physikalischen Wechselwirkungen, also von Geochronometrie und Dynamik, von Teilchen und Feld, von passiven und aktiven Prinzipien, von Topologie und Metrik und andere.⁸ Dabei sind die beiden Seiten der Dualismen im Rahmen einer bestimmten physikalischen Theorie durchaus nicht gleichrangig, sondern die erstgenannte Seite hat bezogen auf die Grundgleichung der jeweiligen Theorie den Charakter einer Voraussetzung.

Wie die Geschichte der Herausbildung der Physik gezeigt hat, ist es keineswegs gleichgültig, wie die Aufspaltung der nur in Einheit bestehenden Momente der wirklichen B. erfolgt. So hat sich die Dualität von natürlichen und gewaltsamen B.en – eine Konzeption, die Aristoteles begründete und deren Ausläufer noch in die Zeit der *↑Renaissance* hineinwirkte – als ungeeignet erwiesen, begriffliches Fundament der Physik zu sein. Sogar eine heliozentrisch orientierte Aufspaltung der Momente, die von der spezifischen Beschaffenheit der Körper abstrahiert und eine Auftrennung der Welt in verschiedene Bereiche vermeidet, ist physikalisch nicht tragfähig, wenn – wie in der Keplerschen Konzeption – als vorauszusetzendes, auf alle in der Welt vorhandenen B.en bezogenes Moment die Ruhe bestimmt wird.⁹ Hingegen postuliert das der klassischen Mechanik zugrunde liegende Trägheitsprinzip die der Ruhe äquivalente geradlinig gleichförmige B. als Grundeigenschaft der physikalischen Körper und schließt damit von vornherein den Bruch zwischen Ruhe und B. aus; es legt also den notwendigen Schnitt zwischen geradlinig gleichförmige und beschleunigte B. – Schnitt in dem Sinne, dass erstere als B.etalon vorausgesetzt und nur noch die von ihr abweichenden B.en durch eine physikalische Dynamik erklärt werden.

Die Vorgeschichte der Physik stellt sich unter diesem Gesichtspunkt dar als Suche danach, *wie* die nur in Einheit bestehenden gegensätzlichen begrifflichen Momente verteilt werden müssen, um die B. nicht nur physikalisch denkbar, sondern auch messbar und berechenbar zu machen. Ein Ziel der weiteren Geschichte der Physik ist es dann herauszufinden, ob die Aufspaltung nicht anders erfolgen (beispielsweise so, dass weniger *«apriorische»* Bestimmungen erforderlich sind) oder ob sie nicht generell vermieden werden kann (Zielstellung von unitären Theorien bzw. einheitlichen Feldtheorien).¹⁰

3 *Philosophische und wissenschaftliche Problemfelder, Stand der Forschung*

Diskussionsprobleme entspringen v. a. aus der begrifflicher Fassung des Verhältnisses von Gegenstand und B., woraus sich auch Differenzen in der Bestimmung des Verhältnisses von fachwissenschaftlichem und philosophischem B.begriff ergeben.

Hegels Bestimmung des Begriffs B. ist philosophischer Natur und unterstellt demzufolge auch einen philosophischen B.- und Körperbegriff. Da es der Physik jedoch gelingt, die B. wissenschaftlich zu fassen, so müsste diese Bestimmung auch dann ein sinnvolle Aussage sein, wenn man einen physikalischen B.- und Körperbegriff zugrundelegt. Diese Annah-

me wird oftmals bezweifelt – im wesentlichen deshalb, weil vermutet wird, in der von der Philosophie in ihrem epistemologischen Status maßgeblich unterschiedenen Physik würden B. und Körper nicht in Einheit gedacht, würde die Einheit in unbewegten Körper und unkörperliche B. aufgespalten werden. Dies trifft – wie die Analyse zeigt – nicht zu. Doch wird diese Auffassung nicht allgemein geteilt.

So wird – unterscheidet man Philosophie und Wissenschaft nicht nur, sondern trennt sie, bzw. hält man Philosophie für eine unwissenschaftliche bzw. mystische Vorform exakter Wissenschaft – geschlussfolgert, dass die moderne Wissenschaft indifferent gegenüber der philosophischen B.problematik sei¹¹ bzw. dass durch die Mengenlehre Hegel überhaupt widerlegt sei und die philosophischen, namentlich die Zenonschen, B.paradoxien (↑Paradoxien) als Trugschlüsse nachgewiesen worden seien.¹² Doch diese Sicht wurde bereits vor langer Zeit mit dem Argument entkräftet, dass man so nicht die B. selbst erfasst, sondern nur ihr Resultat beschreibt, dass man so die B. als Summe von Ruhezuständen auffasst, wodurch der die B. ausmachende Widerspruch aber keineswegs beseitigt, sondern nur verdeckt wird.

Die Einwände gegen die Fähigkeit der Physik, die B. als daseienden Widerspruch zu fassen, kommen wesentlich dadurch zustande, dass man meint, die Aussage «... ist zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem Ort und an einem anderen Ort» laufe bei physikalisch-mathematischer Betrachtung auf einen logischen Widerspruch hinaus, indem sie nämlich bedeute, zum Zeitpunkt t sei der Ort des Körpers gleich x und zugleich ungleich x , ein und dieselbe Größe habe also zwei verschiedene Werte. Doch wurde gezeigt¹³, dass es gelingt, den behaupteten Sachverhalt, dass ein bewegter Körper zu ein und demselben Zeitpunkt an einem Ort ist und nicht an ihm ist, in einer Weise darzustellen, die Berechnung und Messung zulässt. Um das zu erreichen, mussten die beiden Momente «ist an einem Ort» und «ist an einem anderen Ort» auf verschiedene, aber zusammengehörige, jedoch mathematisch voneinander unabhängige Größen verteilt werden. Nach diesem Prinzip wird in der Physik nicht nur die Ortsbewegung, also die Änderung des Ortes mit der Zeit, sondern werden auch alle anderen physikalischen B.formen, z. B. Änderungen thermodynamischer Zustandsfunktionen mit der Zeit oder Änderungen physikalischer Felder mit dem Ort und der Zeit behandelt.

Eine derartige Möglichkeit, die B. und folglich den daseienden Widerspruch physikalisch zu fassen, also das vom antiken Atomismus entwickelte Prinzip, die B. logisch widerspruchsfrei zu denken, in eine Form zu bringen, die nicht nur die Denkbareit, sondern

auch die Messbarkeit und Berechenbarkeit erlaubt, wurde erst mit der Begründung der Infinitesimalrechnung erschlossen. Als die Mathematik diesen Kalkül entwickelte, also das Unendliche, das nichts Quantitatives ist, ihr daher zunächst nicht zugehört, einbezog, überschritt sie ihre bisherige Grenze und wurde für die physikalische B.lehre relevant.

Es wäre falsch, den Dualismus von Raum-Zeit und Materie als eine Zerschneidung der Welt in Raum-Zeit und Materie aufzufassen, als eine Zerschneidung derart, dass beide unabhängig voneinander bzw. als gegeneinander metaphysisch abgeschlossene Wesenheiten existierten. Die Stellung des Trägheitsprinzips im Rahmen der Newtonschen Mechanik zeigt, dass es nicht möglich ist, das B.etalon rein für sich, ohne Blick auf die zu messenden B.en, mithin auf die Dynamik, zu definieren. Wenn also die Physik den als B. daseienden Widerspruch in Form des Dualismus fasst, somit die nur in Einheit bestehenden Momente aufspaltet und auf die verschiedenen Seiten des Dualismus verteilt, so impliziert diese Verfahrensweise oder dieses Denkprinzip doch immer die gegenseitige Abhängigkeit der verteilten Momente.

Daher ist auch das konstruktiv-wissenschaftstheoretische Programm (↑Konstruktivismus), eine vorphysikalische Raum-Zeit-Lehre als messtheoretische Voraussetzung der Physik zu konstruieren, auf deren Basis dann die eigentliche Physik – dort verstanden als Messdaten zusammentragende Disziplin – errichtet werden soll, nicht realisierbar.

Da die dualistische Aufspaltung eben keine in bewegungslosen Gegenstand und ungegenständliche B. ist, stellt sich innerhalb der Dynamik das Verhältnis von dynamischen Körper, also dynamischer Materie, und Beschleunigung derart dar, dass von dem physikalischen Körper außerhalb der physikalischen B. nichts zu sagen ist – woraus *nicht* folgt, dass der Körper in B. oder reine Beziehung aufgelöst wird.¹⁴

Die dargestellte einzelwissenschaftliche Fassung der B. als daseiendem Widerspruch ist keine Ausnahme für die Physik, sondern – nach bisheriger Erkenntnis geurteilt – typisch für jede messende und rechnende oder eine rechnende und messende werden wollende Wissenschaft. Sie scheint tiefer liegende Gründe zu haben.

Das Verhältnis des Arbeitsvermögens zu den objektiven Arbeitsbedingungen in der kapitalistischen Gesellschaft diskutierend (↑Arbeit), kommt Marx zu einer den *Begriff der B.*, für das in ihm gefasste Verhältnis von Gegenstand und Verhalten fundamentalen Aussage. Er schildert die in dieser ↑Gesellschaft gegebene reale Trennung von Verhalten und Gegenstand, indem er zeigt, dass hier das Arbeitsvermögen

von seinem Gegenstand, den objektiven Arbeitsbedingungen, wirklich abgetrennt und wie ein Gegenstand verkauft wird, daher als etwas Selbstständiges erscheint. Marx hält dagegen, dass das Arbeitsvermögen erst wirklich wird in Verbindung mit dem Kapital, «da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist». Das Arbeitsvermögen, der «Gebrauchswert, den der Arbeiter dem Kapital gegenüber anzubieten hat, den er also überhaupt anzubieten hat für andere, ist nicht materialisiert in einem Produkt, existiert überhaupt nicht außer ihm, also nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach, als seine Fähigkeit. Wirklichkeit wird er [resp. das Arbeitsvermögen] erst, sobald er [es] von dem Kapital solliziert, in B. gesetzt wird, da Tätigkeit ohne Gegenstand nichts ist oder höchstens Gedankentätigkeit, von der es sich hier nicht handelt». ¹⁵

Begriffliches Fazit dieser sozialökonomischen Diskussion: *Nur gegenständliche B. ist wirkliche B.*, in der der Gegenstand, der sich bewegt, als wesentliches, nicht verschwindendes Moment gefasst, in der der Gegenstand nicht unter die B. subsumiert resp. in Verhalten aufgelöst wird; ungegenständliche B., Verhalten für sich genommen, ist nur mögliche B., und Gegenständlichkeit für sich genommen wird zur von außen bewegten Substanz.

Das Hauptproblem des philosophischen B.-konzepts ist in die Fragen transformierbar: Kann man die Hegelsche Dialektik konstruktiv aufheben, ohne sie als eine von Sachverhalten von Entitäten bzw. lebensweltlichen Dingen oder von Sätzen über diese misszuverstehen? Kann man Dialektik primär fassen als B. und B.lehre von Gedankenbestimmungen, ohne den Gegenstand als verschwindendes Moment in Kauf nehmen zu müssen? ¹⁶

Bisherige Untersuchungen, die sich nicht mit einer empiristischen oder physikalistischen Darstellung begnügen, legen es nahe, diese Frage zu bejahen, indem sie den Unterschied und die Beziehung zwischen der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Fassung des B.-Begriffs, mithin die epistemologische Bestimmtheit des jeweiligen Begriffs von B., offenbaren. Bedenkend, dass die B. als daseiender Widerspruch bestimmt wird, sind Unterschied und Zusammenhang etwa so zu charakterisieren: Der berechenbare und messbare Widerspruch kann seinem Wesen nach niemals der der philosophisch-konkrete, der dialektische Widerspruch sein. Aber der dialektische Widerspruch ist nicht voll zu begreifen, hat der Gedanke nicht den Weg über diesen berechenbaren und messbaren Widerspruch genommen und auf diese Weise der Philosophie den Stoff entgegengearbeitet. Im Gegensatz zur analytischen, etwa systemtheoretischen, Aufhebung des

Widerspruchs, abstrahiert die messtheoretische Aufhebung des Widerspruchs nicht von der Verschiedenheit der Gegensätze im Widerspruch. ¹⁷

Einer tiefgreifenderen Antwort bedürfen die Fragen danach, wodurch der angegebene charakteristische Unterschied zwischen dem antiken und dem neuzeitlichen B.-Konzept bedingt ist und auf welcher kategorialen Basis das jeweilige Konzept beruht, warum es möglich und notwendig war, in der messenden und rechnenden Wissenschaft implizit den Begriff einer gegenständlichen B. zu fassen, er philosophisch aber nicht als solcher rezipiert wurde, und wie eine philosophische Theorie, die die Gegenständlichkeit der B. konzipiert, in all ihren Konsequenzen aussieht.

Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 1979, Erkenntnistheoretischer Apriorismus und Einsteins Theorie. Einstein in seiner Beziehung z. Newton u. Kant. In: Dt. Zschr. f. Philos., H. 2. – Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 1980, Newton und Voltaire. Zur Begründung u. Interpretation d. klassischen Mechanik, Berlin. – Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 1989, Physikalischer Dualismus und dialektischer Widerspruch. Studien z. physikalischen Bewegungsbegriff, Darmstadt. – Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 2001, Action and Reaction. Studies on Motion and Contradiction in Physics, Berlin. – Borzeszkowski, H.-H. v./R. Wahsner, 2004, Infinitesimalrechnung und neuzeitlicher Bewegungsbegriff oder Prozeß als Größe. In: H. Schneider (Hg.), Jb. f. Hegelforschung 2002/2003, Sankt Augustin. – Fulda, H. F., 1981, Dialektik in Konfrontation mit Hegel. In: B. Heidtmann (Hg.), Dialektik 2. Hegel: Perspektiven seiner Philosophie heute, Köln. – Grünbaum, A., 1968, Modern Science and Zeno's Paradoxes, London. – Grünbaum, A., 1973, Philosophical Problems of Space and Time, Dordrecht/Boston. – Hegel, G. W. F., 1986, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. In: WW in 20 Bden., Fft./M. – Hegel, G. W. F., 1986, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: WW in 20 Bden., Fft./M. – Kepler, J., 1923, Mysterium Cosmographicum – Das Weltgeheimnis, übers. u. eingel. v. M. Caspar, Augsburg. – Marx, K., 1983, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW, Bd. 42, Berlin. – Russell, B. 1968, Die Mathematik und die Metaphysik. In: H. Enzensberger (Hg.), Kursbuch 8, – Szabó, Á., 1969, Anfänge der griech. Mathematik, Budapest/München/Wien. – Szabó, Á., 1954, Zur Geschichte der Dialektik des Denkens. In: Acta Academiae Scientiarum Hungaricae, Tom. II, Fasc. 1–2, Budapest. – Wahsner, R., 1981, Das Aktive und das Passive. Z. erkenntnistheoretischen Begründung d. Physik durch d. Atomismus – dargestellt an Newton u. Kant, Berlin. – Wahsner, R., 1996, Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte d. heutigen Naturerkenntnis. Fft./M. et al. – Wahsner, R. 2000, Der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen. Bemerkungen z. einer Theorie d. Dialektik. In: Z. Zschr. zur marxist. Erneuerung, Nr. 44. – Wahsner, R./H.-H. v. Borzeszkowski, 1992, Die Wirklichkeit der Physik. Studien z. Idealität u. Realität in einer messenden Wissenschaft, Fft./M. et al. – Wahsner, R./Borzeszkowski, H.-H. v., 1997, Einleitung der Hg. In: Voltaire, Elemente d. Philosophie Newtons/Verteidigung des Newtonianismus/Die Metaphysik des Neuton, Berlin. – Warnke, C., 1977, Systemdenken und Dialektik in Schellings Naturphilosophie. In: H. Bergmann/U. Hedtke/P. Ruben/C. Warnke (Hg.), Dialektik

und Systemdenken. Historische Aspekte: Nikolaus von Kues, Französische Aufklärung, Schelling, Berlin.

¹ Hegel 1986, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. WW Bd. 6, 76. – ² Vgl. Hegel 1986, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW Bd. 18, 295–319. – ³ Wahsner 1981, 21–32; Wahsner./Borzeszkowski 1992, 97–124. – ⁴ Vgl. Borzeszkowski./Wahsner 1989; 2004. – ⁵ Wahsner/Borzeszkowski 1980, 1997, 1–77. – ⁶ Wahsner/Borzeszkowski 1989. – ⁷ Vgl. z. B. Wahsner 1996. – ⁸ Borzeszkowski./Wahsner 1989. – ⁹ Vgl. Kepler, 1923, 195 f. – ¹⁰ Borzeszkowski./Wahsner 1979. – ¹¹ Vgl. z. B. Grünbaum 1968; 1973, 158–176. – ¹² Russell 1968, 15 f. – ¹³ Borzeszkowski./Wahsner 1989; 2004. – ¹⁴ Wahsner 1996. – ¹⁵ Marx, MEW 42, 192 f. – ¹⁶ Fulda 1981, 83. – ¹⁷ Vgl. Warnke 1977; Borzeszkowski./Wahsner 1989; Wahsner 1996.

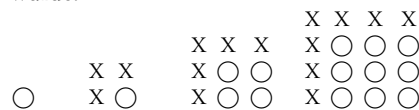
Renate Wahsner

Beweis – *1 Zum Begriff.* Ein (im Idealfall vollständig geglückter) Beweis (B.) – griech. *apodeixis*, lat. *demonstratio, probatio*, engl. *proof*, franz. *preuve* – einer \uparrow Aussage (in der Regel repräsentiert durch Sätze) ist ein förmlicher Aufweis, dass die inhaltsbestimmten \uparrow Bedingungen der \uparrow Geltung oder \uparrow Wahrheit der Aussage völlig sicher erfüllt oder wenigstens über jeden vernünftigen Zweifel erhaben sind. Besonders in der Rechtsprechung spielen Verfahren der B.sicherung und Verteilungen der B.last eine zentrale Rolle; hier gibt es eine Tradition von Standards der praktischen Beurteilung, wann sinnvolle Zweifel über Rechtslage, Tatbestand und Tathergang oder Täter und \uparrow Absicht als ausgeräumt gelten können. In mathematischen Theorien dagegen kommen B. oft sehr nahe an den Idealfall heran. Dabei treten im Kontext formalisierter bzw. axiomatisierter Theorien besondere B.formen auf. In einem apagogischen B. (der oft schon im Kontext steht des indirekten B. auf der Grundlage der Regel *reductio ad absurdum*, der *apagoge eis to adynaton*) oder einer formallogisch gültigen \uparrow Deduktion wird aus als bewiesen oder wahr unterstellten Prämissen die zu beweisende Aussage, der Schlusssatz oder die Konklusion, über wahrheitserhaltende Deduktionsregeln rein schematisch hergeleitet (\uparrow Syllogismus). Ein apagogisch-deduktiver B. besteht damit aus einem rein schematischen \uparrow Regelfolgen. Ein B. für den Schlusssatz wird daraus nur relativ zur Existenz eines B. für die Prämissen. An dieser seit Aristoteles anerkannten Tatsache, dass ein deduktives Beweisen immer mit nicht deduktiv beweisbaren Grundsätzen, eben \uparrow Axiomen, beginnen muss, ändert sich auch in der modernen Vorstellung von hypothetisch-deduktiven B. im Rahmen formalaxiomatischer Theorien grundsätzlich nichts, selbst wenn jetzt in der Regel an die Stelle einer deduktionsexternen \uparrow Wahrheit der Axiome der viel schwächere, bloß kohärenztheoretische (\uparrow Kohärenz) \uparrow Begriff der deduktionslogischen Konsistenz und der

fruchtbaren \uparrow Hypothese als Sinnbedingung für den Beginn des Deduzierens mit einem System von Axiomen tritt. Manche Ansätze einer Theorie der \uparrow Argumentation orientieren sich an diesem schon für den Begriff des B. zu engen \uparrow Paradigma.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

2.1 Schon Platon kennt neben dem deduktiven B. den Begriff des epagogischen B., den freilich schon Aristoteles in verengender Weise in die Nähe des Begriffs der empirischen \uparrow Induktion bringt. Platon dagegen geht es um echte, aber trotzdem nicht apagogische, B. von Grundsätzen oder Prinzipien, gewissermaßen um vor- oder prototheoretische B., die gerade dann, wenn man innertheoretische B. mit Deduktionen identifiziert, in ihrer Besonderheit zu beachten sind. Paradigma sind Demonstrationen allgemeiner Strukturverhältnisse durch geeignet kommentierte Diskussionen besonderer Fälle. Standardbeispiele sind B., die nicht axiomatisch-deduktiv sind, wie etwa der Aufweis des universellen Verfahrens der Verdoppelung des Quadrats (im Dialog *Menon*) oder irgendein epagogisch-demonstrativer Beweis der formentheoretischen Geometrie wie z. B. des Satzes von Thales oder von Pythagoras. Üblich und bekannt waren auch B. in der elementaren Arithmetik anhand von anschaulichen Bildern und Mustern, wie sie die antike *psephoi*- oder Steinchen-Arithmetik kennt. So zeigt z. B. folgendes Bild die Gültigkeit der Formel (*) $(n + 1)^2 = n^2 + 2n + 1$, wenn man es mit einem naheliegenden Kommentar begleiten würde:



Die genannten Fälle sind B. mathematischer Sätze, die keinen vernünftigen Restzweifel mehr zulassen, ohne dass diese B. Deduktionen wären. Spätere B. etwa auf der Grundlage einer axiomatisierten Geometrie oder in der B.form der sog. *«vollständigen \uparrow Induktion»* – nach dem Muster: (*) gilt für $n = 0$; wenn (*) für n gilt, gilt (*) auch für $n + 1$, also gilt (*) für alle n – sind nicht etwa sicherere oder exaktere B., obwohl das oft behauptet wird, sondern nur Darstellungen des B. in einem anderem Rahmen. Die Bedeutsamkeit des mündlichen Kommentars zur Vervollständigung epagogischer B., etwa um evtl. noch verbleibende individuelle Un- oder Fehlverständnisses auszuräumen, ist ein wichtiger Grund für Platons berühmte *«Schriftkritik»* (besonders im *Phaidros* und im 7. Brief): Inhaltliche Verständnisse bedürfen im Allgemeinen immer noch der mündlichen Erläuterung; dasselbe gilt für B., die nicht

schon voll schematisiert sind, oder für das Verständnis der Schematisierung selbst.

2.2 In einer explizit bestimmten Bedeutung gibt es Beweise erst, seit es Philosophie und ↑Logik im Sinne der ↑Reflexion auf die Formen wissenschaftlicher Darstellung und forensischer, etwa auch juristischer oder politischer, ↑Argumentation gibt. So werden erst nach der Entwicklung der frühgriech., pythagoreischen, Mathematik epagogische und apagogische Beweise zum Thema begrifflicher Formanalyse, und zwar in den antiken Ursprungsdokumenten reflektierender Philosophie, im Lehrgedicht des Parmenides, in den ↑Paradoxien des Zenon, in Platons Entwicklung einer ‹dialektisch› (↑Dialektik), d. h. argumentationslogisch, fundierten Ideenlehre, und schließlich in der ↑Syllogistik des Aristoteles.

Die wichtigste Einsicht Platons, exemplifiziert im *Menon* und mythisch artikuliert in der Wiedererinnerungslehre, ist dabei diese: Die Rede von einem B. setzt schon voraus, dass es implizit oder explizit anerkannte Bedingungen des geglückten B. schon gibt. Das ↑Urteil, ob ein B.versuch geglückt ist, wird damit als (im Prinzip) entscheidbar unterstellt: Bei Vorliegen eines B. ‹sieht› man, dass es ein B. ist. Dass es ‹Ideen› qua Kriterien oder ↑Bedeutungen oder ‹Formen› qua Begründungsbedingungen für Unterscheidungen und Urteile unabhängig vom einzelnen Individuum und seinen bloß subjektiven ↑Meinungen gibt, meint wesentlich dieses. Seither bedeutet, etwas zu beweisen, dass man die entsprechenden, mehr oder minder explizit genannten, in jedem Fall als bekannt unterstellten, B.bedingungen oder Kriterien in hinreichender Weise zu erfüllen versucht. Das Ideal des B. schließt im Unterschied zum ‹schwächeren› und eben damit allgemeineren Begriff der Argumentation eine eigene Debatte um die Anerkennung der Kriterien aus oder ordnet sie vor.

2.3 Konkreter Ausgangspunkt für die Notwendigkeit einer expliziten Reflexion auf den Begriff des formallogisch korrekten direkten und deduktiven B. war die Einsicht des Eleaten Parmenides, dass ein indirekter B. mit Hilfe der ↑Regel der ‹reductio ad absurdum› nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen verlässlich ist: Wenn man aus einer Annahme A über gewisse formell anerkannte Deduktionen einen Widerspruch zu einer schon anerkannten Aussage erhält, ist damit die Aussage ‹nicht-A› noch keineswegs immer bewiesen. Vielmehr ist, wie Parmenides fordert, zwischen der bloßen Unrichtigkeit einer Aussage A und der Richtigkeit oder ↑Wahrheit von nicht-A, (der Äußerung) des verneinten Satzes, zu unterscheiden.

Grundbeispiel für das genannte Problem des schematischen Deduzierens im Kontext indirekter B. ist die Aussage, dass ein situationsinvariant benennbarer Gegenstand g vergänglich sei. Aus dem Satz der Form ‹der Gegenstand g existiert nicht mehr› erhält man nach Parmenides nämlich vermöge einer formalen Regel, die man später die ↑Präsupposition der eindeutigen Existenz des Gegenstandes im Gebrauch von Namen bzw. Kennzeichnungen in (normalen, nicht obliquen) prädikativen Kontexten nennt, sowohl einen apagogischen B. dafür, dass g existiert, als auch dafür, dass g nicht existiert. Es folgt, so scheint es, dass ‹eigentlich› kein Gegenstand vergänglich sein kann. Ein ganz analoger B. zeigt, dass kein eigentlicher Gegenstand entstanden sein kann. Damit ergibt sich der philosophiegeschichtlich nachgerade fundamentale ‹B.› der Situationsinvarianz (Ewigkeit und Unvergänglichkeit) der (später oft als ↑Materie gedeuteten) ↑Substanz der Welt. Insgesamt erkennt Parmenides, und mit ihm Platon und Aristoteles, dass für die Verlässlichkeit apagogischer B. die Geltung des Wahrheits- bzw. Negationsprinzips (↑Negation) für alle involvierten Aussagen A schon vorausgesetzt werden muss: es muss A oder non-A wahr sein.

Zenon, der Schüler des Parmenides, präsentiert weitere B. für ↑Paradoxien, die zeigen, dass es schwierig ist, in objektiver (d. h. absolut situationsinvarianter) Weise über Bewegungen und andere Veränderungen zu reden. Damit wird schon vor Kant und Hegel deutlich, welche Probleme entstehen, wenn ↑Objektivität (absolut) unabhängig sein soll von Beschränkungen des Ortes, der ↑Zeit (etwa der Äußerung) und des empirischen Maßstabs. Nur unter Bezugnahme auf eine feste Wahl von nichtbeschleunigten Zeittaktgebern (wie etwa die kosmologischen Bewegungen der Planeten) gibt es eine endliche Grenze, einen Zeit- und Ortspunkt, an dem der verfolgende Achill die Schildkröte überholen kann. Daher löst die Infinitesimalrechnung nur einen innermathematischen Teil des Zenonschen Problems.

Die Eleaten waren sich freilich der Paradoxie der Ergebnisse dieser B. durchaus bewusst, da sie keineswegs leugnen, dass empirische Dinge sich bewegen oder entstehen und vergehen. Diese B. sind nicht als Plädoyer für sophistische Widerlegungen, sondern als Aufweis der Notwendigkeit einer kritischen ↑Reflexion auf die ↑Praxis des formalen B. und dabei insbes. auf die Unterstellung des Wahrheits- oder Negationsprinzips des ‹ausgeschlossenen Dritten› zu lesen: Wenn ein Befragter, wie in der Gesprächsführungspraxis von Sophisten üblich, nur mit ‹Ja› oder ‹Nein› antworten darf, kann ihn ein geübter Frager praktisch immer in eine ausweglose ↑Aporie führen,

da ja ein Protest gegen eine Frage mit verdeckten Präsuppositionen (etwa der Art «haben Sie aufgehört, ihre Frau zu schlagen?») nicht gestattet ist. Der Sokrates der früheren platonischen Dialoge bleibt diesem aporetischen Muster der «B.» weitgehend verhaftet. Seine Gesprächsführung ist daher durchaus auch Gegenstand der Kritik der reflektierten Dialektik oder Logik der mittleren und späteren Dialoge.

2.4 Aus der Einsicht heraus, dass es verschiedene Arten der Falschheit gibt, hatte aber schon Parmenides generell gefordert, erstens, dass Aussagen «direkt» bewiesen werden sollen, bevor sie im weiteren Vorgehen als «bewiesene» Prämissen benutzt werden dürfen, und zweitens, dass nach der Widerlegung einer These *A* auch noch die negierte These nicht-*A* untersucht werden muss. Wird diese auch widerlegt, dann wissen wir, dass wir den (orientierenden) Sinn der These *A* – sofern es einen gibt – noch nicht klar genug erfasst haben. Es ist daher als Antwort auf die eleatische Kritik zu verstehen, wenn Aristoteles in den *Ersten Analytiken* zeigt, unter welchen Voraussetzungen ein indirekter syllogistischer B., der die Regel der «*reductio ad absurdum*» benutzt, in einen direkten syllogistischen B. überführbar ist (↑Syllogistik). Die Syllogistik als ↑System gültiger (direkter) B.formen ergibt sich dabei aus Platons Fortentwicklung der eleatischen Logik: Es wird angenommen, dass Nominal- und Verbalphrasen *N* und *V* einheitliche intensionale Bedeutungen (Ideen) «benennen». Diese lassen sich als Kriterien auffassen, die ihrerseits gewisse «Extensionen» (des «Zukommens») bestimmen (↑Extension/Intension). Es kann daher ein ↑Prädikat *V* (wie «*x* sitzt» oder «*x* ist ein Menschenangler») einem Subjekt (wie Sokrates oder auch «jedem Sophisten») als ganzem zukommen oder nicht zukommen oder nur zum Teil, also etwa auch in situativ begrenzter Weise. Die von den Eleaten erkannte Existenzpräsupposition wird hier zu einer Art Bedeutungspräsupposition: Nur bedeutungsvolle, d. h. dann bei Aristoteles: in ihrem Umfang klar und deutlich genug bestimmte und nicht «leere», Ausdrücke dürfen an Subjekt- oder Prädikatstelle stehen, wenn der Satz (ggf. in Abhängigkeit zur Bezugssituation) sinnvoll, und das heißt, wahr oder falsch, sein soll. Für Klassen von Termini, die auf einem gemeinsamen Bereich von Gegenständen oder «Substraten» entsprechend definiert sind (Musterbeispiel ist eine taxonomische Terminologie wie in der Biologie) gelten alle deduktiven Regeln der aristotelischen Syllogistik («semantisch»), so dass jeder Übergang, der diesen Regeln formal folgt, relativ zu den Prämissen als syllogistischer B. verstanden werden kann. Damit, aber auch erst damit, wird das Deduzieren ge-

mäß syntaktisch kontrollierbaren Formen der Syllogistik zu einem B. im Sinne eines deduktiven Arguments. Explizit anerkannt waren darüber hinaus freilich auch schon die deduktiven Substitutionsregeln der allgemeinen Gleichheit und die Fundamenteigenschaften der durch die Axiome 1–9 des Euklid definierten (idealen) Größengleichheit im Zusammenhang der Größenaddition, Größensubtraktion und Größenordnung.

Dabei hatte Platon die Einsicht der Eleaten in die Präsuppositionen formellen Argumentierens (↑Argumentation) und des Deduzierens entlang syntaktischer Formen schon so gedeutet, dass diese determinierte, abstrakt-ideale, äußerungs- und situationsinvariante Bedeutungen der Ausdrücke (*logoi*) unterstellt. Daher unterscheidet er auch schon zwischen der Herstellung der Bedingungen formellen B. und dem formellen B. selbst. Es handelt sich um einen Teilaspekt der großen (und schwierigen) Unterscheidung zwischen (heuristisch-theoriebegründender) «Analysis» und formeller, theorieinterner «Synthesis»: Zur Analysis gehört die Methode des zeigenden Aufweises, des «epagogischen» oder «demonstrativen B.» Zur Synthesis gehört die Methode der formellen Ableitung aus satzartigen Prämissen, die «Apagoge» oder Deduktion – auch wenn diese Differenzierungen später immer mal wieder sprachlich wie inhaltlich verwirrt werden, z. B. indem die Demonstration mal mit der Deduktion verwechselt, mal als bloß statistische Induktion missverstanden wird.

Standardbeispiele für die Demonstration sind Fundamentalbeweise in der Geometrie (oder Arithmetik), die uns zur Einsicht in die Wahrheit gewisser Grundsätze verhelfen, z. B. in die «Erfüllbarkeit der Konstruktionspostulate» 1–5 des Euklid. Ein «demonstrativ offensichtlicher» Satz wie der, dass ein Kreis bzw. Geraden mit einem Kreis höchstens zwei Punkte gemeinsam haben, wird ab dem § 1 des Euklid in den B. oft gebraucht, ohne als Satz expliziert zu sein, und ohne dass dieser Gebrauch «rein deduktiv» zu verstehen wäre.

3 Beweis als System von Deduktionen

Erst mit der – von Aristoteles inspirierten – Vorstellung, dass jeder «eigentliche» B. eine formelle Deduktion gemäß «logisch allgemeingültigen» B.regeln aus «ersten Sätzen» oder «Axiomen» ist, identifiziert man das mathematische B. «*more geometrico*» mit reinen Deduktionen. Damit ergibt sich die Aufgabe einer «Vollaxiomatisierung» der Geometrie des Euklid, wie sie erst am Ende des letzten Jh. durch Hilbert (1899) vollendet wurde – wobei sich allerdings das «Archimedische Axiom» und das «Vollständigkeitsaxiom» nicht als Sätze der ersten Stufe formulieren lassen,

sondern zweitstufige, weil über *Standardzahlen* bzw. über *Prädikate* quantifizierende, Beschreibungen einer Isomorphieklasse von intendierten Standardmodellen sind. Eine erste Vollkalkülisierung der deduktiven Aussagen-, Quantoren- und Gleichheitslogik (kurz: *Prädikatenlogik*) in einem *Funktionenkalkül* (erster Stufe) wurde von Frege in seiner *Begriffsschrift* (1879) geleistet. In diesem Rahmen lassen sich viele B. als formal gültige Deduktionen darstellen. Welche deduktiven Regeln zu gültigen Folgerungen und damit B. in Bezug auf welche Interpretationen der syntaktisch definierten Sätze oder Formeln führen, das ist in eigenen metastufigen B. zu zeigen, wie sie in der metamathematischen Modell- und \uparrow B-theorie geführt werden.

4 Beweisfehler

Zu den wichtigsten B.fehlern gehören, wie schon Parmenides bemerkt¹, die Vernachlässigung der Überprüfung von *Präsuppositionen* besonders beim indirekten Schließen und der Beginn mit falschen Prämissen (*proton pseudos*), ferner die *petitio principii* (Aristoteles)², wobei die zu beweisende Aussage selbst schon in der Prämisse vorkommt, so dass ein Sonderfall eines *circulus vitiosus* entsteht, die Vertauschung (*hysteron-proteron*) von Prämisse und Konklusion in einer gültigen Bedingung oder Regel, und die *ignoratio elenchii*, die Verwechslung von Lesarten bei homonymen oder nicht hinreichend disambiguierten Ausdrucksweisen, die auch eine *metabasis eis allo genos*, eine Vertauschung von Gegenstandsbereichen sein kann.

Angell, R. B., 1964, Reasoning and Logic, NY. – Aristoteles, Anal. Pr. I, 1, 24b, 28 ff. – Hilbert, D., 1918, Axiomatisches Denken. In: Math. Ann. 78. – Hilbert, D., 1923, Die logischen Grundlagen der Mathematik. In: Math. Ann. 88; zus. mit anderen Aufs. separat erschienen in: Hilbertiana, Fünf Aufsätze, Darmstadt 1964. – Klotz, H., 1969, Der philosophische Beweis, Berlin. – Mittelstraß, J., 1965, Die Entdeckung der Möglichkeit von Wissenschaft. In: Arch. Hist. Ex. Sci. 2, ND in: Mittelstraß, J., Die Möglichkeit von Wissenschaft, Fft./M. 1974. – Parmenides, Die Fragmente, hg. v. E. Heitsch, Zürich 1995. – Peirce, C. S., 1960, Elements of Logic. In: ders., Collected Papers, Vol. 2, ed. Hartshorne/Weiss, Cambridge/Mass. – Prantl, C., 1885, Geschichte der Logik im Abendlande 2, Leipzig. – Strecker, B., 1976, Beweisen. Eine praktisch-semantische Unters., Tübingen. – Szabó, Á., 1969, Anfänge der griech. Mathematik, München. – Szabó, Á., 1958, Deiknymi als math. Terminus für *beweisen*. In: Maia. Riv. Lett. Class. NS 10. – Reidemeister, K., 1949, Das exakte Denken der Griechen, Leipzig. – Ziehen, Th., 1974 (1920), Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik, §§ 135–137: *Die Lehre von den Beweisen*, Berlin/NY.

¹ Vgl. Parmenides, B 2, B 7/8. – ² Aristoteles, An Pr. I, 16, 64 b 34ff; Top. VIII, 13.

Beweistheorie – 1 *Beweistheorie (Bth.) als Metamathematik.* Unter Bezug auf eine der vielen Varianten von G. Freges Konstruktion einer funktions- oder prädikatenlogischen, d. h. aussagen- und quantorenlogischen *Begriffsschrift* oder formalen \uparrow Sprache S (der ersten Stufe, in welcher nur Objektvariablen im Skopus von Quantoren oder anderen Variablenbindern stehen dürfen) und in Bezug auf eine der vielen vollständigen Kalkülisierungen (\uparrow Kalkül) K der Prädikatenlogik erster Stufe definiert man in der Nachfolge Hilberts den Begriff einer axiomatisch-deduktiven Theorie so: Es wird eine (vorzugsweise schematisch entscheidbare) Klasse A von Formeln aus S als Axiomensystem (\uparrow Axiom/Axiomatik) ausgezeichnet. Die durch A bzw. S, K und A definierte Theorie $T = T(A) = T(S, K, A)$ ist dann die Klasse der *Theoreme* t, d. h. der Formeln aus S, die sich aus A durch wiederholte Anwendung der Deduktionsregeln aus K ergeben. Ein (vollformaler) \uparrow Beweis eines Theorems t hat dabei immer die Form eines endlichen, endlich verzweigten und damit entscheidbaren (*beweisdefiniten*) Beweisbaums und ist daher eine \uparrow Deduktion. Wenn eine Formel s der formalen Sprache S aus A deduzierbar ist, kann sogar auf schematische Weise ein Beweisbaum gefunden werden. Nicht entscheidbar aber ist im Allgemeinen, ob eine beliebig gegebene Formel s aus A deduzierbar ist.

Aussagen dieser Art gehören zur (formalen, mathematischen) Bth. Andere Aussagen betreffen die schematische *Übersetzung* bzw. Einbettung von \uparrow Sätzen und Deduktionen einer \uparrow Theorie $T = T(S, K, A)$ in eine andere Theorie $T' = T'(S', K', A')$, wozu offenbar auch die Ersetzung einer Ableitung aus A in Bezug auf die Deduktionsregeln K durch eine Ableitung aus A' in Bezug auf die Deduktionsregeln K' gehört. Im Grunde sind dabei die Axiome selbst immer als besondere prämissenlose Deduktionsregeln anzusehen.

Zur Bth. gehört insbes. die *Übersetzung* von metastufigen Aussagen der Form *«s ist ein Theorem von A»* bzw. *«Es gibt eine K-Deduktion, für s aus A»* in *arithmetische* Aussagen. Dabei vermitteln Kodierungen wie die berühmte *Gödelisierung* eindeutige Zuordnungen zwischen syntaktischen Ausdrücken und Ausdrucksfolgen auf der einen Seite, natürlichen \uparrow Zahlen auf der anderen Seite, und zwar so, dass sich entscheidbare arithmetische Relationen $B(y, x)$ definieren lassen, für die gilt: $B(n, m)$ ist arithmetisch wahr genau dann, wenn n eine Folge f von Formeln und m eine Formel t kodiert, so dass f als linearisierte Darstellung einer K-Deduktion von t aus A aufgefasst werden kann. Damit lassen sich wahre Beweisbarkeitsaussagen in axiomatisch-

tischen Systemen als arithmetisch wahre Aussagen darstellen und über arithmetische Beweise auch als wahr beweisen. Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Bth. ist der Gödelsche Unvollständigkeitssatz. Er besagt nicht etwa bloß, dass es in der Regel keinen deduktiven Beweis dafür gibt, dass ein Axiomensystem konsistent ist, dass also nicht zugleich eine Formel s und die Negation $\neg s$ deduzierbar bzw. dass die Theorie $T(S, K, A) = S$ und damit trivial ist, da dann die Deduzierbarkeit keine echte Teilklasse aus S aussondert. Er besagt vielmehr, dass für die Theorien $T = T(S, K, A)$, in denen man in einer gewissen Übersetzung auch gewisse arithmetische Sätze deduzieren kann, und für das zu T gehörige arithmetische Beweisprädikat $B(x, y)$ folgendes gilt: Wenn T deduktiv konsistent ist, dann ist die ‚Konsistenzaussage‘ \langle Es gibt ein m , so dass für kein n $B(n, m)$ gilt \rangle zwar arithmetisch wahr, aber nicht in T herleitbar. Man sagt dazu, den Sachverhalt stark verkürzend und damit oft irreführend, es seien nicht alle arithmetischen (oder mathematischen) \uparrow Wahrheiten ‚beweisbar‘. In Wirklichkeit wurde gezeigt, dass sich der mathematische Wahrheits-, Begründungs- bzw. Beweisbegriff nicht auf den Begriff der Deduktion in axiomatisch-deduktiven Theorien reduzieren lässt. Denn wir wissen z. B., dass die axiomatisierte Peano-Arithmetik PA deduktiv konsistent ist, und zwar weil sie nur wahre arithmetische Sätze produziert, obwohl wir zugleich wissen, dass sie unvollständig ist. Das wiederum heißt, dass es zu jedem nichttrivialen (konsistenten) arithmetischen Axiomensystem A , das PA (oder ein etwas schwächere Robinson-Arithmetik) erweitert, viele (sogar explizit nennbare) arithmetisch wahre Sätze gibt, die sich nicht aus A herleiten lassen und damit den deduktiven Beweisbegriff von A ‚transzendieren‘.

Damit wird auch etwas klarer, was man von vornherein hätte wissen können und berücksichtigen müssen, zumal schon Frege darauf hingewiesen hat: Die \uparrow Definition der Wahrheit von Sätzen in einem als bekannt unterstellten, oft unendlichen, oft nicht einmal durch reine Namenbildung definierten und damit substitutionellen Variablen- und Gegenstandsbereich ist von anderem Typ als die Definition der Ableitbarkeit von Formeln aus formalen Axiomen. Daraus ergibt sich die Erweiterung der Bth. zu Untersuchungen von halbformalen Beweisen, wie sie etwa auch in der Gentzen-Nachfolge (in Deutschland zunächst durch Hermes, Schütte und Lorenzen) betrieben wurde. Zu den Methoden dieser Bth. gehören (konstruktive und nicht-konstruktive) \uparrow Beweise von Ableitbarkeitsaussagen in formalen und halbformalen Sequenzen-

kalkülen, semantischen *Tableaux* oder *displays*, ferner Beweise der Existenz von Gewinnstrategien in entsprechend geregelten Dialogspielen. G. Gentzen führte mit derartigen Methoden Widerspruchsfreiheitsbeweise für das System der reinen Zahlentheorie. Ähnliche Beweise wurden inzwischen auch für die verzweigte Typenlogik und für Teile der klassischen Analysis geführt. Es ergeben sich hier feinere Unterscheidbarkeiten der Hierarchien quantorenlogischer Komplexität von arithmetischen Aussagen und der Konstruktivität von Aussagen oder Beweisen.

Nicht zur Bth. im engeren Sinne der Kalkültheorie, aber durchaus in einem weiteren Sinne gehören modelltheoretische Methoden des Beweisens der (relativen) Konsistenz und Unabhängigkeit von Axiomen in der Nachfolge der Arbeiten A. Tarskis und K. Gödels. Bedeutend sind z. B. Gödels – halbformaler – Beweis der semantischen Vollständigkeit des Prädikatenkalküls in Bezug auf die Klassen intendierter Modelle von 1930 und seine relativen Konsistenzbeweise des Auswahlaxioms und der Kontinuumshypothese bzw. Cohens Nachweis der Unabhängigkeit der Kontinuumshypothese von den üblichen Axiomen der axiomatischen Mengentheorie.

2 Philosophische Analyse des Beweisens

Eine weder schon formalisierte noch halbformale, daher auch nicht metamathematische Analyse des Beweisens ist in Wittgensteins \uparrow Philosophie der Mathematik zu finden. Wittgenstein geht es darum zu zeigen, dass eine nicht bloß formalistische Rekonstruktion dessen, was Mathematiker angeblich beim Beweisen tun, einen Realbegriff des Beweisens zu beachten hat, der sich vom Deduzieren und schematischen \uparrow Regelfolgen wesentlich unterscheidet. So schlägt z. B. der Cantorsche Beweis der Nicht- bzw. Überabzählbarkeit ‚aller‘ reellen Zahlen neue Regelungen in Bezug auf die Anerkennung dessen vor, was alles als mögliche Benennung einer Zahlenfolge bzw. als Belegung einer Zahlfolgenvariable zu zählen ist. Hier wird nicht einfach gezeigt, dass vorab anerkannte Kriterien erfüllt sind, noch wird ein neues Axiom bloß als plausibel ausgewiesen. Kurz, Cantors Beweis ist eher ein mathematisches Argument als ein Beweis i. e. S. Gerade auch die halbformalen Beweise der ‚Wahrheit‘ arithmetischer oder mengentheoretischer Grundaussagen wie z. B. des Induktionsschemas (\uparrow Induktion) in den natürlichen Zahlen oder zur Hierarchie der höheren Kardinalzahlen bzw. des Auswahlaxioms sind zunächst keine deduktiven Beweise. Sie sind zugleich wesentlich mehr als heuristische Plausibilitätsbetrachtungen für die Hinzunahme von Axio-

men. Wir erhalten aus ihnen auch mehr als bloß eine hypothetische Hoffnung, dass das entstehende axiomatische System deduktiv konsistent sein wird.

Eine Philosophie der (mathematischen) Beweise wird daher auf unterschiedliche \uparrow Regeln, Kriterien und Bedingungen hinzuweisen haben, die im mathematischen Begründen und Argumentieren als \langle erfüllt \rangle bewertet werden, und auf die Unterschiede in den Standards bzw. in den noch offenen Anerkennungen bei derartigen metastufigen Bewertungen von Beweis- oder Begründungsversuchen bzw. von Versuchen, einer Regel richtig zu folgen.

Avigad, J./Reck, E. H., 2001, Clarifying the nature of the infinite: the development of metamathematics and proof theory. In: Carnegie-Mellon Technical Report CMU-PHIL-120. – Cohen, P. J., 1964, The independence of the continuum hypothesis I, II. In: Proc. Natl. Acad. Sci. USA 50 (1963), 51 (1964). – Cohen, P. J., 1965, Independence results in set theory. In: Addison, J. W./Henkin, L./Tarski, A. (eds.), 1965, The Theory of Models, North-Holland/Amsterdam. – Feferman, S., 1964, Systems of Predicative Analysis. In: J. symbol. Logic 29. – Frege, G., 1893, Die Grundgesetze der Arithmetik, begriffsgeschichtlich abgeleitet, Vol. 1, 1893, Vol 2, 1903; Hildesheim 1962. – Gentzen, G., 1936, Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie. In: Math. Annalen 112, ND 1967. – Gödel, K., 1931, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. In: Mh. Math. Phys. 38. – Gödel, K., 1938, The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis. In: Proc. Natl. Acad. Sci. USA 24. – Gödel, K., 1939, Consistency-Proof for the Generalized Continuum Hypothesis. In: Proc. Natl. Acad. Sci. USA 25. – Gödel, K., 1966, The Consistency of the Continuum Hypothesis. In: Math. Studies 3, Princeton. – Hendricks, V. et al. (Eds.), 2002, Proof Theory: History and Philosophical Significance, Dordrecht. – Hilbert, D., 1928, Die Grundlagen der Mathematik. In: Hamburger math. Einzelschr. 5. – Hilbert, D./Bernays, P., 1968/70. (1934/1939), Grundlagen der Mathematik, I–II, Berlin/Heidelberg/NY. – Kreisel, G., 1968, A Survey of Proof Theory. In: J. Symb. Log. 33. – Kreisel, G., 1971, A Survey of Proof Theory II. In: J. E. Fenstad (ed.), Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium, Amsterdam/London. – Lorenzen, P., 1951, Algebraische u. logistische Untersuchungen über freie Verbände. In: J. symbol. Logic 16. – Lorenzen, P., 1955, Einführung in die operative Logik und Mathematik, Berlin/Göttingen/Heidelberg. – Lorenzen, P., 1962, Metamathematik, Mannheim. – Schütte, K., 1960, Beweistheorie, Berlin. – Tait, W., 2005, Gödel's reformulation of Gentzen's first consistency proof for arithmetic: the no-counterexample interpretation. In: The Bulletin of Symbolic Logic, vol. 11. – Takeuti, G., 1975, Proof Theory, Amsterdam. – Troelstra, A./Schwichtenberg, H., 2000, Basic Proof Theory, Cambridge. – von Plato, J., 2007, In the shadows of the Löwenheim-Skolem theorem: early combinatorial analyses of mathematical proofs. In: The Bulletin of Symbolic Logic, vol. 13. – Wittgenstein, L., 1976, Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939. From the Notes of R. G. Bosanquet/N. Malcolm/R. Rhees/Y. Smythies, ed. Cora Diamond, Hassocks.

Pirmin Stekeler-Weithofer

Bewusstsein – *1 Zum Begriff.* 1.1 Verwendungsweisen des Bewusstseinsbegriffs. Die Begriffe \langle bewusst \rangle und \langle Bewusstsein \rangle (B.) bezeichnen in der Alltagssprache bzw. -psychologie eine Reihe verschiedener Phänomene. Hauptsächlich lassen sich die folgenden fünf Verwendungsweisen unterscheiden.

(i) wird der Begriff des B. als einstelliges Prädikat \uparrow Personen zugeschrieben, um damit zu kennzeichnen, dass diese sich im Zustand des Wachseins befinden und dazu in der Lage sind, Reize aufzunehmen, sich zu orientieren und flexibel auf diese zu reagieren.

(ii) wird \langle bewusst \rangle als zweistelliges Prädikat verwendet, um den Bezug von Personen auf Objekte der \uparrow Wahrnehmung, des \uparrow Denkens, etc. zu beschreiben. B. dieses Typs, zu dem neben dem begrifflich strukturierten B. von Objekten unter einer Beschreibung auch die vorbegriffliche \uparrow Aufmerksamkeit auf äußere Objekte oder eigene Körperzustände zählt, ist intentional (\uparrow Intentionalität), da es stets \langle B. von etwas \rangle ist.

(iii) wird \langle B. \rangle als Eigenschaft mentaler Zustände verstanden. Dabei muss zwischen zwei Bedeutungen unterschieden werden, in denen \langle bewusst \rangle als einstelliges Prädikat auf mentale Zustände angewendet wird: Zum einen werden mentale Zustände als \langle bewusst \rangle bezeichnet, wenn ihre Inhalte für rationales Denken und zur Verhaltenskontrolle verfügbar sind.¹ In diesem Sinne können nicht nur intentionale Zustände wie z. B. \uparrow Überzeugungen, sondern auch sensorische Zustände wie \uparrow Empfindungen \langle zugriffsbewusst \rangle sein. Zum anderen sind mentale Zustände bewusst, wenn wir Kenntnis von ihren Erlebnisqualitäten nehmen und erfahren, wie es ist, sich in dem betreffenden Zustand zu befinden.² Dieses B. von den phänomenalen Qualitäten bzw. \uparrow Qualia mentaler Zustände wird im Allgemeinen auf sensorische Zustände eingeschränkt. Der charakteristische phänomenale Gehalt des B. ist nicht öffentlich, sondern nur für die Person zugänglich, die sich in dem betreffenden sensorischen Zustand befindet.

(iv) wird mit dem Begriff des B. die Aufmerksamkeit auf die eigenen mentalen Zustände beschrieben. Der Begriff \langle bewusst \rangle wird dabei als zweistelliges Prädikat gebraucht, das auf Personen und deren mentale Zustände bezogen wird. Dieses B. kann sowohl vorbegrifflich als auch begrifflich-propositional strukturiert sein. Im letzten Fall hat es zum Inhalt, dass sich eine Person in einem bestimmten Zustand befindet. Es ist zudem reflexiv (\uparrow Reflexion), weil die Selbstzuschreibung mentaler Zustände voraussetzt, dass das betreffende Subjekt über einen geeigneten Begriff von sich selbst als potenziellem Träger solcher Zustände verfügt. Diese Art des B. wird über-

wiegend entweder als innere Wahrnehmung (Introspektion) oder als höherstufiges ↑Wissen der eigenen inneren Zustände beschrieben.³

(v) wird unter ‚B.‘ das begrifflich strukturierte und reflexiv verfasste ↑Selbstbewusstsein von sich als identischer Person mit bestimmten Überzeugungen, ↑Absichten, etc. verstanden. Dieses ist von dem zuvor genannten Selbstbewusstsein insofern verschieden, als es über die inhaltliche Bestimmung des Subjekts als eines bloßen Trägers mentaler Zustände hinausgeht.

Zusätzlich zu diesen alltagsprachlichen bzw. -psychologischen Verwendungsweisen wird in neueren philosophischen Diskussionen zwischen System- und Zustands-B. differenziert.⁴ Logische Subjekte von B.zuschreibungen können danach sowohl ganze ↑Systeme als auch subpersonale Zustände sein. In der wissenschaftlichen Psychologie und in der ↑Kognitionswissenschaft zerfällt der B.begriff in eine Vielzahl von empirischen Forschungsgegenständen wie Schwellenregulation, unspezifische Aktivierung, Orientierungsreaktion und Habituation, Kurzzeit- und Arbeitsgedächtnis, Aufmerksamkeitskontrolle oder implizite vs. explizite ↑Kognition.⁵ Ein neueres Konzept ist das eines ‚globalen Arbeitsspeichers‘, verknüpft mit dem Gedanken, dass bewusste ↑Information stets *global verfügbare Information* ist (vgl. 3.2).⁶

Angesichts dieser verschiedenen Verwendungsweisen von ‚bewusst‘ und ‚B.‘ sowie des vollständigen Fehlens eines äquivalenten Konzeptes in vielen Sprachen⁷ ist es fraglich, ob B. überhaupt ein einheitliches Phänomen ist. Zudem bringt der Umstand, dass der Begriff des B. auf derart unterschiedliche psychische Phänomene angewendet wird, den Kontrast zum Ausdruck, der zwischen der Vertrautheit mit dem Phänomen des B. und den Schwierigkeiten bei dessen begrifflicher Interpretation besteht. Einerseits sind uns wenige Dinge so vertraut, wie z. B. das bewusste Erleben von Wahrnehmungen oder das bewusste Schlussfolgern. Andererseits kennen wir kaum ein Phänomen, dessen Beschreibung und Erklärung vergleichbare Schwierigkeiten bereitet. Aus diesem Grund gibt es bislang weder unkontroverse vortheoretische Beschreibungen wesentlicher Merkmale von B., noch allgemein akzeptierte Theorien zu dessen Erklärung. Diese Schwierigkeiten können nicht allein durch empirische Untersuchungen beseitigt werden. Vielmehr sind dazu in erster Linie begriffliche Analysen erforderlich, welche die Grundzüge verschiedener B.begriffe bestimmen (s. 3.1) sowie die Bedingungen für die intersubjektive Erforschung von B.phänomenen klären (s. 3.2), um damit einen theoretischen Rahmen bereitzustellen, in-

nerhalb dessen die Interpretation empirischer Ergebnisse möglich wird.

1.2 Definition von ‚Bewusstsein‘

Die Verwendung des B.begriffs im Dt. wird von Ch. Wolff etabliert, der ihn 1719 erstmals als substantivierten Infinitiv in den folgenden vier Schreibweisen benutzt: Bewusst sein, B., Bewusst-sein und bewusst Sein.⁸ Hingegen wird der Infinitiv ‚bewusst sein‘ als Übersetzung des lat. ‚*sibi conscium esse*‘ bereits vorher verwendet.⁹ Wolffs B.begriff ist die Übersetzung des lat. Begriffs ‚*conscientia*‘, dessen moderne Bedeutung als ein das Denken begleitendes Wissen von den eigenen Gedanken v. a. von R. Descartes geprägt wurde.¹⁰ Neben diesem Begriff werden im Lat. auch ‚*cogitatio*‘, ‚*apperceptio*‘ und ‚*sensus internus*‘ mit dieser Bedeutung verwendet. Der Begriff der *conscientia* stellt den Stamm-begriff der Terminologien sowohl in den rom. Sprachen als auch im Engl. dar. Er leitet sich aus der Verbindung von ‚*cum*‘ (‚mit‘, ‚zusammen‘) und ‚*scire*‘ (‚wissen‘) ab und bezeichnet sowohl in der Antike als auch in der mittelalterlichen Scholastik überwiegend entweder das moralische ↑Gewissen oder ein gemeinsames Wissen mehrerer Personen von (meist) moralischen Sachverhalten.¹¹ Seit Beginn der Neuzeit dominiert die Bedeutung von ‚*conscientia*‘ als Kenntnis der eigenen geistigen Zustände. Da ‚*cum*‘ auch eine rein emphatische Funktion besitzen kann, bedeutet der Begriff der *conscientia* in manchen Zusammenhängen auch, etwas besonders sicher zu wissen. Während ‚*conscientia*‘ vor Descartes v. a. auf Personen Anwendung findet, wird es danach primär auf geistige Zustände bezogen. Der griech. Vorläufer des Begriffs ‚*conscientia*‘ – der Begriff der *syneidesis* – teilt mit jenem die Bedeutung des moralischen Gewissens. Zudem weist das lat. ‚*cum*‘ ebenso wie das griech. Präfix *syn* auf den synthetisierenden und begleitenden Aspekt von B. hin.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

In der lat. Antike wird der B.begriff von Seneca und Cicero sowohl mit der Bedeutung des moralischen Gewissens als auch im Sinne eines inneren Wissens verwendet, das unsere geistigen Operationen begleitet. Diese doppelte Bedeutung findet sich auch bei Thomas von Aquin.¹² Neben der Bedeutung von ‚*conscientia*‘ als Gewissen konzipiert er B. als einen den äußeren Sinnen übergeordneten inneren Sinn, dessen Funktion darin besteht, uns über die Zustände unserer Sinnesorgane in Kenntnis zu setzen und uns z. B. mitzuteilen, *dass* wir etwas sehen. Mit dieser Konzeption reagiert Thomas von Aquin auf Schwierigkeiten, die sich aus der These von Aristot-

teles ergeben, wir nähmen z. B. mittels des Gesichtssinnes auch wahr, *dass* wir etwas sehen.¹³ Zudem soll dieser innere Sinn die Aufgabe haben, die Wahrnehmungsinhalte verschiedener Sinnesorgane zusammenzuführen und beispielsweise im Fall der Wahrnehmung von Zucker Verbindungen zwischen dem Geschmack von etwas Süßem und der visuellen Wahrnehmung von etwas Weißem herzustellen (s. 3.2.1). Das B., verstanden als ein solcher integrierender Sinn, richtet sich damit nicht allein auf Geistiges, sondern auch auf die Sinnesorgane.

Descartes konstituiert den modernen B.begriff, indem er ihn vom Begriff des Gewissens löst und zum zentralen Merkmal des ↑Menschen macht. Descartes zufolge ist ↑Denken das Wesen des ↑Geistes, und alles, was sich im Geist befindet, ist diesem unweigerlich bewusst: Dem Denker kann nicht entgehen, dass und was er denkt (zur epistemischen Transparenz der eigenen mentalen Zustände s. 3.3.3).¹⁴ Denken (*cogitatio*) und B. (*conscientia*) werden von Descartes miteinander gleichgesetzt.¹⁵ Zudem fasst er den Begriff des Denkens sehr weit und versteht darunter alle Akte des ↑Intellekts, der ↑Einbildungskraft und der Sinne. Zwar lässt Descartes die Möglichkeit reflektierenden B. im Sinne höherstufiger Gedanken von den eigenen geistigen Zuständen zu.¹⁶ Aber das B., das Merkmal aller geistigen Zustände sein soll, wird von ihm als nicht-reflektierendes B. verstanden.¹⁷ Es besteht darin, dass ein ↑Subjekt, dem ein Gedanke in diesem Sinne bewusst ist, über die ↑Disposition zur Bildung höherstufiger Gedanken und damit zur Bildung reflektierenden B. grundsätzlich in der Lage ist. B. ist Descartes zufolge zwar kein eigentliches Wissen, aber es stellt uns einen Zugang zu den eigenen geistigen Zuständen bereit, der gegenüber möglichen ↑Zweifeln immun ist. In diesem Sinne verschafft uns B. einen privilegierten Zugang zu unseren mentalen Zuständen.

A. Arnaulds Konzeption des B. stimmt mit der Position von Descartes weitgehend überein.¹⁸ Ebenso wie dieser unterscheidet Arnauld zwischen einem als Disposition verstandenen B. (*réflexion virtuelle*), das alles Denken begleitet, und einem reflektierenden B., das durch höherstufige Gedanken von den eigenen geistigen Zuständen gebildet wird. Dabei legt Arnauld ebenfalls einen sehr weiten Begriff des Denkens zugrunde, der alle perzeptiven und kognitiven Tätigkeiten umfasst.

Die an Descartes anschließenden Entwicklungen zeichnen sich erstens dadurch aus, dass der Begriff des B. zusehends von den Begriffen des Denkens und des Geistes differenziert wird, womit die Möglichkeit unbewusster mentaler Zustände zugelassen wird. Zweitens werden die beiden Aspekte der Refle-

xivität (Subjektbezug) und der ↑Intentionalität (Objektbezug) des B. von den nachfolgenden Autoren stärker herausgearbeitet, als dies beim B.begriff von Descartes der Fall ist.

J. Locke identifiziert ebenso wie Descartes B. und Mentales. Ähnlich wie bei Descartes beruht diese Identifikation darauf, dass Locke alle perzeptiven und kognitiven Vermögen unter dem Sammelbegriff der Perzeption zusammenfasst und behauptet, es könne keine unbewussten Perzeptionen geben.¹⁹ Lockes Ansatz unterscheidet sich allerdings von der Position Descartes' darin, dass Locke B. als reflektierendes B. versteht, das er als innere Wahrnehmung unserer geistigen Zustände kennzeichnet.²⁰

D. Hume konzentriert sich ebenfalls auf introspektives B., das er als Reflexion sowie als inneres ↑Gefühl (*inward sentiment*) bezeichnet.²¹ Hume zufolge können grundsätzlich nur Perzeptionen wie Eindrücke und ↑Vorstellungen, aber niemals die ↑Seele selbst Gegenstand des B. sein.²² Da wir folglich von der Seele keine Eindrücke und damit auch keine Vorstellungen besitzen können, lehnt Hume die Annahme eines substanzialen Trägers von Perzeptionen ab und versteht den Geist stattdessen als Bündel wechselnder Perzeptionen. Er verwendet daher die Metapher vom Geist als einem ›inneren Theater‹, auf dem alle Perzeptionen auftreten und durch die Reflexion wahrgenommen werden, mit dem Vorbehalt, dass diese Metapher nicht die Annahme der Existenz von einer im Wechsel der Perzeptionen beständigen Seelensubstanz impliziert.

Ähnlich wie Locke und Hume versteht auch G. W. Leibniz B. im Sinne der introspektiven Kenntnis der eigenen inneren Zustände.²³ Er unterscheidet daher die ›*apperception*‹ als reflexives Wissen oder B. (*conscience*) der inneren Zustände der ↑Monade von der ›*perception*‹, die den inneren Zustand einer Monade darstellt, der ›äußere Dinge‹ repräsentiert. Leibniz wendet sich gegen Lockes Behauptung, alle geistigen Zustände seien bewusst, mit dem Einwand, diese These führe letztlich zu einem unendlichen Regress, weil danach auch jeder bewusste mentale Zustand seinerseits das Objekt eines höherstufigen B.zustandes sein muss.²⁴ Aus diesem Grund kann es Leibniz zufolge unbewusste geistige Zustände geben.²⁵ Allerdings lässt sich dieser Einwand entschärfen, wenn man Lockes These so interpretiert, dass nur mentale Zustände erster Stufe prinzipiell bewusst sein sollen. Chr. Wolff schließt sich der Position von Leibniz an und erweitert sie um den Aspekt der Intentionalität, indem er neben dem B. von uns selbst auch von B. spricht, das sich auf andere Dinge richtet.²⁶

Th. Reid wendet sich gegen Lockes Identifikation von B. und ↑Reflexion mit dem Argument, dass z. B.

im frühen Kindesalter bereits B. vorliegt, obwohl die Kinder ihre eigenen mentalen Zustände nicht zum Gegenstand reflexiven introspektiven B. machen.²⁷ Zudem unterscheidet Reid das introspektive B. als unmittelbares Wissen von den mit diesem B. gleichzeitig auftretenden inneren Zuständen von dem retrospektiven B., das sich auf vergangene mentale Zustände richtet.²⁸ Laut Reid ist das introspektive B. das einzige Mittel, um sich der Existenz mentaler Zustände zu versichern. Hingegen soll das retrospektive B. dazu nicht ausreichen, weil wir Reid zufolge retrospektiv nur feststellen können, was wir bereits introspektiv wahrgenommen haben. Dieser Ansatz bringt allerdings folgendes Problem mit sich: Wenn die Behauptung einer Person, sie habe Schmerzen, nur dann gerechtfertigt ist, wenn ihr diese Schmerzerfahrung introspektiv bewusst ist, wie rechtfertigt sie dann die Behauptung, sie habe diese Schmerzen introspektiv wahrgenommen? Wenn man diese Frage damit beantwortet, dass die zweite Behauptung damit gerechtfertigt wird, dass diese Person auch introspektives B. von ihrer introspektiven Wahrnehmung des Schmerzes hat, dann kann diese Person nur unter der Bedingung von sich behaupten, sie habe Schmerzen, wenn sie zudem darin gerechtfertigt ist, eine unendliche Anzahl von Aussagen hinsichtlich Introspektionen verschiedener Stufe zu behaupten. Wird die Frage hingegen damit beantwortet, dass das introspektive B. erster Stufe selber die Behauptung, introspektives B. von Schmerz zu haben, rechtfertigen soll, dann kann mit gleichem Recht entgegnet werden, dass auch das Vorliegen des Schmerzes selber die Aussage, man habe Schmerzen, rechtfertige. Introspektives B. kann folglich für die Selbstzuschreibung mentaler Zustände nicht erforderlich sein. Zudem muss es von phänomenalem B. unterschieden werden.

I. Kant differenziert zwischen empirischem und transzendentalen B., denen eine synthetisierende, einheitsstiftende Funktion gemeinsam ist.²⁹ Das empirische B., das von Kant als «innerer Sinn» bezeichnet wird, ist die reflexive Kenntnis der eigenen Vorstellungen. Laut Kant haben alle Vorstellungen eine notwendige Beziehung auf mögliches empirisches B. Diesem empirischen B., das wechselnde Vorstellungen umfasst, liegt als einheitsstiftendes Prinzip das aller ↑Erfahrung vorangehende transendentale B. zugrunde, das in dem reinen und unwandelbaren B. von sich selbst bzw. in der bloßen Vorstellung des ↑Ich besteht. Dieses Abhängigkeitsverhältnis bringt Kant mit der Formel zum Ausdruck, dass der Gedanke mit dem Inhalt «Ich denke» alle meine Vorstellungen begleiten können muss, damit es ein einheitliches empirisches B. geben kann.³⁰ Alles em-

pirische B. hat also eine notwendige Beziehung auf transzendentes B., welches dadurch, dass es empirisches B. möglich macht, auch zum Grund aller Gegenstandskonstitution wird. Das B. wird bei Kant als transzendente Einheit der ↑Apperzeption also zur grundlegenden Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung und damit von ↑Wirklichkeit überhaupt.

Im Mittelpunkt der an Kant anschließenden idealistischen Konzeptionen steht das B. in seiner transzendentalen, gegenstandskonstituierenden Funktion. K. L. Reinhold beschreibt dieses B. in dem als «Satz des Bewusstseins» bezeichneten obersten Grundsatz seines Systems.³¹ Demnach zeichnet es sich dadurch aus, dass in ihm die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen wird. In ähnlicher Weise beschreibt auch S. Maimon das gegenstandskonstituierende B. als ein Subjekt- und Objektbewusstsein umgreifendes B. von den Beziehungen dieser beiden B. typen zueinander.³² Er beschreibt dieses übergeordnete B., das weder B. des Subjekts (Selbstbewusstsein) noch B. eines Objekts (Gegenstandsbewusstsein) ist, als «unbestimmtes B.» bzw. als «Handlung des Wissens überhaupt».

J. G. Fichte vertritt die Auffassung, dass Denken stets von unmittelbarem Selbstbewusstsein begleitet wird.³³ Dies kann kein reflektierendes B. im Sinne höherstufiger Gedanken sein, weil es laut Fichte selber kein Denken, sondern vielmehr die Bedingung allen Denkens ist. Aus diesem Grund versteht er das unmittelbare Selbstbewusstsein als «↑intellektuelle Anschauung».

Die Beziehung des Ich auf einen inneren oder äußeren Gegenstand wird von G. W. F. Hegel als endliches B. bestimmt.³⁴ Dieses setzt die Verschiedenheit des Subjekts und des Objekts des B. voraus und lässt sich Hegel zufolge in sinnliches, wahrnehmendes und verständiges B. unterscheiden. Das endliche B. stellt laut Hegel den Ausgangspunkt der Selbstsetzung des Geistes dar, der von diesem B. über den Zwischenschritt des Selbstbewusstseins zur ↑Vernunft aufsteigt.³⁵

Im Anschluss an den Deutschen ↑Idealismus und mit dem Aufkommen des ↑Positivismus findet hinsichtlich des B.begriffs wieder eine stärkere Hinwendung zu psychischen Phänomenen statt. Vor allem im Umfeld des ↑Neukantianismus verstehen Autoren wie z. B. P. Natorp den B.begriff als zentralen Begriff der Psychologie, weil sie B. als wesentliches Merkmal des Psychischen ansehen.³⁶ Ebenso vertreten J. F. Herbart und Th. Lipps die Auffassung, dass das B. und bewusste mentale Zustände den Mittelpunkt psychologischer Überlegungen bilden.³⁷ Im

Kontext solcher Überlegungen stellt Th. Huxley die grundsätzliche Frage, ob es überhaupt möglich ist, B. im Rahmen objektivierender Wissenschaften zu erklären.³⁸ Huxley thematisiert B. dabei v. a. als phänomenales B. Seiner Auffassung nach liegt das ›Rätsel des Bewusstseins‹ darin, auf der Basis objektiver Sachverhalte das Zustandekommen bewusster, geistiger Zustände mit subjektiven Erlebnisqualitäten zu erklären. Laut Huxley ist das Auftreten solcher bewusster Zustände auf der Basis neuronaler Prozesse nicht weniger erstaunlich als das Erscheinen des Dschinns als Folge von Aladins Reiben an der Lampe in dem bekannten Märchen. Damit weist Huxley bereits auf die ›Erklärungslücke‹ hin, die auch nach Auffassung vieler Gegenwartsautoren³⁹ zwischen unseren naturwissenschaftlichen Theorien und unserem eigenen, bewussten Erleben besteht. Ebenso wie F. Brentano konzentriert sich E. Husserl auf die Intentionalität von B. (↑Phänomenologie), das er hauptsächlich als «Bewusstsein von etwas» thematisiert.⁴⁰ Husserl geht es um die Beantwortung der Frage, aufgrund welcher Eigenschaften B. intentional ist. Eine Antwort auf diese Frage muss laut Husserl v. a. erklären können, worauf die Intentionalität von B. in solchen Fällen beruht, in denen wie im Fall der Fehlwahrnehmung oder bei Gedanken mit fiktiven Inhalten keine realen Objekte vorliegen, auf die sich das B. richten kann. Die für die Intentionalität konstitutiven Merkmale bezeichnet er als ›noemata‹ (↑Noema/noesis). Diese werden im Zuge einer Reflexion auf das B. identifiziert, die Husserl ›epoché‹ nennt. Um die zielgerichtete Selbstbeobachtung von einem eher begleitenden B. zu unterscheiden, differenziert Brentano zwischen innerer ↑Beobachtung und innerer Wahrnehmung.⁴¹ Im ↑Pragmatismus wendet sich W. James gegen die Auffassung von B. als selbstständiger mentaler Entität und argumentiert stattdessen für eine relationale Analyse des B.begriffs.⁴² Phänomenologisch kennzeichnet er B. als «Strom des Bewusstseins», der sich in beständigem Wechsel befindet und weder abrupte Übergänge noch klar unterscheidbare Komponenten aufweist.⁴³

G. Ryle setzt sich im Rahmen sprachanalytischer Überlegungen kritisch mit dualistischen Theorien des Geistes und dem mit ihnen verbundenen Begriff des B. auseinander, den er polemisch mit der Metapher vom «Geist in der Maschine» charakterisiert.⁴⁴ Er wendet sich erstens gegen das Argument, dass geistige Zustände stets von B. begleitet werden, weil der Geist gleichsam auf einer ›inneren Bühne‹ alles beobachtet, was in ihm vorgeht. Ryle zufolge haben wir zwar oft die Möglichkeit, uns unserer geistigen Zustände bewusst zu werden, aber diese Mög-

lichkeit wird nicht in allen Fällen realisiert. Zweitens kritisiert er die Auffassung des introspektiven B. als einer inneren Wahrnehmung, die zu infalliblem Wissen führt und damit einen privilegierten Zugang zu unseren eigenen geistigen Zuständen bereitstellt. Laut Ryle gibt es weder mentale Objekte, die Gegenstand einer solchen inneren Wahrnehmung sein könnten, noch ist es angemessen, in diesem Kontext von ›Wissen‹ zu sprechen. Hinzu kommt, dass das introspektive B. durchaus fallibel ist, denn es gibt viele Belege dafür, dass wir uns über unsere eigenen geistigen Zustände täuschen können. Ryle kommt zu der Konsequenz, dass sich der Zugang zum B. aus der Perspektive der ersten Person nicht wesentlich von dem aus der Perspektive der dritten Person unterscheidet. Diese Position stellt eine zentrale Voraussetzung des Behaviourismus dar, der in der empirischen Psychologie bis zur Mitte der 1960er Jahre dominierte. Sie wird in gegenwärtigen philosophischen Diskussionen v. a. von D. Dennett vertreten.⁴⁵

L. Wittgenstein bestreitet ebenfalls, dass uns introspektives B. einen privilegierten und mit infalliblem Wissen verbundenen Zugang zu unseren eigenen mentalen Zuständen verschafft.⁴⁶ Anders als Ryle begründet Wittgenstein diese Position damit, dass wir kein Wissen von unseren mentalen Zuständen haben können, weil es nicht möglich ist, eine ↑Privatsprache zu bilden und in dieser gehaltvoll über die stets privaten mentalen Zustände zu sprechen.

Im Mittelpunkt des philosophischen Interesses steht seit Beginn der 1970er Jahre das *phänomenale B.*⁴⁷ Von Th. Nagel stammt das Argument, dass das phänomenale B. bzw. die subjektiven Aspekte unseres bewussten Erlebens im Rahmen naturwissenschaftlicher Theorien grundsätzlich nicht erklärt werden können, weil sich solche Erklärungen gerade dadurch auszeichnen, dass sie von konkreten subjektiven Qualitäten bzw. von allen individuellen Perspektiven abstrahieren müssen.⁴⁸ Das Problem wiegt laut Nagel besonders schwer, weil seiner Auffassung nach B. stets mit phänomenalem B. verbunden ist, so dass alle bewussten Zustände subjektive Erlebnisqualitäten besitzen. Das traditionelle ↑Leib-Seele-Problem, das auch darin besteht, die Möglichkeit von kausalen Wechselwirkungen zwischen Entitäten verschiedener ontologischer Kategorien zu erklären, wird damit zusätzlich erschwert: Wenn es um die Erklärung der Interaktion zwischen körperlichen und bewussten mentalen Zuständen geht, dann hat man es laut Nagel bei den zuletzt genannten Zuständen mit Phänomenen zu tun, die sich dem Zugriff objektivierender Beschreibungen prinzipiell entziehen.

F. Jackson führt diese Überlegungen mit dem Gedankenexperiment der Superwissenschaftlerin Mary fort, die bislang in einer Schwarz-Weiß-Welt gelebt hat und alle physikalischen Fakten über die Wirklichkeit kennt.⁴⁹ Wenn Mary die Schwarz-Weiß-Welt verlässt und zum ersten Mal Farben sieht, dann erfährt sie laut Jackson etwas Neues über die Welt, denn sie lernt die nicht-physikalische, subjektive Erlebnisqualität kennen, wie es ist, z. B. etwas Rotes zu sehen. Jackson zufolge zählen solche das subjektive Erleben betreffende Fakten zu den nicht-physikalischen Tatsachen, weshalb prinzipiell keine physikalistische Theorie dazu in der Lage sein soll, dem phänomenalen B. Rechnung zu tragen. Eng verwandt ist das methodologisch-wissenschaftstheoretische «Argument der Erklärungslücke» von Joseph Levine.⁵⁰ Der Kerngedanke ist hier, dass jede vollständige wissenschaftliche Erklärung von Qualia das reduzierte Zielphänomen durch begriffliche Rückführung auf eine tieferliegende Beschreibungsebene epistemisch notwendig machen müsste, dass es also unserem gesamten verfügbaren Wissen widersprechen würde, wenn z. B. ein spezifischer Hirnzustand vorliegt ohne dass die entsprechende phänomenale Qualität ebenfalls auftritt. Weil der phänomenale Charakter der orthodoxen Auffassung zu Folge aber eine nicht-relationale, intrinsische Eigenschaft ist, die introspektiv quasi «durch sich selbst» herausgegriffen wird und keinerlei Aufschluss über die Funktion oder kausale Rolle des korrelierten Gehirnzustands gibt, kann er auch nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfasst werden.

3 Stand der Forschung

Das zentrale erkenntnistheoretische Problem (die «epistemische Asymmetrie»⁵¹) besteht demzufolge darin, dass Wissen über B. durch zwei verschiedene Zugangsweisen erlangt werden kann, von innen und von außen, aus der Perspektive der ersten Person (3.1) und aus der objektivierenden Außenperspektive, z. B. durch den Zugriff auf seine neuronalen und funktionalen Korrelate (3.2). Die Antworten auf diese philosophische Grundproblematik spiegeln sich in der Palette verschiedener theoretischer Modelle wider (3.3).

3.1 Phänomenologische Merkmale des bewussten Erlebens

Phänomenales B. aus der Innenperspektive des erlebenden Subjekts zeichnet sich durch eine Reihe von Eigenschaften aus, die begrifflich schwer zu fassen sind, andererseits aber essenziell für das Phänomen als solches.⁵²

3.1.1 Qualia

Qualia sind phänomenale Eigenschaften erster Ordnung.⁵³ Einfache subjektive Erlebnisqualitäten wie die Qualität von «Dunkelindigo» in einem bewussten Farberlebnis oder die olfaktorische Qualität von «Sandelholz» in einem Geruchserlebnis, aber auch Körperempfindungen und ↑Emotionen sind Beispiele für solche Eigenschaften. Sie widersetzen sich nach Auffassung vieler Philosophen einer reduktionistischen Analyse⁵⁴, weil sie den intrinsischen Kern⁵⁵ eines Erlebnisses bilden, der sich begrifflich nicht auf Beziehungen zwischen Elementen tiefer liegender Beschreibungsebenen zurückführen lässt. Eine Vielzahl von Varianten klassischer Gedankenexperimente⁵⁶ versucht zu zeigen, dass jede wie auch immer reichhaltige Aussage über die physische oder funktionale Organisation eines Wesens mit qualitativen Zuständen immer mit der Annahme verträglich ist, dass durch das bewusste Erleben dieses Wesens *keine* oder radikal *andere* phänomenale Eigenschaften instantiiert werden. Qualia sind außerdem sprachlich nur schwer fassbar⁵⁷ und unterliegen als private Eigenschaften der epistemischen Asymmetrie (vgl. 3.3). Eine Reihe von Autoren vertritt deshalb eine eliminativistische Strategie und bestreiten die Existenz von Qualia überhaupt.⁵⁸

3.1.2 Homogenität

Homogenität ist eine höherstufige Eigenschaft elementarer Sinnesempfindungen. Die in ihnen instantiierte phänomenale Eigenschaft erster Ordnung – z. B. die Farbe «Dunkelindigo» – besitzt eine Feldqualität, einen Kontinuumscharakter («*ultra-smoothness*»; «*ultimate homogeneity*»⁵⁹), weil es aufgrund ihrer strukturlosen Dichte den Anschein hat, als befände sich zwischen zwei beliebig nahe beieinander liegenden Punkten in der entsprechenden Region des phänomenalen Raums immer noch ein dritter Punkt. Dieses sog. *grain-problem*⁶⁰ besteht darin, dass Farbprädikate wie «Dunkelindigo» dann primitive und irreduzible Prädikate sind, wenn sie sich auf Eigenschaften beziehen, die Dingen zukommen, die sich ihrerseits ausschließlich aus Dingen aufbauen, denen diese Eigenschaft selbst wieder zukommt. Die ungekörnte Glattheit einfachster Sinnesempfindungen, ihre Homogenität, lässt sich zumindest *prima facie* nicht auf Beziehungen zwischen Elementen tiefer liegender Beschreibungsebenen reduzieren.

3.1.3 Präsenz

Phänomenaler Gehalt ist im Allgemeinen direkt und unmittelbar gegeben, dem subjektiven Erleben nach besitzt er eine instantane Qualität. Diese scheinbar direkte Gegebenheit und die zeitliche Unmittelbar-

keit innerhalb eines bewusst erlebten Jetzt führen in der philosophischen Interpretation oft über eine Äquivokation von ‚Gegebenheit‘ zu erkenntnistheoretischen Fehlschlüssen. Phänomenaler Gehalt ist mentaler Gehalt, *de nunc*, weil seine Gegenstände sich durch zeitliche Internalität auszeichnen, sie sind an das erlebte Jetzt gebunden. Unter einer phänomenologischen Analyse sind subjektive Erlebnisqualitäten zudem normalerweise nichts, was vom phänomenalen Erlebnissubjekt aktiv konstruiert wird. In ihrer Mannigfaltigkeit sind sie auf anstrengungslose Weise und innerhalb der Einheit einer als objektiv erlebten *Gegenwart* gegeben, als Elemente des phänomenalen Selbst innerhalb der Einheit eines *anwesenden* Subjekts. Die Selbstlokalisierung innerhalb eines zeitlichen Bezugsrahmens scheint deshalb auch eine notwendige Bedingung für nicht-begriffliches Selbstbewusstsein zu sein. Die Integration in ein phänomenales Gegenwartsfenster ist ein wesentlicher Aspekt des naiven ↑Realismus, durch den das phänomenale Erleben fast durchgängig charakterisiert ist.

3.1.4 *Transparenz*

Phänomenale ↑Repräsentationen der Wirklichkeit zeichnen sich in Standardsituationen sehr häufig dadurch aus, dass sie vom Subjekt nicht mehr *als* Repräsentationen erlebt werden können. Introspektiv sind nur Eigenschaften ihres Inhalts, nicht aber Eigenschaften des Trägers verfügbar, was die Eigenschaft der ‚phänomenalen Transparenz‘ erzeugt (nicht zu verwechseln mit *epistemischer* Transparenz). Unbewusste Repräsentationen sind in diesem Sinne weder transparent noch opak. Weil das Medium der Darstellung selbst introspektiv nicht erfasst werden kann man – im Sinne einer phänomenologischen Metapher – sagen, dass das Subjekt durch seine repräsentationalen Zustände ‚hindurch‘ direkt auf ihren Inhalt schaut. Für diesen Gedanken sind in der philosophischen Tradition die Begriffe ‚*diaphanousness*‘ und ‚*transparency*‘⁶¹ geprägt worden, in der neueren Debatte die der ‚semantischen Transparenz‘ und der ‚phänomenalen Transparenz‘.⁶² Wenn der inneren Aufmerksamkeit keine nicht-intentionalen Eigenschaften mentaler Repräsentationen zugänglich sind, dann erklärt dies die erlebnismäßig so prägnante Unmittelbarkeit des Kontaktes zur phänomenalen Welt. Erkenntnistheoretische Fragen sind damit allerdings noch nicht berührt, ebenso wie das Problem der Beziehung zwischen opaken und transparenten Komponenten, z. B. in der Phänomenologie der bewussten, rationalen Kognition und des reflexiven Selbstbewusstseins.⁶³ Die empirische Frage ist, genau welche kausalen Eigenschaften in der

funktionalen Architektur des zentralen Nervensystems für dieses fundamentale Merkmal phänomenaler Zustände verantwortlich sind.

3.1.5 *Globale Integration und konvolvierter Holismus*

Bewusstes Erleben vollzieht sich immer vor dem Hintergrund eines globalen situationalen Kontextes; das Erlebnissubjekt befindet sich *in einer Welt*. Die phänomenale Welt wie auch das phänomenale Selbst bilden dabei eine unhintergehbare Einheit.⁶⁴ Der klassischen Frage nach der Unteilbarkeit und Einheit des B. bei Descartes, Kant oder Brentano entspricht eine höchststufige phänomenale Eigenschaft, die Eigenschaft der Ganzheit. Diese Ganzheit entsteht dadurch, dass die bewusst erlebte Welt in einem begrifflich schwer zu fassenden Sinn *kohärent* ist, denn das Erleben dieser Welt ist ein integriertes Erleben. Das phänomenale Modell der Wirklichkeit wird im Innersten durch ein dem subjektiven Erleben selbst unzugängliches Prinzip zusammengehalten, das einen prägnanten ↑Holismus erzeugt. Diese globale phänomenale ↑Kohärenz ist stärker als eine Einheit durch bloße numerische ↑Identität, weil sie sich auf verschiedenen Organisationsstufen wiederfindet und aus Teil-Ganzes-Beziehungen entsteht. Die Ganzheit der phänomenalen Welt und des phänomenalen Selbst sind subjektiv unhintergebar, weil sie nicht durch kognitive Operationen oder einen volitionalen Akt aufgehoben werden können. Auf niedrigeren Ebenen, z. B. auf der Ebene der visuellen Objektkonstitution, können dagegen durch Aufmerksamkeitslenkung phänomenale Ganzheiten aktiv erzeugt und wieder aufgelöst werden: Auf den verschiedensten Ebenen des bewussten Realitätsmodells können Figuren aus einem Hintergrund herausgelöst und dann als separate Erlebniseinheiten wahrgenommen oder vorgestellt werden. Holismus ist deshalb eine phänomenale Eigenschaft, die sich auf vielen Analyseebenen wiederfindet und auch Gegenständen, Handlungen, Szenen oder multimodalen Situationen zugeschrieben werden kann. Weil sich das phänomenale Modell der Wirklichkeit aus einer Vielzahl sich ständig ändernder Teil-Ganzes-Beziehungen aufbaut, kann man hier von einem konvolvierten Holismus sprechen.

3.1.6 *Dynamizität*

Phänomenale Zustände tragen nur selten statische oder invariante Formen von mentalem Gehalt und sie sind auch nicht Ergebnisse eines passiven Abbildungsvorgangs. Das auch körperlich handelnde Subjekt als kognitiver, attentionaler und volitionaler Agent spielt eine wesentliche Rolle für ihre kausal

ermöglichenden Bedingungen.⁶⁵ Auf der subpersonalen Beschreibungsebene zeigt sich, dass neuronale Repräsentationen einer komplexen nicht-linearen Dynamik unterliegen und dass möglicherweise ein «dynamischer Kernzustand» existiert, der mit dem bewussten Realitätsmodell als Ganzem korreliert.⁶⁶ Unter evolutionstheoretischen Gesichtspunkten ist zudem die Annahme plausibel, dass eine der Hauptfunktionen des B. darin bestanden hat, die Flexibilität des Verhaltensrepertoires auch dadurch zu erhöhen, dass die zeitliche Struktur des kausalen Interaktionsbereichs immer genauer intern dargestellt werden konnte. Die Umwelt biologischer Systeme ist eine hochgradig dynamische Umwelt, in der es häufig zu plötzlichen und unvorhersehbaren Veränderungen kommt. Phänomenale Zustände spiegeln diese Dynamizität in ihren relationalen Eigenschaften und ihrer temporalen Feinstruktur wider.

3.1.7 Perspektivität

Das dominante Strukturmerkmal des phänomenalen Raums ist die Gebundenheit an eine phänomenale Erste-Person-Perspektive. Die erlebte Perspektivität (↑Perspektive, ↑Perspektivität, epistemische) des eigenen B. entsteht dadurch, dass dieser Raum zentriert wird durch ein phänomenales Selbst: Er besitzt einen Mittelpunkt und dieser Mittelpunkt bin *ich selbst*. Es scheint eine primitive, nicht-begriffliche und präreflexive Form des Selbstbewusstseins zu geben, die allen höherstufigen und begrifflich-kognitiv vermittelten Formen zugrunde liegt. Sie erzeugt erstmals eine bewusst erlebte, aber präattentiv konstituierte Ich-Welt-Grenze und damit eine genuine Innenwelt. Phänomenales Selbstbewusstsein ist vielleicht die wichtigste höherstufige Form von phänomenalem Gehalt, weil mit ihr die Erste-Person-Perspektive und damit die epistemische Asymmetrie überhaupt erst entstehen.⁶⁷

3.2 Physische Korrelate des bewussten Erlebens

Wesentliche Determinanten für die Renaissance der empirischen B.forschung am Ende des 20. Jh. waren erstens große Fortschritte in den Neurowissenschaften, zum Teil bedingt durch die Verfügbarkeit neuer experimenteller Techniken (z. B. bildgebende Verfahren)⁶⁸, zweitens die Entstehung neuer Disziplinen (↑Kognitionswissenschaft, ↑Künstliche-Intelligenz-Forschung, Robotik, Neuroinformatik), die auf abstrakteren Beschreibungsebenen operieren und alle aus der Anwendung des Informationsverarbeitungsansatzes auf den traditionellen Problembestand resultierten. Das diese Bemühungen auf sehr fruchtbare Weise mit der *Philosophie des Geistes* verbindende begriffliche Element war dabei

der in allen Disziplinen weitverbreitete Repräsentationalismus. Den empirischen Forschungsprojekten der Neurowissenschaften entsprach auf philosophischer Seite am ehesten der *eliminative* ↑*Materialismus*, denen der Kognitionswissenschaften der *Funktionalismus* und der *Mikrofunktionalismus*. Dementsprechend bilden in der Gegenwart zwei große Klassen von objektiven Zuschreibungskriterien für B. den Gegenstand intensiver interdisziplinärer Debatten: neuronale oder funktionale Eigenschaften. Insbes. die physischen Korrelate des subjektiven Erlebens werden mit großer Intensität empirisch erforscht. Dabei zeichnen sich eine Reihe hypothetischer Modelle ab.

(i) *B. als Resultat dynamischer Integrationsprozesse*. Neue Entdeckungen über die Rolle von Synchronisationsphänomenen beim Aufbau perzeptueller Objekte legen eine Lösung für das Bindungsproblem nahe. Das Bindungsproblem besteht darin, dass das menschliche Gehirn die lokalen Merkmale eines wahrgenommenen Objekts durch Aktivierungszustände in Merkmalsräumen darstellt, die auf der Ebene ihrer physikalischen Realisierung oft weit verteilt sind. Einfache Nachbarschaftswchselwirkungen können dem System deshalb nicht dabei helfen, die bereits intern präsentierten Eigenschaften wieder zu einer Ganzheit zusammenzufügen. Die sog. «Korrelationstheorie der Hirnfunktion» geht davon aus, dass diese Leistung vom Gehirn durch einen Mechanismus der temporalen Kodierung erbracht wird. Eine Reihe experimenteller Befunde legt nahe, dass eine Synchronisation neuronaler Antworten im Gamma-Band eine der zentralen notwendigen Bedingungen für das Zustandekommen bewusster Erlebnisse ist. Die Frage ist, ob ein ähnliches Prinzip auch auf höherstufigen Repräsentationsebenen wirksam sein könnte.⁶⁹

(ii) *Stabilität phänomenaler Repräsentationen*. Über die ursprüngliche Integration hinaus müssen kohärente repräsentationale Zustände für einen längeren Zeitraum hinweg aufrechterhalten werden, damit sie eine funktionale Rolle für das System spielen können. Ein Mechanismus zur Aufrechterhaltung desambiguerter, zeitlich stabiler Zustände könnten rekurrente Schaltkreise sein.⁷⁰

(iii) *Explizitheit phänomenaler Objektrepräsentationen*. Eine Reihe empirischer Befunde scheinen darauf hinzudeuten, dass phänomenale Repräsentationen erst solche sind, in denen wieder eindeutige Beziehungen zu einzelnen Objektmerkmalen erkennbar sind. Um eine solche Explizitheit zu erzeugen, muss es einen spezifischen Zellverband geben, der diese Objektmerkmale direkt kodiert. Allgemein wird häufig davon ausgegangen, dass phänomena-

le Repräsentationen eine besonders hohe Qualität und inhaltliche Kohärenz mit anderen bereits aktiven phänomenalen Zuständen besitzen.

(iv) Schließlich gibt es eine Reihe von Einzelhypothesen, die spezifische Aussagen über das anatomische Substrat der fraglichen Funktionen machen. Kandidaten für die neuronale Implementation der gesuchten Funktionen sind z. B. der NMDA-Rezeptor-Komplex, rhythmische 40-Herz-Aktivität oder rekurrente Schaltkreise in thalamokortikalen Systemen, der intralaminare *Nucleus* oder der *Nucleus reticularis*. Weil solche Vorschläge eine hohe Domänenspezifität aufweisen, sind sie sehr weit von dem genuin philosophischen Projekt entfernt, das traditionell darin besteht, eine ‚universelle Psychologie‘ zu entwickeln, die uns eine begrifflich überzeugende Auskunft darüber gibt, was B. bei *allen* (z. B. auch nicht-biologischen) Wesen mit subjektiven Erlebnissen eben gerade zu B. macht. Dies hat zu der Suche nach funktionalen Eigenschaften geführt, die oberhalb physischer Beschreibungsebenen als objektive Zuschreibungskriterien fungieren könnten.

(v) Phänomenales B. ist eindeutig ein Phänomen mit einer *evolutionären Geschichte* und es gibt mittlerweile eine beträchtliche Anzahl von Hypothesen bezüglich seiner *Funktion*: Die Optimierung sozialer Kognition und Koordination, Empathie und die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme, intrinsische Motivation und adaptive Formen der Selbsttäuschung, Maximierung von Selektivität, Flexibilität und Kontextsensitivität (nicht nur auf der Ebene des äußeren Verhaltens, sondern auch was interne Selbstregulation und die mentale Ressourcenallokation angeht), Planung, episodisches Gedächtnis, Verhaltensvorhersage (einschließlich der eigenen zukünftigen Handlungen), Erzeugung von speicherbaren mentalen Repräsentationen oder Lernvorgängen in einem einzigen Schritt. Für die philosophische ↑Ethik ist wichtig, dass an der Bewusstheit und der Leidensfähigkeit höherer Tiere kaum noch vernünftige Zweifel geltend gemacht werden können.⁷¹

(vi) Auf der Ebene der Kognitionswissenschaft existieren eine Reihe abstrakterer Modelle, die z. B. besagen, dass die Inhalte phänomenalen B. Datenstrukturen im Puffer des Kurzzeitgedächtnisses, Prozesse bei der Selektion mentaler Schemata und Zielvariablen oder Aktivitäten eines Überwachungssystems sind. Das bekannteste Modell ist die *Global Workspace Theory*. Sie besagt, dass B. ein globales Integrations- und Übertragungssystem ist, welches in ein umfangreiches Ensemble von Prozessoren und Outputmodulen eingebettet ist und die Allokation von Verarbeitungsressourcen im zentralen Nervensystem kontrolliert. Die Inhalte des subjektiven Er-

lebens sind dann Inhalte eines globalen Arbeitsspeichers.

3.3 *Theoretische Modelle innerhalb der Gegenwartsphilosophie*

Während das klassische Motiv vom B. als eines *integrativen* Phänomens hauptsächlich in der empirischen Theoriebildung in neuen Varianten wieder auftaucht, ist die im lat. Vorläuferbegriff ‚*conscientia*‘ angelegte semantische Figur eines höherstufigen Wissens um innere Zustände gegenwärtig v. a. in der Philosophie des Geistes wieder zu großer Aktualität gelangt. Mentale Prozesse werden dabei vorübergehend zu Gegenständen einer höherstufigen epistemischen Beziehung, die ihnen episodisch die Eigenschaft der Bewusstheit verleiht. Wenn Relata dieser Beziehung atomistisch konzipiert werden, entstehen Regressprobleme, die Frage nach höherstufiger Fehlrepräsentation oder die Schwierigkeiten des Epiphänomenalismus⁷²: Wie sollen sich die kausalen Eigenschaften eines intentionalen Zustandes nur dadurch ändern, dass er von einem intentionalen Zustand zweiter Ordnung repräsentiert wird?

Am Ende des 20. Jh. sind viele Theorien des B. *repräsentationalistische* Theorien, das heißt sie operieren unter einer Annahme, die William Lycan die ‚Hegemonie der Repräsentation‘ genannt hat, einer schwachen Variante von Franz Brentanos Intentionalismus: Die explanatorische Basis für alle mentalen Eigenschaften wird durch eine bestimmte, erschöpfende Menge von funktionalen und repräsentationalen Eigenschaften des jeweiligen Systems gebildet.⁷³ Weil das empirische Material deutlich zeigt, dass auch komplexe mentale Repräsentationsprozesse unbewusst ablaufen können⁷⁴, wird phänomenales B. häufig als *metamentale Repräsentation* analysiert.⁷⁵

3.3.1 *Bewusstsein als innere Wahrnehmung*

Die theoriegeschichtliche Linie der Konzeption vom introspektiven B. als einer wahrnehmungsartigen Form der inneren Metarepräsentation zieht sich von Aristoteles⁷⁶ über Locke, Kant und Brentano (s. 2.) zu Gegenwartsautoren wie D. Armstrong⁷⁷, P. Churchland⁷⁸ und Lycan.⁷⁹ Insbes. introspektives B.⁸⁰ wird dabei als perzeptives Erfassen mentaler Zustände erster Ordnung analysiert. Schwierigkeiten⁸¹ sind hier die Tatsache, dass es kein konkretes Sinnesorgan für diese Form der Wahrnehmung gibt, und dementsprechend auch keine *Modalität*, die einen eigenständigen Beitrag zum phänomenalen Gehalt der fraglichen Zustände liefern könnte. Wenn für die Zustände erster Ordnung eine Differenz zwischen Form und Gehalt angenommen wird,

dann kann ein perzeptiver Zugriff immer nur *konkrete* Eigenschaften solcher Zustände erfassen und dem subjektiven Erleben verfügbar machen, aber nicht abstrakte Eigenschaften wie ihren intentionalen Gehalt. Der häufig anzutreffende «Fehlschluss der repräsentationalen Kluft»⁸² verwechselt dementsprechend Eigenschaften des «repräsentationalen Vehikels» (des *Mittels* der Darstellung) mit denen seines Gehalts (des erststufigen *Inhalts* der Darstellung).

3.3.2 *Bewusstsein als Kognition höherer Ordnung*

Der wichtigste Vertreter der Theorie höherstufiger Gedanken (*Higher-order thoughts*) ist D. Rosenthal.⁸³ Die Kernthese besagt, dass ein mentaler Zustand genau dann bewusst wird, wenn er zum Inhalt eines assertorischen und seinerseits unbewussten Gedankens wird, des Gedankens, *dass* ich mich jetzt in diesem Zustand befinde. Die Ebene der phänomenalen Repräsentation stellt dementsprechend eine mittlere Ebene in der repräsentationalen Architektur des Mentalen dar, ein Gedanke, der auf der Ebene der Kognitionswissenschaft von Jackendoff vertreten wurde.⁸⁴ Eine weitere Konsequenz dieser Theorie ist, dass Tiere, Säuglinge und nicht-kognitive Systeme im Allgemeinen kein phänomenales B. besitzen können.⁸⁵ Verwandte Überlegungen finden sich bei Dennett⁸⁶ und v. a. bei Ned Block, der zwischen phänomenalem B. im Sinne einer Individuation von Zuständen aus der Erste-Person-Perspektive und Zugriffs-B. (*access consciousness*) im Sinne einer funktionalistischen Analyse mit der kausalen Rolle als primärem Individuationsmerkmal unterscheidet. Zugriffsbewusste Zustände stellen Information für rationales Denken und Sprechen sowie für die Handlungskontrolle zur Verfügung.⁸⁷

3.3.3 *Ontologische Optionen*

Das interdisziplinäre Forschungsfeld des B.⁸⁸ ist mittlerweile fest etabliert, wie man an dem stetigen Erscheinen neuer Anthologien⁸⁹ und auch von größeren Nachschlagewerken und Lehrbüchern⁹⁰ sehen kann. Weil die neuropsychologische Forschung des 20. Jh. zentrale Prämissen des cartesianischen B.begriffs wie Unteilbarkeit, epistemische Selbsttransparenz und Infallibilität der Introspektion obsolet werden ließ, gibt es heute kaum noch Vertreter eines philosophischen Substanzdualismus.⁹¹ Eine Vielzahl von empirischen Daten legt nahe, dass beim Menschen ein minimal hinreichendes neuronales Korrelat des B. existiert, dass subjektives Erleben also in einem sehr starken Sinne «von unten» und lokal determiniert ist.⁹² Dies engt den Spielraum für ontologische Spekulationen stark ein. Bestimmte Versionen des Eigenschaftsdualismus ge-

hen jedoch davon aus, dass phänomenale Eigenschaften aus prinzipiellen Gründen nicht auf funktionale oder physikalische Eigenschaften reduziert werden können, weil sie gegenüber diesen höchstens *nomologisch*, nicht aber *logisch supervenient* sind (↑Supervenienz).⁹³ Das bedeutet, dass es für jedes bewusste, funktional isomorphe System immer einen «unbewussten Doppelgänger» geben kann.⁹⁴ Neben modallogischen und generell skeptischen Argumenten⁹⁵ finden sich jedoch auch einflussreiche erkenntnistheoretische Argumente, die eine Nicht-Reduzierbarkeit von Qualia nahelegen, indem sie das Problem der epistemischen Asymmetrie von Selbst- und Fremdzuschreibungen phänomenaler Zustände analysieren.⁹⁶ Obwohl die meisten Autoren unter der allgemeinen naturalistischen Hintergrundannahme operieren, dass phänomenales B. ein Phänomen mit einer vollständig natürlichen, innerweltlichen Genese ist, bezüglich dessen mit naturwissenschaftlichen Methoden durchaus relevante Erkenntnisfortschritte zu erzielen sind, haben solche anti-reduktionistischen Argumente zur Suche nach nicht-reduktiven Formen des ↑Physikalismus wie der Supervenienz-Theorie geführt.⁹⁷

Klassisch reduktionistische Ansätze bilden dagegen besonders in der angelsächsischen Philosophie bereits seit den ersten Anfängen der Identitätstheorie⁹⁸ den konstanten Hintergrund der Diskussion. Sie behaupten entweder im Sinne einer *token-identity-theory* oder einer *type-identity-theory* (↑type/token) partikulare oder generelle Identitäten⁹⁹ zwischen phänomenalen und physikalischen Zuständen oder analysieren Qualia und phänomenales B. im Sinne einer Eliminationsvariante als «altmodische theoretische Entitäten» innerhalb einer begrifflich inkonsistenten Alltagspsychologie und prognostizieren die Auflösung phänomenologischer Terminologien sowie deren Substitution durch neurowissenschaftliche Begriffe mit höherem Auflösungsvermögen und größerem deskriptiven Potenzial.¹⁰⁰ Obwohl allgemein anerkannt ist, dass der qualitative Gehalt phänomenaler Zustände – zumindest unter seiner traditionellen begrifflichen Interpretation – ein ungelöstes Kernproblem für funktionalistische Lösungen des Leib-Seele-Problems ist, haben bereits fachliche Diskussionen über die Möglichkeit von *künstlichem* B. begonnen.¹⁰¹

Alter, T./Walter, S., 2006, (eds.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford. – Aristoteles, *Über die Seele*. In: H. Flashar (Hg.), 1994, *Aristoteles*. WW in dt. Übers., Berlin. – Armstrong, D. M., 1968, *A Materialist Theory of the Mind*, London. – Armstrong, D. M., 1981, *The Nature of Mind*, Ithaca. – Arnauld, A., 1683, *Des vraies et des fausses idées*. In:

- N. Schouten (éd.), *Œuvres de Messire Arnauld*, Paris 1775, Bd. 38. – Baars, B. J., 1988, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge. – Baars, B. J., 1997, In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind, Oxford. – Baars, B. J./Banks, W. P./Newman, J. B. (eds.), 2003, *Essential Sources in the Scientific Study of Consciousness*. Cambridge. – Baker, L., 1998, The first-person perspective: A test for naturalism. *American Philos. Quarterly* 35. – Bayne, T./Cleeremans, A./Wilken, P. (eds.), 2009, *The Oxford Companion to Consciousness*, Oxford. – Bayne, T., 2008, The unity of consciousness and the split-brain syndrome. In: *J. of Phil.* 105(6) – Bermúdez, J. L., 1998, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge. – Bieri, P., 1995, Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel? In: Metzinger 1995. – Birbaumer, N./Schmidt, R. F., 1996, *Bewusstsein und Aufmerksamkeit*. In: Dies., *Biologische Psychologie*, Berlin/Heidelberg/NY. – Birnbacher, D., 1995, *Künstliches Bewusstsein*. In: Metzinger 1995. – Block, N., 1995, Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewusstseins. In: Metzinger 1995. – Block, N., 1980, Are absent qualia impossible? In: Tomberlin 1980. – Block, N., 2007, *Consciousness, Function, and Representation*, *Collected Papers, Volume 1*, Cambridge. – Brentano, F., 1874, *Psychologie von einem empirischen Standpunkt*, Leipzig. O. Kraus (Hg.), 1955, Hamburg. – Campbell, K., 1970, *Body and Mind*, NY. – Carruthers, P., 1992, *The Animals Issue*, Cambridge. – Carruthers, P., 1996, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge. – Carruthers, P., 2000, *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge, UK. – Carruthers, P., 2005, *Consciousness: Essays from a Higher-order Perspective*, Oxford. – Chalmers, D. J., 1995, *Fehlende Qualia, schwindende Qualia, tanzende Qualia*. In: Metzinger 1995. – Chalmers, D. J., 1996, *The conscious mind*, Oxford. – Chalmers, D. J., 2000, What is a neural correlate of consciousness? In: Metzinger 2000. – Chalmers, D. J., 1998, Das schwierige Problem des Bewusstseins. In: Esken/Heckmann 1998. – Chalmers, D. J., 2002, *Consciousness and its Place in Nature*. In: D. J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford. (dt. in Metzinger 2006) – Churchland, P. M., 1984, *Matter and Consciousness*, Cambridge. – Churchland, P. M., 1985, *Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states*. In: *J. of Philos.*, 82. – Churchland, P. M., 1989, *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge. – Churchland, P. M., 2007a, *Die Wiederentdeckung des Lichts*. In: Metzinger 2007. – Churchland, P. M., 2007b, *Neurophilosophy at work*, Cambridge, UK. – Churchland, P. S., 1983, *Consciousness: The transmutation of a concept*. In: *Pacific Philos. Quarterly*, 64. – Churchland, P. S., 1986, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge. – Churchland, P. S., 1988, *Reductionism and the neurobiological basis of consciousness*. In: Marcel/Bisiach 1988. – Churchland, P. S., 1995, *Die Neurobiologie des Bewusstseins: Können wir etwas von ihr lernen?* In: Metzinger 1995. – Clark, A., 1989, *Microcognition – Philosophy, Cognitive Science, and Parallel Distributed Processing*, Cambridge. – Clark, A., 1992, *Sensory Qualities*, Oxford. – Cleeremans, A. (ed.), 2003, *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, Oxford. – Cohen, J. D./Schooler, J. W. (eds.), 1997, *Scientific Approaches to Consciousness*, Mahwah. – Crick, F. H. C./Koch, C., 1995, *Are we aware of neural activity in primary visual cortex?* In: *Science*, 375. – Dehaene, S., et al., 2006, *Conscious, Preconscious, and Subliminal Processing: A Testable Taxonomy*, *Trends Cog. Sci.* 10(5). – Dennett, D. C., 1988, *Quining Qualia*. In: Marcel/Bisiach 1988 (dt. in Metzinger 2006). – Dennett, D. C., 1991, *Consciousness Explained*, Boston/Toronto/London. – Dennett, D. C., 1995, *COG: Schritte in Richtung auf Bewusstsein in Robotern*. In: Metzinger 1995. – Dennett, D. C., 2005, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge. – Descartes, R., 1641, *Meditationes de prima philosophia*. In: C. Adam/P. Tannery (ed.), 1897 ff., René Descartes, *Œuvres*, Paris, Bd. VII. – Descartes, R., 1648, *Conversation avec Burman*. In: C. Adam/P. Tannery (ed.), 1897 ff., René Descartes, *Œuvres*, Paris, Bd. V. – Diemer, A., 1971, *Bewusstsein*. In: HWbPh, Bd. 1. – Dretske, F., 1990, *Wozu ist Bewusstsein gut?* In: Esken/Heckmann 1998. – Dretske, F., 1993, *Conscious experience*. In: *Mind*, 102. – Dretske, F., 1998, *Die Naturalisierung des Geistes*, Paderborn. – Edelman, D. B., et al., 2005, *Identifying Hallmarks of Consciousness in Non-Mammalian Species*, *Consciousness and Cognition* 14. – Engel, A. K./Singer, W., 2001, *Temporal binding and the neural correlates of sensory awareness*, *Trends Cog. Sci.* 5. – Farber, B., 1696, *Thesaurus eruditionis scholasticae*, Halle. – Fichte, J. G., 1797/98, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, hg. v. P. Baummanns, Hamburg 1984. – Fichte, J. G., 1798/99, *Wissenschaftslehre nova methodo*, hg. v. E. Fuchs, Hamburg 1982. – Gadenne, V., 1996, *Bewusstsein, Kognition und Gehirn*, Bern. – Gamez, D., 2008, *Progress in machine consciousness*, *Consciousness & Cognition* 17(3). – Gazzaniga, M., 1995, *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge. – Gennaro, R. J., 1996, *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*, Amsterdam/Philadelphia. – Gennaro, R. J. (ed.), 2004, *Higher-Order Theories of Consciousness*, Amsterdam/Philadelphia. – Green, M. B., 1979, *The grain objection*. In: *Philos. of Science*, 46. – Grush, R., 2004, *The emulation theory of representation: motor control, imagery, and perception*, *Behav. Brain Sci* 27. – Güzeldere, G., 1995, *Ist Bewusstsein die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geist vorgeht?* In: Metzinger 1995 u. 2006. – Harman, G., 1990, *The intrinsic quality of experience*. In: Tomberlin 1980. – Heckmann, H.-D./Esken, F., 1998, *Generelle Einführung: Bewusstsein und Repräsentation*. In: Dies., *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn. – Heckmann, H.-D., 1998, *Qualia-basierte Argumente gegen den Materialismus*. In: Esken, F./Heckmann, H.-D., *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn. – Heckmann, H. D./Walter, S., 2001 (Hg.), *Qualia*, Paderborn. – Hegel, G. W. F., 1807, *Phänomenologie des Geistes*. In: SW, *Neue krit. Ausg.*, hg. v. J. Hoffmeister (1952 ff.), Bd. II, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1814, *Philosophische Propädeutik*. In: SW, *Neue krit. Ausg.*, hg. v. J. Hoffmeister (1952 ff.), Bd. III, Hamburg. – Hennig, B., 2006, *«Conscientia» bei Descartes*, Freiburg/München. – Herbart, J. F., 1887 ff., SW, hg. v. K. Kehrbach et al., Langensalza. – Hume, D., 1739/40, *A Treatise of Human Nature*, P. H. Nidditch (ed.), Oxford 1978. – Herrmann, C./Pauen, M./Rieger, J./Schickanz, S. (Hg.), 2005, *Bewusstsein – Perspektivenwechsel zwischen den Disziplinen*, Fft./M. – Hofmann, E., 2002, *Natur und Begriff des Bewusstseins. Eine repräsentationale Theorie d. Bewusstseins*, Paderborn. – Hume, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.), Oxford 1975. – Husserl, E., 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I–III*. In: *Husserliana*, Den Haag 1950, Bde. 3–5. – Huxley, T., 1866, *Lessons on Experimental Physiology*, London. – Jackendoff, R., 1987, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge. – Jackson, F., 1982, *Epiphenomenal Qualia*. In: *Philos. Quarterly*, 34 (dt. in Metzinger 2006). – Jaeger, H., 1996, *Dynamische Systeme in der Kognitionswissenschaft*. In: *Kognitionswissenschaft*, 5. – James, W., 1892, *The Briefer Course*. G. Allport (ed.), NY 1961. – James, W., 1912,

- Does 'Consciousness' exist? In: Ders., *Essays in Radical Empiricism*, London. – Jokic, A./Smith, Q. (eds.), 2003, *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford. – Kemmerling, A., 1996, *Bewusstsein*. In: Ders., *Ideen des Ichs*, Fft./M. – Kim, J., 1993, *Supervenience and Mind*, Cambridge. – Kim, J., 2007, *Der Mythos des nicht-reduktiven Materialismus*. In: Metzinger 2007. – Kirk, R., 1974, *Zombies vs. materialists*. In: *Aristotelian Soc. Proc., Supp.* 48. – Koch, C., 2004, *Bewusstsein: Ein neurobiologisches Rätsel*, Heidelberg. – Kriegel, Uwe/Williford, K. (eds.), 2006, *Self-representational Approaches to Consciousness*, Cambridge. – Kügler, P., 2002, *Die Philosophie der primären und sekundären Qualitäten*, Paderborn. – Lamme, V. A. F., 2006, *Towards a True Neural Stance on Consciousness*, *Trends Cog. Sci.* 10(11). – Lanz, P., 1996, *Das phänomenale Bewusstsein*, Fft./M. – Laureys, S. (ed.), 2005, *The Boundaries of Consciousness: Neurobiology and Neuropathology*, *Prog. Br. Res.* 150, Amsterdam. – Leibniz, G. W., 1704, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hg. v. H. H. Holz, Darmstadt 1985. – Leibniz, G. W., 1718, *Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*. In: E. Cassirer (Hg.), 1966, *G. W. Leibniz, Hauptschr. z. Grundlegung d. Philos.*, Hamburg, Bd. II. – Lenzen, W., 1998, *Zombies, Zimbos, und das 'schwierige Problem' des Bewusstseins*. In: Esken/Heckmann 1998. – Levine, J., 1983, *Materialism and qualia: The explanatory gap*. In: *Pacific Philos. Quarterly*, 64, Dt. in Metzinger 2006. – Levine, J., 1995, *Qualia: Intrinsisch, relational – oder was?* In: Metzinger 1995. – Levine, J., 2001, *Purple Haze – The Puzzle of Consciousness*, Cambridge. – Lewis, C. I., 1929, *Mind and the World Order*, NY. – Lewis, D., 1989, *Die Identität von Körper und Geist*, Fft./M. – Lipps, T., 1903, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig. – Locke, J., 1690, *An Essay concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.), Oxford 1975. – Lockwood, M., 1993, *The grain problem*. In: H. Robinson (ed.), *Objections to Physicalism*, Oxford. – Lormand, E., 1998, *Consciousness*. In: *REPh.* – Ludlow, P., Nagasawa, Y./Stoljar, D. (eds.), 2004, *There's Something about Mary*, Cambridge, MA. – Lycan, W. G., 1996, *Consciousness and Experience*, Cambridge. – Lycan, W., 2005, *Representational Theories of Consciousness*. In: E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Consciousness*. – Lyons, W., 1986, *The Disappearance of Introspection*, Cambridge. – Maimon, S., 1794, *Versuch einer neuen Logik*, Berlin. – Marbach, E., 2003, *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*, Dordrecht. – McCauley, R. N. (ed.), 1996, *The Churchlands and their Critics*, Cambridge/Oxford. – McGinn, C., 1982, *The Character of Mind*, Oxford. – McGinn, C., 1989, *Can we solve the mind-body problem?* In: *Mind*, 98. – McGinn, C., 1991, *The Problem of Consciousness: Essays toward a Resolution*, Oxford. – Metzinger, T., 1993, *Subjekt und Selbstmodell*, Paderborn. – Metzinger, T. (Hg.), 1995, *Bewusstsein*, Paderborn. – Metzinger, T., 1995a, *Einleitung: Das Problem des Bewusstseins*. In: Metzinger 1995. – Metzinger, T., 1995b, *Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung*. In: Metzinger 1995. – Metzinger, T., 1998, *Präsentationaler Gehalt*. In: Esken/Heckmann 1998. – Metzinger, T./Chalmers, D., 1995, *Das Problem des Bewusstseins in der Philosophie des Geistes, der Kognitionswissenschaft und der Hirnforschung 1970–1995*. In: Metzinger 1995. – Metzinger, T., 2000 (Hg.), *Neural Correlates of Consciousness – Empirical and Conceptual Questions*, Cambridge. – Metzinger, T., 2003, *Phenomenal transparency and cognitive self-reference. Phenomenology and the Cognitive Sciences 2.* – Metzinger, T., 2004, *Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge. – Metzinger, T. (Hg.), 2006, *Grundkurs Philosophie des Geistes*, Bd. 1: *Phänomenales Bewusstsein*, Paderborn. – Metzinger, T. (Hg.), 2007, *Grundkurs Philosophie des Geistes*, Bd. 2: *Das Leib-Seele-Problem*, Paderborn. – Metzinger, T., 2008, *Empirical perspectives from the self-model theory of subjectivity: A brief summary with examples*. In: R. Banerjee/B.K. Chakrabarti (eds.), *Progress in Brain Research*, 168, Amsterdam. – Milner, D./Rugg, M. (eds.), 1992, *The Neuropsychology of Consciousness*, London. – Moore, G. E., 1903, *The refutation of idealism*. In: *Mind*, 12. – Nagel, T., 1974, *What is it like to be a bat?* In: *Philos. Rev.*, 83; Dt. in Bieri 1997 und Metzinger 2006. – Nagel, T., 1992, *Der Blick von nirgendwo*, Fft./M. – Natorp, P., 1912, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen. – Newen, A./Vogele, K. (Hg.), 2000, *Selbst und Gehirn*, Paderborn. – Nida-Rümelin, M., 1993, *Farben und phänomenales Wissen*, St. Augustin. – Nida-Rümelin, M., 1995, *Was Mary nicht wissen konnte. Phänomenale Zustände als Gegenstand v. Überzeugungen*. In: Metzinger 1995. – Nida-Rümelin, M., 1998, *Vertauschte Sinnesqualitäten und die Frage der Erklärbarkeit von Bewusstsein*. In: Esken, F./Heckmann, H.-D. (Hg.), *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn. – Nida-Rümelin, M., 2002, *Qualia: The Knowledge Argument*. In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/qualia-knowledge/>. – Noë, A., 2004, *Action in Perception*, Cambridge. – Pasemann, F., 1996, *Repräsentation ohne Repräsentation: Überlegungen z. einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme*. In: G. Rusch/S. J. Schmidt/O. Breidbach (Hg.), *Interne Repräsentationen*, Fft./M. – Petitot, J./Varela, F./Pachoud, B./Roy, J. M. (eds.), 1999, *Naturalizing Phenomenology: Current Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford. – Pauen, M., 1999, *Das Rätsel des Bewusstseins. Eine Erklärungsstrategie*, Paderborn. – Pauen, M./Stephan, A. (Hg.), 2002, *Phänomenales Bewusstsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?* Paderborn. – Pauen, M./Schütte, M./Staudacher, A. (Hg.), 2007, *Begriff, Erklärung, Bewusstsein*, Paderborn. – Perry, J., 2003, *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, Cambridge, MA. – Place, U. T., 1956, *Is consciousness a brain process?* In: *British J. of Psychol.*, LXVII. – Popper, K., 1994, *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*, London. – Popper, K./Eccles, J., 1982, *Das Ich und sein Gehirn*, München. – Port, R. F./van Gelder, T. (eds.), 1996, *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, Cambridge. – Putnam, H., 1975, *Mind, Language, and Reality*, *Philos. Papers*, Vol. 2, Cambridge. – Putnam, H., 1981, *Die Natur mentaler Zustände*. In: P. Bieri (Hg.), 1993, *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein. – Raffman, D., 1995, *Die Beharrlichkeit der Phänomenologie*. In: Metzinger 1995. – Reid, T., 1785, *Essays on the Intellectual Powers of Man*. In: W. Hamilton (ed.), 1983, *Thomas Reid, Philosophical Works*, Hildesheim/NY/Zürich – Reinhold, K. L., 1789, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag/Jena. – Robinson, H. (ed.), 1993, *Objections to Physicalism*, Oxford. – Robinson, W., 2004, *Understanding Phenomenal Consciousness*, Cambridge. – Robinson, W., 2007, *Qualitativer Ereignisrealismus und Epiphenomenalismus*. In: Metzinger 2007. – Rosenberg, G., 2004, *A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World*, Oxford. – Rosenthal, D. M., 1986, *Two concepts of consciousness*. In: *Philos. Studies*, 49. – Rosenthal, D. M., 1997, *A theory of consciousness*. In: N. Block/O. Flanagan/G. Güzeldere (eds.), 1997, *The Nature of Consciousness*, Cambridge. – Rosenthal, D. M., 2005, *Consciousness and Mind*, Oxford. – Rosenthal, D. M., 2006, *Bewusstsein erklären*. In: Metzinger 2006. – Sartre, J.-P., 1952, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg. – Schumacher, R., 1999,

Doch keine Verwirrung über eine Funktion des Bewusstseins. Eine Kritik an Ned Blocks Unterscheidung zw. phänomenalem Bewusstsein u. Zugriffsbewusstsein. In: A. Newen/K. Vokeley (Hg.), *Das Selbst und seine neurobiologischen Grundlagen*, Fft./M., 1963, Science, Perception, and Reality, London. – Sellars, W., 1965, The identity approach to the mind-body problem. In: *Rev. of Metaph.*, 18. – Seth, A. K., et al. 2005, Criteria for consciousness in humans and other mammals. In: *Consciousness and Cognition* 14. – Shoemaker, S., 1975, Functionalism and qualia. In: *Phil. Stud.*, 27. – Shoemaker, S., 1982, The inverted spectrum. In: *J. of Philos.*, 79. – Shoemaker, S., 1990, Qualities and qualia: What's in the Mind. In: *Philos. and Phenomenol. Research*, 50. – Shoemaker, S., 1994, Self-knowledge and 'inner sense'. In: *Philos. and Phenomenol. Research*, 54. – Stubenberg, L., 1998, *Consciousness and Qualia*, Amsterdam. – Stewert, C. E., 1998, *The Significance of Consciousness*, Princeton. – Thomas v. Aquin, *Summa theologiae*, hg. v. J. Bernhart, Stuttgart 1985. – Thompson, E., 2004 (ed.), *The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*. In: *Canadian J. of Philos.*, Suppl. Vol. Calgary, AL. – Thompson E./Varela, F., 2001, Radical embodiment: neural dynamics and consciousness. In: *Trends Cog. Sci.*, 5. – Tononi, G./Edelman, G. M., 1998, Consciousness and complexity. In: *Science* 282. – Tononi, G., et al., 1998, Complexity and the Integration of Information in the Brain. In: *Trends in Cog. Sci.* – Tye, M., 1991, *The Imagery Debate*, Cambridge. – Tye, M., 1995, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge. – Tye, M., 2002, *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge. – Van Gulick, R., 1988a, Consciousness, intrinsic intentionality, and self-understanding machines. In: *Marcel/Bisiach 1988*. – Van Gulick, R., 1988b, A functionalist plea for self-consciousness. In: *Philos. Rev.*, 97. – von der Malsburg, C., 1981, The correlation theory of brain functioning. In: *K. Schulten/J. v. Hemmen (Hg.)*, *Models of Neural Networks*, Berlin. – von der Malsburg, C., 1997, The coherence definition of consciousness. In: *Ito, M./Y. Myashita/E. T. Rolls (eds.)*, *Cognition, Computation, and Consciousness*, Oxford. – Velmans, M./Schneider, S. (eds.), 2007, *The Blackwell Companion to Consciousness*, NY. – Walde, B., 2002, *Metaphysik des Bewusstseins*, Paderborn. – Weiskrantz, L., 1997, *Consciousness lost and found*, Oxford. – Wilkes, K. V., 1988, —, yishi, duh, um, and consciousness. In: *Marcel/Bisiach 1988*. – Wittgenstein, L., 1960 ff., *Philosophische Untersuchungen*. In: *Ders., Schriften*, Bd. 1, Fft./M. – Wolff, Ch., 1719, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle. In: *J. Ecole et al. (Hg.)*, 1968, *Christian Wolff*, GW, Hildesheim/NY/Zürich. – Zelazo, P. D./Moscovitch, M./Thompson, E. (eds.), 2005, *Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge. – Zucker, F., 1928, *Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch z. Gesch. d. sittlichen Bewusstseins im griech. u. im griech.-röm. Altertum*, Jena.

¹ Block 1995, Schumacher 1999. – ² Nagel 1974. – ³ Rosenthal 1999. – ⁴ Rosenthal 1986, 1997, 1999, Dretske 1998. – ⁵ Binrbaumer/Schmidt 1996, Gadenne 1996, Graumann 1966. – ⁶ Baars 1988, 1997. – ⁷ Wilkes 1988. – ⁸ Wolff 1719, Bd. I, Kap. 3, § 194 – ⁹ Farber 1696 – ¹⁰ Hennig 2006. – ¹¹ Zucker 1928 – ¹² Aquin I, 78, 4. – ¹³ Aristoteles 1994, Buch III, Kap. 2, 425b 12 ff. – ¹⁴ Descartes 1641, 246, vgl. auch 49 u. 214; s. auch Kemmerling 1996, 164 ff. – ¹⁵ Descartes 1641, 176, 273 – ¹⁶ Descartes 1648, 149 – ¹⁷ Descartes 1641, 422, 559 f. – ¹⁸ Arnauld 1683, 184 f., 204. – ¹⁹ Locke 1690, Buch II, Kap. XXVII, § 9. – ²⁰ Locke 1690, Buch II, Kap.

I, §§ 4, 19. – ²¹ Hume 1748, Sect. II. – ²² Hume 1739/40, Buch I, Sect. VI. – ²³ Leibniz 1718, § 4. – ²⁴ Leibniz 1704, Buch II, Kap. I, § 19. – ²⁵ Leibniz 1704, Buch II, Kap. I, § 10, 11. – ²⁶ Wolff 1719, Bd. I, Kap. I, § 1. – ²⁷ Reid 1785, Essay I, Kap. 5 – ²⁸ Reid 1785, Essay I, Kap. 2 – ²⁹ Kant, KrV, A 107, A 117 f. – ³⁰ Kant, KrV, B 131 ff. – ³¹ Reinhold 1789, 235. – ³² Maimon 1794, 243. – ³³ Fichte 1797/98, Kap. I, Fichte 1798/99, § 1. – ³⁴ Hegel 1840, § 2. – ³⁵ Hegel 1807. – ³⁶ Natorp 1912, 19 f. – ³⁷ Herbart 1887, I, 203; Lipps 1903, 1. – ³⁸ Huxley 1866, 210. – ³⁹ Levine 1983, Chalmers 1996. – ⁴⁰ Brentano 1874, Sartre 1952, Husserl 1913, I, § 13 u. III, § 89. – ⁴¹ Brentano 1874. – ⁴² James 1912. – ⁴³ James 1892. – ⁴⁴ Ryle 1949, Kap. 6. – ⁴⁵ Dennett 1991. – ⁴⁶ Wittgenstein 1945/46, §§ 243 ff., 258. – ⁴⁷ Bieri 1995, Lanz 1996, Metzinger 1995a. – ⁴⁸ Nagel 1974. – ⁴⁹ Jackson 1982. – ⁵⁰ Levine 1983 (dt. in Metzinger 2006 und Pauen/Stephan 2002), 2001. – ⁵¹ Jackson 1982, Levine 1983, Nida-Rümelin 1995. – ⁵² Petitot, Varela, Pachoud/Roy 1999. – ⁵³ Lewis 1929; Clark 1992, Lanz 1996, Lycan 1996, Nida-Rümelin 1992, Stubenberg 1998; Metzinger/Chalmers 1995; 3,7–9. – ⁵⁴ Heckmann 1998. – ⁵⁵ Levine 1995; Harman 1990. – ⁵⁶ Block 1980, Shoemaker 1982, Chalmers 1995, Nida-Rümelin 1998; Metzinger/Chalmers 1995, 3,8. – ⁵⁷ Metzinger 1998, Raffmann 1995. – ⁵⁸ Churchland 1985, Dennett 1988. – ⁵⁹ Sellars 1963; 26. – ⁶⁰ Sellars 1963, 1965; Green 1979, Lockwood 1993, Metzinger 1995b. – ⁶¹ Moore 1903. – ⁶² Van Gulick 1988a, b; Metzinger 1993; s. auch Harman 1990, McGinn 1982, Shoemaker 1990, Tye 1991, 1995. – ⁶³ Baker 1998, Metzinger 2003. – ⁶⁴ Cleeremans 2003, Bayne 2008. – ⁶⁵ Grush 2004, Noë 2004. – ⁶⁶ Jaeger 1996, Pasemann 1996, Port/van Gelder 1996. – ⁶⁷ Bermúdez 1998, Metzinger 1993, Nagel 1992. – ⁶⁸ Baars, Banks/Newman 2003, Koch 2004, Laureys 2005, Metzinger 2000. – ⁶⁹ Engel/Singer 2001, Metzinger 1995. – ⁷⁰ Lamme 2006, Dehaene et al. 2006. – ⁷¹ Seth et al. 2005, Edelman et al. 2005. – ⁷² Robinson 2004, 2007. – ⁷³ Esken/Heckmann 1998; Dretske 1998, Lycan 1996, Metzinger 1993, Rosenthal 1999, Tye 1995. – ⁷⁴ Weiskrantz 1997, Milner/Rugg 1992. – ⁷⁵ Heckmann/Esken 1998. – ⁷⁶ De anima, III/2, 425b 12. – ⁷⁷ Armstrong 1980. – ⁷⁸ Churchland 1984. – ⁷⁹ Lycan 1987, 1996. – ⁸⁰ Lormand 1998, Lyons 1986. – ⁸¹ Shoemaker 1994. – ⁸² Güzeldere 1995. – ⁸³ Rosenthal 1999; Dretske 1993, Gennaro 1996, Metzinger/Chalmers 1995; 3,3. – ⁸⁴ Jackendoff 1987. – ⁸⁵ Carruthers 1992, 1996. – ⁸⁶ Dennett 1991. – ⁸⁷ Block 1995. – ⁸⁸ <http://assc.caltech.edu> – ⁸⁹ Alter/Walter 2006, Herrman, Pauen, Rieger/Schickantz 2005, Jolic/Smith 2003, Kriegel/Williford 2006, Pauen, Schütte/Staudacher 2007, Thompson 2004. – ⁹⁰ Bayne, Cleeremans/Wilken 2009, Velmans/Schneider 2007, Zelazo, Moscovitch/Thompson 2005; Metzinger 2006. – ⁹¹ Foster 1991, Popper/Eccles 1982, Popper 1994, Robinson 1984. – ⁹² Chalmers 2000. – ⁹³ Campbell 1970, Kirk 1974, Chalmers 1996, 1998. – ⁹⁴ Chalmers 1996, Lenzen 1998. – ⁹⁵ McGinn 1989, 1991. – ⁹⁶ Levine 1983; Jackson 1982, Nida-Rümelin 1995. – ⁹⁷ Kim 1993. – ⁹⁸ Place 1956. – ⁹⁹ Armstrong 1968, Lewis 1989. – ¹⁰⁰ Churchland, P. M. 1989, Churchland P. S. 1988, 1989, 1995, Dennett 1991, McCauley 1996. – ¹⁰¹ Birnbacher 1995, Dennett 1995, Metzinger/Chalmers 1995, 3,10. – ¹⁰² Stark überarbeitete Version des Artikels in der 1. Aufl. d. EPh; der seinerzeit von R. Schumacher verf. Abschn. 2, ist fast vollständig unverändert geblieben.

Thomas Metzinger¹⁰²

Bewusstsein, falsches ⇒ Ideologie

Bezugnahme ⇒ Referenz

Bild/Bildtheorie – 1 *Zum Begriff*. Umgangssprachlich wird der Ausdruck ‚Bild‘ (B.) in sehr unterschiedlichen Zusammensetzungen verwendet, z. B. ist die Rede von Sprachbildern, Menschenbildern, Weltbildern, Vorbildern oder Idealbildern. In der Philosophie besitzt der B.begriff traditionell besondere Bedeutung im Zusammenhang mit metaphysischen, ästhetischen, erkenntnis- und bewusstseinstheoretischen Überlegungen. Hervorzuheben ist die zeichentheoretische Fassung des B.begriffs. Danach bezeichnet der Ausdruck ‚B.‘ einen Gegenstand, der innerhalb einer Mitteilungs- oder Ausdruckshandlung im Unterschied zur sprachlichen Darstellung nicht als Beschreibung, sondern als visuelle Veranschaulichung eines (fiktiven oder realen) Sachverhalts aufgefasst wird.

2 *Zur Begriffsgeschichte*

Erste schriftliche Überlegungen zum Ursprung und zur Funktion des B. finden sich in Plinius' *Naturalis Historiae*, dort insbes. die Anekdote vom Wettstreit zwischen den Malern Zeuxis und Parrhasios: Zeuxis hatte so wirklichkeitsrecht Trauben gemalt, dass die Vögel nach ihnen pickten; Parrhasios übertraf ihn, indem er einen Vorhang zeichnete, den Zeuxis aufzuziehen wünschte, so dass Zeuxis zwar die Tiere, Parrhasios aber selbst die Menschen mit seiner Malerei zu täuschen vermochte.¹ Der Vorhang des Parrhasios ist (wie die bekannter gewordenen Trauben des Zeuxis) als Ausdruck einer illusionistischen Auffassung des B. zu verstehen, die sich, in Form der Mimesislehre (↑Mimesis) und mit dem Ideal der Ähnlichkeit verbunden, der gesamten antiken Kunsttheorie mitgeteilt hat.

Die Platonische Philosophie, die das B. weitgehend als ↑Abbild versteht, steht zwar in dieser Tradition, wendet sich aber kritisch gegen ihre Ansprüche. In prominenter Weise tut sie das innerhalb der ↑Metaphysik in Form der Ideenlehre.² Das sinnliche Einzelding wird hier zu einem Abbild des Urbildes oder der ↑Idee (*eidos*) erklärt und das Verhältnis von Urbild und Abbild als ein Verhältnis der Teilhabe gedeutet. Diese Konzeption der Urbild-Abbild-Relation ist v. a. vom Phänomen der sog. natürlichen B. (insbes. der Spiegel- und Schattenbilder) beeinflusst. Von ihrer Beschreibung übernimmt Platon die Verknüpfung einer Verursachungsbeziehung mit einer Ähnlichkeits- bzw. Teilhabebeziehung. Gegenüber den als Abbilder klassifizierten sinnlichen Einzeldingen spricht Platon den B. der Malerei (*eikon*) dann einen noch minderen Status zu. Sie sind ‚bloßer Schein.‘³ Damit wertet er die bildliche Darstellung in folgenreicher Weise einerseits gegenüber dem abstrakt-be-

grifflichen Denken ab, andererseits spricht er dem B. die ihm zugeschriebene Fähigkeit ab, eine Sache nicht nur abzubilden, sondern selbst zu verkörpern.

Der Platonische B.begriff beeinflusste über die im Neuplatonismus durchgeführte Identifikation von Urbild und Göttlichem die gesamte mittelalterliche Bildtheorie (BTh., lat. *imago*).⁴ Insbes. die christliche Auffassung von der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen ist eine maßgeblich von Augustinus vorgenommene Verschmelzung biblischer und antiker Gedanken, der zufolge nur noch der Mensch als ein Abbild Gottes zu betrachten sei.⁵ Die beiden Momente der Ursprungs- und der Ähnlichkeitsbeziehung, die er hierzu als wesentlich hervorhebt, weisen den *Logos* als die spezifisch menschliche Eigenschaft aus, die zugleich als Schöpfung und als Nachahmung des Göttlichen zu gelten habe. Diese Bestimmung des B.begriffs, die ebenfalls der BTh. von Thomas von Aquin als Vorlage diente⁶, wurde zwar auch zur Charakterisierung des Erkenntnisprozesses herangezogen und war in dieser Funktion oft mit einer mentalistischen Bedeutungstheorie verbunden, primär ging es den mittelalterlichen Philosophen aber um eine metaphysisch-ontologische BTh., nach der jedes Schöpfungsverhältnis sowohl ein ↑Repräsentations- als auch ein Teilhabeverhältnis war. So konnte der Sohn als vollkommenes B. des Vaters betrachtet werden und das Seiende insgesamt als Spur Gottes. An den artifiziellen B. (seien es Kultbilder oder Kunstwerke) wurde dagegen zunehmend ausschließlich ihr Verweisungs- und Zeichencharakter (↑Zeichen) hervorgehoben.

Dies lässt sich auch als Folge der verschiedenen Bilderstreite und Bilderstürme verstehen, die eine konstante Begleiterscheinung der B.reflexion waren. Im bekannt gewordenen byzantinischen Bilderstreit (730–841) glaubten die B.verehrer, dass zumindest in den Heiligenbildern die Heiligen selbst anwesend seien, was die Ikonoklasten bestritten. Insbes. könne durch ein B. nicht die göttliche Natur Christi dargestellt werden. Sofern aber nur die menschliche Natur Christi zur Darstellung komme, zerstöre das B. unerlaubt die Einheit der Doppelnatur Christi. Unter Karl dem Großen gelangte dieser B.streit zu einem vorläufigen Ende: In den *Libri Carolini* wurde festgelegt, dass die B.verehrung zwar zugelassen sei, in religiösen Dingen aber ausschließlich das Wort die entscheidende Funktion innehatte. Dies entzog der religiös-magischen B.auffassung den Boden, so dass B. schließlich als primär ästhetisch zu würdige Darstellungen galten.⁷

In der neuzeitlichen Philosophie erhielt der B.begriff

v. a. in seiner bewusstseins- und erkenntnistheoretischen Umformung zur Bezeichnung von ↑Vorstellungen und ↑Wahrnehmungen eine zentrale Funktion. Diese Umformung des metaphysischen B.begriffs basierte auf der Annahme, dass die geistigen Prozesse adäquat als Verarbeitung bestimmter Repräsentationen, nämlich eben der Kopien oder Abbilder der ursprünglichen Sinnesdaten, beschrieben werden können. Die Urbild-Abbild-Relation auf die Subjekt-Objekt-Relation übertragend, kann das mentale B. dann entweder mehr im realistischen Sinn als Abbild der Wirklichkeit oder mehr im idealistischen Sinn als Konstrukt einer spontanen Tätigkeit des Geistes aufgefasst werden.⁸

Die realistische Auffassung, die den mentalen B. gleichermaßen eine kognitiv-psychologische und eine erkenntnistheoretisch-philosophische Fundamentalfunktion zuwies, erlebte ihren Höhepunkt im englischen ↑Empirismus. Die mentalen B. galten hier nicht nur als die elementaren Einheiten der kognitiven Prozesse; als «abstrakte» Kopien der konkreten Sinneseindrücke, welche die Funktion mentaler Muster innehatten, übernahmen sie zugleich die Aufgaben von Begriffen und damit von Bezugspunkten zur Rechtfertigung der Erkenntnisansprüche.⁹ Während realistische Philosophien den Abbildcharakter betonten, hoben idealistische Philosophien den Erscheinungscharakter hervor. Bei Kant erhält hierzu – besonders im «Schematismus»-Kapitel – die produktive ↑Einbildungskraft eine zentrale Stellung. Das ↑Schema liefert die Regel, nach der die Einbildungskraft die Begriffe durch die bildliche Vorstellung anschaulich werden lässt.¹⁰ Bei Fichte avanciert der B.begriff dann sogar zum Zentralbegriff der Philosophie.¹¹

Im Zuge der sprachanalytischen Wendung der Philosophie durch Wittgenstein kommt es zu einer grundsätzlichen Neueinschätzung des B. Einerseits wird der Bildcharakter der ↑Sprache gegenüber traditionellen ↑Metaphertheorien als abstrakte Abbildung im Sinne einer Isomorphiebeziehung gefasst: Die Elemente eines Satzes, der im *Tractatus* als logisches B. der Tatsachen gilt, und die entsprechenden Elemente des bezeichneten Sachverhaltes müssen entsprechende Relationen aufweisen.¹² Andererseits unternimmt der späte Wittgenstein eine grundsätzliche Kritik der Theorie mentaler B., die sich gegen die Annahme wendet, dass die ↑Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks durch ein entsprechendes B. bestimmt werde.¹³

Gegenwärtig erfährt die BTh. besonders innerhalb einer semiotischen Kunsttheorie Beachtung. Als überaus einflussreich haben sich hier die Arbeiten von Nelson Goodman erwiesen, die, von einer allge-

meinen Symboltheorie ausgehend, eine Neubestimmung sowohl des B.begriffs als auch der philosophischen Ästhetik unternehmen.¹⁴

3 Aktuelle Forschung

3.1 Disziplinen und Bereiche

Obschon das B. neben der Sprache als das wichtigste Medium der Darstellung und der Mitteilung gelten kann, hat sich – im Unterschied zur Sprachwissenschaft – bisher keine disziplinenübergreifende allgemeine B.wissenschaft herausgebildet. Fragen zur B.problematik werden nach wie vor hauptsächlich in den Einzeldisziplinen verhandelt, traditionell besonders in Kunstwissenschaft¹⁵ und Philosophie¹⁶, zudem in Semiotik¹⁷, Pädagogik¹⁸ und Psychologie bzw. Kognitionswissenschaft¹⁹, neuerdings verstärkt auch in der Informatik²⁰, in der sich mit der Computervisualistik²¹ eine eigene Disziplin herauszubilden beginnt. Der Philosophie ließe sich hierbei insofern eine zentrale Bedeutung zusprechen, als sie die meisten der unterschiedlichen B.aspekte (über ihre Teildisziplinen verstreut) thematisiert, v. a. in Ästhetik, Zeichen- bzw. Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und ↑Philosophie des Geistes.

Die bisher nur geringe Ausbildung einer allgemeinen B.wissenschaft²² hat sicherlich auch sachliche Gründe. Dazu zählt zunächst die Schwierigkeit, die Phänomene, die als B. angesprochen werden, überhaupt unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen. Relativ zu den Disziplinen ließen sich ein metaphysischer, ein linguistischer, ein ethischer, ein kognitionswissenschaftlicher und ein ästhetischer B.begriff unterscheiden.²³ Diese könnten mit Bezug auf die Phänomene auch als ontischer, sprachlicher, moralisch-normativer, mentaler und materieller B.begriff bezeichnet werden. Der ontische B.begriff ist paradigmatisch in der platonischen Ideenlehre als spezielle Teilhabebeziehung entwickelt worden. Für den sprachlichen B.begriff gilt das Phänomen der Metaphern als paradigmatisch. Der mentale B.begriff, der im wesentlichen anschauliche Vorstellungen meint, spielt eine zentrale Rolle sowohl in der Philosophie des Geistes bzw. in kognitionswissenschaftlichen Repräsentationstheorien als auch in referenziellen Semantiken sowie in empiristisch gehaltenen Erkenntnistheorien. Beim moralisch-normativen B.begriff ist v. a. an Aspekte gedacht, wie sie in der Rede vom Menschenbild und vom Vorbild bzw. Leitbild zum Ausdruck kommen. Der materielle B.begriff umfasst schließlich die B. im engeren Sinne. Sie ließen sich weiter nach B.typen in darstellende B. (Gemälde, Fotografie, Zeichnung) und logische B. (Diagramme, Charts) differenzieren.

3.2 Bestimmungsdimensionen eines engen Bildbegriffs

Um überhaupt einen tragfähigen Einstieg in die verwickelte Problemlage zu ermöglichen, scheint es ratsam, einen *engen B.begriff* als Ausgangspunkt zu nehmen, der zunächst nur materielle B. umfasst. Neben den künstlerischen B. zählen hierzu auch alle Arten von Gebrauchsbildern. B. im engen Sinn lassen sich als in der Regel flächige und klar begrenzte Gegenstände charakterisieren, die innerhalb eines kommunikativen Aktes zur sinnlichen Darstellung eines Sachverhaltes dienen. Nach einer solchen zeichentheoretischen Fassung des B.begriffs werden Gegenstände nicht durch intrinsische Eigenschaften zu B., sondern durch eine entsprechende Verwendung, die relativ zu einem bestimmten Zeichensystem einen Bezug zwischen dem abbildenden und dem abgebildeten Gegenstand herstellt. Hiervon ausgehend, können die verschiedenen B.begriffe als Modifizierungen des engen B.begriffs verständlich gemacht werden. Das Merkmal etwa, das uns berechtigt, auch im ontologischen B.begriff Thomas von Aquins mehr als nur eine metaphorische Rede-weise zu sehen, liegt in der kausal interpretierten Abbildungsrelation. Bei der Beurteilung der einzelnen BTh. sollte deshalb die Frage nach den konkreten Bestimmungen des B.begriffs unterschieden werden von der Frage nach der Berechtigung, den gewonnenen B.begriff in unterschiedlichen Bereichen anzuwenden.

Mit der Einschränkung auf B. im engeren Sinne ist noch kein konkreter B.begriff festgelegt. Neben dem zeichentheoretischen B.begriff hat sich in der Diskussion ein phänomenologischer B.begriff herausgebildet. Zuweilen werden diese B.begriffe den beiden philosophischen Richtungen der analytischen und der hermeneutischen Philosophie zugerechnet, paradigmatisch durch Goodman und Merleau-Ponty vertreten.²⁴ Während die zeichentheoretische Sicht die Analogien zwischen bildlichen und sprachlichen Zeichen betont, koppelt die phänomenologische BTh. den Bildstatus an die Bildwahrnehmung.²⁵ Obschon beide Richtungen den Schwerpunkt unterschiedlich legen, schließen sie sich sicherlich nicht aus. Eine allgemeine BTh., die beide Aspekte umfasst²⁶, ist bisher aber noch umstritten.

Im Rahmen eines zeichentheoretischen Ansatzes, wie er etwa von Peirce entwickelt worden ist, erfolgt eine inhaltliche Bestimmung zunächst hinsichtlich der Annahme, dass B. spezielle \uparrow Zeichen sind, die zumindest in vielen Fällen wie sprachliche Zeichen zur Übermittlung von Botschaften verwendet werden. Die Beantwortung der Frage, inwieweit die üblichen sprachwissenschaftlichen Kategorien – etwa

die Fregesche Unterscheidung von Sinn und Bedeutung – auf B. übertragen werden können, erfolgt uneinheitlich.²⁷ *Prima facie* scheint es aber angemessen, im Anschluss an das Sprachmodell von K. Bühler auch bei B. zunächst die Funktionen der Darstellung, des Ausdrucks und des Appells als unterschiedliche Kommunikationsaspekte zu unterscheiden. Zudem können B. hinsichtlich der in der \uparrow Semiotik üblichen Dimensionen der Syntax, der \uparrow Semantik und der \uparrow Pragmatik charakterisiert werden.

3.3 Einige Bildtheorien

Das semiotische Schema erlaubt, die unterschiedlichen BTh. einzuordnen. Traditionell wurde das wesentliche Merkmal des B. in einer semantisch interpretierten Ähnlichkeitsbeziehung gesehen. Seit Goodmans umfassender Kritik der Ähnlichkeitstheorie sind die Mängel einer solchen Position deutlich geworden.²⁸ Das Merkmal der Ähnlichkeit ist sicherlich für sich nicht ausreichend, um verständlich zu machen, dass ein Gegenstand ein B. ist, denn viele Gegenstände sind sich ähnlich, ohne dass der eine ein B. des anderen wäre. Da sich hinsichtlich der hierin enthaltenen generellen Frage, wieso ein Gegenstand überhaupt auf etwas Bezug nimmt, aber weitgehend eine gebrauchstheoretische Auffassung durchgesetzt hat, nach der ein Gegenstand letztlich auf Grund einer bestimmten Verwendungsweise zum B. wird, ist es durchaus sinnvoll zu fragen, ob das Ähnlichkeitskriterium nicht zumindest geeignet ist, bildliche und sprachliche Bezugnahme zu unterscheiden. Auch in dieser Fassung bereitet die Ähnlichkeitstheorie – besonders sichtbar bei abstrakten und fiktiven B. – einige Probleme. Zu präzisieren wäre zunächst, was genau unter Ähnlichkeit zu verstehen ist. Dies wird z. B. mit Hilfe des Isomorphiebegriffs versucht.²⁹ Sodann dürfte sich die Ähnlichkeit immer nur auf die Wahrnehmung des B. und des abgebildeten Gegenstandes beziehen. Vielleicht sollte Ähnlichkeit aber auch lediglich als heuristisches Prinzip verstanden werden, an dem wir uns – mitunter erfolglos – bei der semantischen Interpretation eines B. normalerweise orientieren.

Als eine der bekannteren Alternativen zur Ähnlichkeitstheorie hat sich geschichtlich schon sehr früh die Kausaltheorie herausgebildet, die das Spezifische des B. ebenfalls über eine Bestimmung der B.semantik versucht.³⁰ Da die meisten Kausalbeziehungen aber keine Repräsentationsbeziehungen sind, kann die Kausaltheorie sinnvoll nur behaupten, dass der konkrete B.inhalt kausal festgelegt wird, nicht aber die Eigenschaft, ein B. zu sein. Diese Fassung der Kausaltheorie mag eine gewisse Plausibilität für das Phänomen \langle natürlicher \rangle B. haben, als Bestimmung

innerhalb der semantischen Dimension der B. im engeren Sinn teilt sie aber die Schwächen aller kausalen Bedeutungstheorien. Dies kann bereits das Beispiel fiktiver B. illustrieren. Die Schwächen zeigen sich grundsätzlich, wenn etwas, wie üblich, als etwas dargestellt wird, ein Phänomen, das kausal prinzipiell nicht zu erfassen ist. Diese Mängel bleiben auch bestehen, wenn Kausal- und Ähnlichkeitstheorie verbunden werden.

Die Ähnlichkeits- wie die Kausaltheorien deuten den B.status über den Rekurs auf eine natürlichen semantische Beziehung. Im Gegensatz hierzu bestreitet insbes. die semiotische BTh. von Goodman, dass sich bildliche und sprachliche Darstellungsformen auf der semantischen Ebene überhaupt unterscheiden. Statt dessen gibt Goodman als spezifisches Merkmal an, dass B. zu syntaktisch dichten Zeichensystemen gehören und sich durch relative Fülle auszeichnen.³¹ Unter syntaktischer Dichte ist hierbei zu verstehen, dass es etwa zwischen zwei beliebigen Punkten immer einen weiteren Punkt oder zwischen zwei Farbönen immer einen Zwischenton gibt. Syntaktische Dichte bezieht sich hierbei nur auf bestimmte Aspekte. Deshalb liefert der Begriff der syntaktischen Dichte auch ein Kriterium zur Klassifikation bildhafter Darstellungen. Diagramme oder Landkarten sind danach gemischte Symbole, die nur wenige syntaktisch dichte Bereiche besitzen. Im Unterschied zu ihnen weisen Gemälde nach Goodman zudem eine relative syntaktische Fülle auf.

Besondere Beachtung verdient die von Goodman eingeführte Aufgliederung der Bezugnahme in Denotation und Exemplifikation. Ihr zufolge können wir mit einem B. einerseits einen Gegenstand (oder eine Klasse von Gegenständen) denotieren, andererseits kann ein B. aber auch als Muster für eine Eigenschaft oder ein Prädikat verwendet werden, wobei der als B. verwendete Gegenstand die Eigenschaft, die er exemplifiziert, selbst besitzen muss. Diese Unterscheidung ist v. a. für eine kognitivistische Auffassung der Ästhetik von Bedeutung.

Belting, H., 1990, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München. – Belting, H. (Hg.), 2007, Bildfragen. Die Bildwissenschaft im Aufbruch, München. – Block, N. (Hg.), 1981, Imagery, Cambridge (MA). – Boehm, G. (Hg.), 1994, Was ist ein Bild?, München. – Doelker, Christian, 1997, Ein Bild ist mehr als ein Bild: Visuelle Kompetenz in der Multimedia-Gesellschaft, Stuttgart. – Brock, B., 1973, Der byzantinische Bilderstreit. In: M. Warnke (Hg.), Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerkes, München. – Fellmann, F., 1991, Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey, Reinbek. – Gombrich, E. H., 1984, Bild und Auge. Neue Stud. z. Psychol. d. bildlichen Darstellung, Stuttgart. – Goodman, N., 1976, Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols, Indianapolis (Neuübers. v. B. Philipp Fft./M. 1995). – Hogrebe, W.,

1971, Bild II. In: HWbPh, Bd. 1, Basel. – Janke, W., 1993, Vom Bild des Absoluten – Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin. Huber, H. D., 2005, Bild, Beobachter, Milieu. Entwurf einer allgemeinen Bildwissenschaft, Ostfildern-Ruit. – Lopes, D., 1996, Understanding Pictures, Oxford. – Majetschak, S. (Hg.), 2005, Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild, München. – Plinius, o. J., Farben, Malerei, Plastik, hg. u. übers. v. R. König, Düsseldorf/Zürich. – Plinius Secundus d. Ä., 1977, Naturkunde (Naturalis Historiae), Lat.-dt., Buch XXXV. – Pöltner, G., 1991, Der Begriff des Bildes bei Thomas von Aquin. In: Heinrich, R./H. Vetter (Hg.), Bilder der Philosophie, Wien/München. – Rehkämper, K., 1991, Sind mentale Bilder bildhaft? (Diss.), Hamburg. – Ros, A., 1990, Begründung und Begriff. Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen, Bd. II, Hamburg. – Reichle, I., Siegel, S. und Spelten, A. (Hg.), 2007, Verwandte Bilder. Die Fragen der Bildwissenschaft, Berlin. – Sachs-Hombach, K. (Hg.), 1995, Bilder im Geiste. Zur kognitiven und erkenntnistheoretischen Funktion piktorialer Repräsentationen, Amsterdam. – Sachs-Hombach, K., 2003, Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft, Köln. – Sachs-Hombach, K. (Hg.), 2005, Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt am Main. Sachs-Hombach, K./K. Rehkämper (Hg.), 1998, Bild, Bildwahrnehmung, Bildverarbeitung. Interdisziplin. Beitr. z. Bildwissenschaft, Wiesbaden. – Sachs-Hombach, K./K. Rehkämper (Hg.), 1999, Bildgrammatik. Interdisziplin. Forschungen z. Syntax bildlicher Darstellungsformen, Amsterdam. – Schirra, J. R. J., 1994, Bildbeschreibung als Verbindung von visuellem und sprachlichem Raum, St. Augustin. – Schirra, J. R. J./K. Sachs-Hombach, 1998, Von Bildern und neuen Ingenieuren. Computervisualistik als Studienfach. In: U. Reinhard/U. Schmid (Hg.), Who is Who in Multimedia Bildung 98, Heidelberg. – Scholz, O. R., 200, Bild. In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, hg. v. K. Barck. u. a., Bd. 1, Stuttgart/Weimar, 619–669. – Scholz, O. R., 1991, Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildhafter Darstellung, Freiburg/München, 2., vollständig überarbeitete Auflage, Frankfurt am Main 2004. – Stegmüller, W., 1966, Eine modelltheoretische Präzisierung der Wittgensteinschen Bildtheorie. In: Notre Dame J. of Formal Logic 7. (ND in: Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, Darmstadt 1970) – Steinbrenner, J., 1996, Kognitivismus in der Ästhetik, Würzburg. – Steinbrenner, J./U. Winko, 1997, Die Philosophie der Bilder. In: dies. (Hg.), Bilder in der Philosophie & in anderen Künsten & Wissenschaften, Paderborn. – Stöckl, H., 2004, Die Sprache im Bild – Das Bild in der Sprache, Berlin/New York. – Strothotte, C./Th. Strothotte, 1997, Seeing Between the Pixels: Pictures in Interactive Systems, Berlin/Heidelberg/NY. – Thürlemann, F., 1990, Vom Bild zum Raum. Beiträge zu einer semiotischen Kunstwissenschaft, Köln. – Weidenmann, B., 1994, Wissenserwerb mit Bildern, Bern. – Wiesing, L., 1997, Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektive der formalen Ästhetik, Reinbek

¹ Vgl. Plinius, 65. Vgl. zur Geschichte der Bildtheorie insgesamt Scholz 2000. – ² Vgl. z. B. Platon, Timaios 50 c. – ³ Vgl. z. B. Platon, Politeia 598 a ff. – ⁴ Zum Begriff der *Imago* vgl. Belting 1993. – ⁵ Vgl. Bauch in Boehm 1994, 290 ff. und ‚Bild‘ im Reallexik. f. Antike u. Christentum 2, 287 ff. – ⁶ Vgl. Pöltner, 178 ff. – ⁷ Vgl. Brock 1973. – ⁸ Vgl. Hogrebe 1971, 915 f. – ⁹ Vgl. Ros 1990, 58 ff. – ¹⁰ Vgl. ebd., 72 ff. – ¹¹ Vgl. Janke 1993. – ¹² Vgl. Stegmüller 1966. – ¹³ Vgl. z. B. Wittgenstein, PU 6. – ¹⁴ Siehe Goodman 1976. Vgl. hierzu auch Steinbrenner 1996. – ¹⁵ Vgl. z. B. Gombrich 1984. – ¹⁶ Einen thematischen Überblick bieten Sachs-Hombach/

Rehkämper 1998. Vgl. auch Scholz 1991. Für eine gegenwärtige philosophische Position, die den Bildbegriff als zentral betrachtet, vgl. Fellmann 1991. – ¹⁷ Vgl. Thürlmann 1990. – ¹⁸ Vgl. z. B. Weidenmann 1994. – ¹⁹ Vgl. Block 1981. Einen aktuellen Überblick vermittelt Sachs-Hombach 1995. – ²⁰ Vgl. Schirra 1994, Strothotte/Strothotte 1997. – ²¹ Vgl. Schirra/Sachs-Hombach 1998. – ²² Vgl. Sachs-Hombach 2003 und 2005, Majetschak 2005, Huber 2005, Belting 2007 oder Reichle u. a. 2007b – ²³ Vgl. die ähnliche Einteilung bei Steinbrenner/Winko 1997, 19. – ²⁴ Vgl. als Überblick Boehm 1994. Zum phänomenologischen Bildbegriff s. a. Wiesing 1997, 209 ff. – ²⁵ Vgl. Sachs-Hombach 2003. – ²⁶ Vgl. Lopes 1996, 11 ff. – ²⁷ Siehe aber ebd. sowie Stöckl 2004. Eine kommunikationstheoretische Ausarbeitung unternimmt in Ansätzen Doelker 1997. – ²⁸ Siehe insbes. Scholz 1991, 16 ff. – ²⁹ Vgl. Rehkämper 1991, 66 ff. – ³⁰ Vgl. Scholz 1991, 64 ff. – ³¹ Zu Fragen der Bildsyntax vgl. Sachs-Hombach/Rehkämper 1999.

Klaus Sachs-Hombach

Bildung und Erziehung – 1 *Zu den Begriffen.* Seit der Aufklärung stehen die Begriffe ‚Bildung‘ (B.) und ‚Erziehung‘ (E.) im deutschsprachigen Raum im Zentrum von Deutungsprozessen, mit denen sich die modernen Gesellschaften und ihre Mitglieder in ihrem Selbstverständnis und im Blick auf die Organisation von sozialer wie auch individueller Veränderung fassen und begreifen. ‚B.‘ hat zunächst dem theologischen Denken angehört und ist dann aus der Philosophie – insbes. der ästhetischen Debatte – in den pädagogischen Kontext eingewandert. Das Wort ‚E.‘ findet sich schon im Mittelhd., wo es mit der Nahrungsaufnahme assoziiert ist.¹ Im 18. Jh. werden die Begriffe in einen Zusammenhang gebracht, der sich in den anglophonen und frankophonen Räumen nicht findet, wenngleich auch in diesen vergleichbare Differenzierungen pädagogischer Reflexion festzustellen sind.

Ähnlich anderen Leitbegriffen zur Deutung sozialer und kultureller Verfassung lassen sich B. und E. nicht in einem strengen Sinne definieren.² Man muss ihren Gebrauch in Diskursen beobachten und die Elemente rekonstruieren, welche die Räume ihrer ↑Extension und ↑Intension umfassen. Für beide Begriffe, erst recht aber für ihren Zusammenhang gilt, dass Spannungen und Widersprüche zu denken sind, welche nahe legen, sie als im Kern dialektisch zu fassen: Im Begriff der E. schwingen z. B. Beherrschung und Befreiung zugleich mit; Kontrolle und Anleitung durch Andere stehen Selbstständigkeit und Eigenmächtigkeit gegenüber.³

‚B.‘ und ‚E.‘ werden als Fokalfunkte einer Semantik verwendet, die – wie schon Schleiermacher festhält – parallel zu der der ↑Politik zu stellen ist.⁴ E. wird häufig mit ↑Macht und ↑Herrschaft gleichgesetzt; andererseits werden B. und E. mit der Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderungen verbun-

den. Zum einen gehören sie einem intellektuellen Zusammenhang an, der sie in ihrer Dialektik hermeneutisch und kritisch aufzunehmen vermag; zum anderen finden sie Verwendung im Kontext von politischen Steuerungstechniken und staatlichen Gestaltungsformen, wie sie z. B. in den E.plänen der franz. ↑Aufklärung ihren Niederschlag gefunden und zu Modellen des E.staates geführt haben oder wie sie heute in eher gouvernementalen Techniken einer Anregung zur Selbststeuerung ihren Ausdruck finden, etwa im Konzept des ‚lebenslangen Lernens‘.

‚B.‘ und ‚E.‘ finden trivialisiert Verwendung im alltäglichen Sprechen: E. ist oft beschränkt auf die schlichte Aufzucht des Nachwuchses, während B. vornehmlich im schulischen Kontext begriffen wird und institutionalisiertes methodisch geleitetes Lehren und Lernen meint. In hegemonialen politischen, medialen und wissenschaftlichen Diskursen um B. und E. hat sich zudem eine thematische Verengung auf die kognitiven Dimensionen der Entwicklung zu Lasten von emotional-affektiven und moralischen Momenten ergeben, so dass die lange gültige Figur einer ganzheitlichen B. kaum mehr gilt. Zugleich sind Modelle der Abrichtung insbes. für ökonomische Erwartungen (‚*Employability*‘) sowie der Kontrolle und Beherrschung an die Stelle von B. getreten, wie sie z. B. in den populär gewordenen Forderungen nach ‚Disziplin‘ zum Ausdruck kommen.

Auf einer weiteren Ebene werden ‚B.‘ und ‚E.‘ nicht als Begriffe moralischer ↑Kommunikation verstanden, sondern als sachhaltige Begriffe im Kontext einer Theorie, in welcher mehrere grundlegende Sachverhalte menschlicher Existenz verwoben sind⁵: B. verweist nämlich auf Naturprozesse, die der menschlichen Entwicklung zum Grunde liegen, bei denen Menschen jedoch auf gesellschaftliche Erfahrungen und kulturelle Inhalte angewiesen sind, um nicht zu verkümmern. Man kann von einer sozialen und kulturellen Determination des von Natur Nicht-Determinierten sprechen, wie klein dieser Bereich im Gesamt des Vererbten auch sein mag.⁶ Diese anthropologischen Sachverhalte treffen für die menschliche Existenz als Gattung wie für die Individuen zu, wobei sich hierin eine sachlich relevante Verknüpfung andeutet: In der Gattungsentwicklung entstehen gesellschaftliche und kulturelle Vergegenständlichungen, soziale und kulturelle Wirklichkeiten wie Erfahrungen, welche einerseits aufgrund des Todes der Individuen verloren gehen können, andererseits für die jeweils Neugeborenen zugänglich gemacht werden müssen. Der lange B.prozess der Gattung und die individuelle B. werden also verschränkt; darin besteht die eigentliche funktionale Leistung von Erziehung, die den Nebeneffekt einer kulturellen

Kumulation hervorbringt: Im pädagogischen Arrangement werden Irrtümer und Umwege getilgt und vergessen, welche Menschen bei Erfindungen, aber auch in der Entwicklung sozialer Praktiken machen mussten. E. kann also an den gelungenen Ergebnissen anknüpfen oder wenigstens dazu beitragen, dass sich menschlich erzeugte Katastrophen nicht mehr wiederholen. Gleichwohl muss die Bildsamkeit des Menschen sozial und kulturell angeregt und angesprochen werden. Darin liegt eine zweite Funktion der E., die allerdings doppelt beschränkt ist: (i) durch die natürlichen Möglichkeiten selbst und (ii) dadurch, dass die Individuen in ihrer Individualität und Eigenartigkeit anerkannt werden müssen, die über sich selbst zu verfügen haben. Wie sie in ihrer Bildsamkeit angesprochen werden, hängt entscheidend davon ab, ob und in welchem Ausmaß sie die Erfahrung der Selbstwirksamkeit machen. Umgekehrt entstehen im Zusammenhang von E. und B. sowohl die konkrete Wirklichkeit des ↑Ichs, das durch soziale und kulturelle Bedingungen bestimmt wird, das lernen kann und muss, sich gegenüber diesen zu verhalten, Stellung zur Welt und zu sich selbst zu beziehen, selbstreflexiv und weltoffen werden kann und darf. Dass E. dieses B.geschehen ermöglicht, macht ihre Norm aus.

Die Begriffe «B.» und «E.» sind mit normativen Fragestellungen verbunden, aber sie sind nicht bloß normative Konzepte. Es darf nicht ausgeklammert werden, dass sie auf objektive Gegebenheiten und Prozesse verweisen, die ihrerseits zur Veränderung von Strukturen führen. Menschen, die sich bilden, gewinnen ein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst, das sich deutlich von dem unterscheidet, das sie zuvor gefunden hatten. B.prozesse bedeuten Veränderung, so dass man in ihnen nicht von Kontinuitäten ausgehen kann, sondern mit Brüchen, Verwandlung rechnen muss.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Antike

In der griech. Antike wird von Protagoras außer der biologischen noch eine zweite gesellschaftliche oder geschaffene Natur des Menschen genannt, wobei das «Gestalten» (*plattain*) diesen Übergang bewirke. Dieses Gestalten lässt sich systematisieren und curricularisieren als *Paideia* (gymnastische und musische Inhalte). Später führen gymnasiale und akademische *Paideia* (sprachliche, politische, philosophische, mathematische Inhalte) zum Menschen und zum ↑Bürger. Daher lässt sich vom potenziellen Gestaltungsprozess als «Bildsamkeit» mit einigem Optimismus der «*Homo-mensura*-Satz», nach dem der Mensch das Maß aller Dinge sei, durchaus begründen. Dieser Ge-

danke wird im ↑Humanismus wieder aufgenommen. Platon ist zunächst metaphorisch, dann konkreter und konkreter. Erkenntnistheorie und B.theorie sind ineinander verschränkt. Vier Erkenntnisstufen, die eine gesetzliche Reihenfolge bilden, entsprechen den vier Phasen des Weges im Höhlengleichnis: Wörter – Wahrnehmungen – Begriffe – ↑Ideen. Es ist ein mühsamer Akt der (Selbst-)Befreiung von der Akzeptanz der Wörter bis hin zur Vernunftinsicht. Das Erreichen dieser vierten Stufe verpflichtet zur «Befreiung» der anderen Individuen. Dieser Weg ist *Paideia*, welcher als *causa efficiens* den Wissenden als Befreier voraussetzt, der die Relation von *eidōs* (Gestalt, Form) und *eidolon* (Bild, Abbildung) vermittelt. Bindet man diese Erkenntnistheorie an Disziplinen bzw. Inhalte, dann lässt sich eine *enkyklios paideia* (umfassende Bildung) konstruieren, die – wie auch später bei Isokrates – zur *didaskalia* (Lehre, Didaktik) wird. Im Entwurf seines utopischen Staates konkretisiert Platon das Problem. Hier wird die B. biologisch-anthropologisch begründet und von der «Politik» bestimmt. Auch in den *Gesetzen* ist die Herausführung aus dem Zustand der Unbildung in den Zustand der ↑Tugend gefordert, wobei B. (als das «Vorzüglichste unter allem Trefflichen») von der Ausbildung (wo es nur um «Gelderwerb» gehe) zu unterscheiden sei. Doch gilt das alles nur für den Mann. Verhängnisvoll für die Zukunft des Bildungsgedankens ist Platons Bewertung der Frauen. Zwar hätten Mann und Frau vergleichbare Fähigkeiten, «in allem aber ist die Frau schwächer als der Mann». ⁷ Selbst wenn in den *Nomoi* Schulpflicht und Schulen für beide Geschlechter postuliert werden, bleibt es, wie auch Aristoteles feststellt, dabei, dass «der Gesetzgeber [sich] in erster Linie um die Erziehung der Jungen kümmern muss». ⁸ Bei Platon und Isokrates, der das Gewicht stärker auf politische Praxis und Qualifikation für die Praxis legt, sind wesentliche Grundlagen für den Bildungsbegriff Europas gelegt: Der Mensch ist durch Denken, Sprechen und Vernunft in eine Gesellschaft gestellt, die er reflektieren und transzendieren, die er sprachlich vermitteln, mit anderen diskutieren und verändern kann.

Die röm. Pädagogik ist von der griech. stark beeinflusst, wenn auch mit der eigenen Tradition verknüpft. Aus der *enkyklios paideia* der Griechen werden in Rom die «*septem artes liberales*» (Grammatik, Rhetorik, Dialektik = Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie = Quadrivium), die der «*liber*», der Freie, für sein öffentlich-politisches Handeln braucht. Auch Institutionen bis zum Hochschulunterricht haben sich um das erste Jh. vor unserer Zeitrechnung entwickelt. B., als Begriff und Phänomen, bleibt allerdings in der griech. und röm.

Antike relativ elitär: Sie bezieht sich auf eine Minderheit (auch wenn es gebildete Sklaven gab) und fast ausschließlich auf Männer (auch wenn es gebildete Frauen gab).

2.2 Mittelalter

Die Pädagogik des Mittelalters bringt durch das ↑Christentum eine neue Qualität.⁹ Die (Lebens-) Wirklichkeit eröffnet eine neue Dimension, die über die wahrnehmbare Realität hinausreicht. Gott ist der Vater, der seinen Sohn opfert, um seine Kinder, die durch den Sündenfall und damit die Erbsünde die Ebenbildlichkeit mit Gott verloren haben, zu erlösen: eine besondere Variante der Defizithypothese. Der Mensch ist direkt zum jenseitigen Gott in Beziehung gestellt. Diese Beziehung reguliert die Kirche durch die Sakramente, die in der Verfügung der Priester liegen. Die Welt ist *Corpus Christianum*, die Pädagogik umgreift durch die Institution des Beichtstuhls wie der Messen und Sakramente die gesamte Lebensspanne des Menschen. B. als Qualifikation geschieht in den Kloster- und Domschulen zunächst für den klerikalen Nachwuchs. Breite Volksbildung scheint unwesentlich, denn selbst der durch die *septem artes* gebildete Christ bliebe vor Gott immer ein Sünder. Die B. der Ritter und Handwerker war nicht-schriftlich. Althd. Begriffe des Handwerks benutzt dann auch Meister Ekkehard, um B. als Wiedereinbildung Gottes in die Seelen der Menschen zu beschreiben: *bilidon*, *bilidan*, *bildung* (bilden, abbilden, Bild, Abbild; wahrscheinlich zum Wortstamm ‚Beil‘ gehörend). Es ist das scholastische Bemühen deutlich, christliches (*imago-Die*-Lehre) und (neu-)platonisches Denken (die von Gott kommende ↑Seele, durch das Werden in die Mannigfaltigkeit des Seins eingebunden, an ihm teilhabend und Gott als dem absolut Guten zustrebend) zu integrieren. Auch im Mittelalter hatte der größte Teil der Bevölkerung an der B. nicht teil. Für die Frauen war es besonders verhängnisvoll. Zwar hatte Paulus die prinzipielle Gleichberechtigung der Geschlechter betont. Aber er formuliert: «Die Frau soll schweigend in aller Unterordnung lernen; zu lehren gestatte ich den Frauen nicht.»¹⁰ Thomas von Aquin akzeptiert zwar – auf platonische, aristotelische und die angeführte paulinische Position fußend – die Gleichwertigkeit der Frauen, aber formuliert mit Verweis auf Aristoteles Rangunterschiede. In der *Summa Theologiae* wird sie deutlich als defizitäres und anfälliges Wesen bezeichnet. Und an gleicher Stelle: «so ist die Frau dem Mann von Natur aus (naturaliter) untergeordnet, denn im Manne herrscht stärker vernünftige Unterscheidungsfähigkeit vor.»¹¹ Doch bereits zur Zeit des 1. Kreuzzuges gab es in Frankreich und

Deutschland adelige Frauen, die sich literarische B. aneigneten. Es waren v. a. Frauen in den Klöstern, die nicht nur das Trivium, sondern die anspruchsvollen Disziplinen des Quadrivium beherrschten: Hroswita von Gandersheim, Hildegard von Bingen, Herrad von Landsberg u. a. Die vom 12. Jh. an in Europa entstehenden Universitäten blieben den Frauen allerdings verschlossen – z. T. bis ins 20. Jh.

2.3 Renaissance – Humanismus

↑Humanismus wurde von Niethammer 1808 als Bezeichnung für eine pädagogische Richtung gewählt; Hagen charakterisiert ihn 1841 als Geistesbewegung des 14.–16. Jh., Voigt nennt ihn 1859 eine Epoche. Am Beginn der Neuzeit bringt der Humanismus eine ↑Säkularisierung, wobei den Positionen einer konservativen *educazione cristiana* die Vertreter einer *educazione morale civile* gegenüberstehen. Letztere sind von einem unbegrenzten B.optimismus¹² geprägt. Manetti bezeichnet die Schöpfung als «ungestalt», das «ingenium des Menschen» habe sie zur «Vollendung» gebracht. Pico della Mirandola sieht den Menschen «weder als einen Sterblichen noch einen Unsterblichen geschaffen», sondern «vollkommen frei», der sich selbst die Form bestimmt.¹³ Erasmus von Rotterdam begründet die Defizithypothese anthropologisch: «Wenn dir die Natur einen Sohn gibt, so übergibt sie dir nichts weiter als eine rohe Masse. Deine Aufgabe ist es, die nachgiebige und zu allem bildsame Masse in die beste Verfassung zu bringen. Unterlässest du es, so hast du eine Bestie; bist du sorgsam, so hast du sozusagen ein göttliches Wesen» (1529).¹⁴ Schon italienische Humanisten betonten – vereinzelt – die Notwendigkeit von B. für Frauen: Leonardo Bruni Aretino, Castiglione. Vittorino da Feltre hatte in der *casa giocosa* in Mantua Jungen und Mädchen unterrichtet. In England fand Thomas Morus für Frauen Universitätsbildung durchaus angemessen. Erasmus kannte gebildete Frauen und sah sie, wie er in seinen *Colloquia familiaria* (zuerst 1518) schreibt, zukünftig «in den theologischen Fakultäten den Vorsitz führen, auf die Kanzeln steigen und [...] die Bischofsmützen wegschnappen.» In der *Didactica magna* (1632) tritt auch Comenius für die B. der Frau ein, denn auch sie wäre «Ebenbild Gottes».

Der dt. Humanismus wird politisch-konfessionell gebunden. Damit bleiben B. und Erziehung weiterhin in der ‚herrschaftlichen Verantwortung‘ der Kirche.

2.4 Entwicklungen seit dem 18. Jahrhundert

Begriffs- und problemgeschichtlich ist das 18. Jh. eine Sattelzeit, in der die Bedeutung des Begriffspaares

«B./E.» in einer bis heute anhaltenden Wirkung geformt worden ist. Beide Begriffe stehen mithin in enger Beziehung zur Durchsetzung der ↑bürgerlichen Gesellschaft und des ↑Kapitalismus, und die Erfahrung der Französischen Revolution übt eine katalysatorische Wirkung aus. Die ↑Revolution wird als Bruch erlebt, der Selbstverständlichkeiten und deren ↑Tradition in Frage stellt und das Problem empirisch werden lässt, wie eigentlich E. möglich sein kann, wenn sie sich gerade nicht auf Vorfindliches beziehen kann.

Mit der Kritik der feudalen und ständischen Gesellschaft geriet auf die Tagesordnung, dass die Aufgaben und Leistungen der E. einerseits aus der ↑Antizipation eines Künftigen zu bestimmen sind; ihr kam mithin ein utopisches Moment zu (↑Utopie), weil sie nicht nur aus Projekten oder Entwürfen begründet werden musste, sondern auch von Personen zu lösen war, die dem *ancien régime* verpflichtet waren. Wer soll erziehen? Was sollen die Inhalte sein? Zwar soll die – wie die Zeitgenossen formulieren – Humanisierung des Humanen als ↑Fortschritt gelingen; doch kann sie offensichtlich nicht ohne Bezug auf eine ↑Geschichte erfolgen, in welcher menschliches Handeln als maßstabgebend sichtbar wird. Diese Problemstellung ist eng verbunden mit der Neubestimmung des Konzepts ↑«Subjektivität». Der moderne Subjektbegriff wird in die Lücke eingefügt, die sich im Bruch zur bürgerlichen Gesellschaft und zur Moderne aufgetan hat: An Stelle der alten Bindungen und Verpflichtungen wird das neuzeitliche ↑Subjekt gedacht, das aus ↑Freiheit handelnd, vernünftig und selbstbestimmt wirkt und die Verhältnisse überwindet und aufgrund eigenen Entwurfs den künftig möglichen besseren Zustand herstellt. Im Kern verweisen B. und E. auf das Freiheitsproblem sowie die Thematik des modernen Ich und Selbst.¹⁵ Das Dilemma dabei ist offensichtlich: Die neuen Verhältnisse verlangen eine E., die sich aus dem Projekt des Künftigen rechtfertigt. Konventionelle Vorstellungen von E. können das nicht begründen oder verstehen lassen. Daher müssen neue Begriffe und Konzepte entwickelt werden, welche letztlich in der Vorstellung einer B. des Subjekts im Kontext von Sozialität kulminieren – eine Vorstellung, die auf der einen Seite E. erzwingt und ihr auf der anderen Seite ihr Grenzen setzt, die Veränderung des Subjekts als Ergebnis seiner eigenen Leistung begreift, zu der es angeregt oder angerufen wird. B. und Beruf treten in enge Beziehung.

Der Begriff der E. ist bis in die Anfänge der Neuzeit zurückzuverfolgen.¹⁶ Anknüpfend an Vorstellungen des Aufziehens und Ziehens beschreibt er im 15. Jh. eher pragmatisch die Tätigkeiten von Pädagogen,

die ihr Geschäft nahe zu Ernährungsfunktionen leisteten, mit welchen die Lernhandlungen der Schüler unterstützt werden sollen. Luther nimmt dies auf und verlangt, dass Eltern und Erzieher durch hinreichende Speisung die Entwicklung der Schüler zu fördern haben. Darin deutet sich in der Sache ein früher Bezug zu einem B.gedanken an, zumal zugleich auch ein Bezug auf Innerlichkeit zum Tragen kommt. Bei Ratke und Comenius wird dieses innere Element vertieft, so dass eine Ahnung von – im modernen Sinne des Ausdrucks – subjektiver Tätigkeit des Zöglings als Grundlage der E. sichtbar wird; dies lässt sich auch in zeitgenössischen Schulordnungen nachweisen. Allerdings dementiert Comenius sein eigenes Konzept durch die Hoffnung, didaktische Verfahren entwickeln zu können, die sich methodisiert anwenden lassen.¹⁷ Pädagogische Konzepte spalten sich auf in solche, welche die Zöglinge eher als passive Adressaten eines Handelns auffassen, das zunehmend als E. bestimmt wird, und solche, die zwar mit eigener Aktivität und Selbstbezug, gleichwohl aber auch mit einer Form von Verslossenheit rechnen: Für Aktivität und Selbstbezug steht die biografische Selbstvergewisserung, die bei Rousseau mit dem Konzept des Sentiments verbunden wird. Dieser Selbstbezug des Individuums wird auch in den religiösen Motiven der Innerlichkeit sichtbar, die v. a. in der pietistischen Tradition zum Tragen kommen.¹⁸

Der Begriff der E. gilt schon im 18. Jh. als der im Vergleich zu B. modernere: Die ↑Aufklärung spricht von der E. des Menschengeschlechts (Lessing), um deutlich zu machen, dass der Fortschritt der menschlichen Gattung losgelöst von der Bestimmung durch Gott, von ↑Vernunft geleitet, gemäß der ↑Natur, aber doch in ihrer Beherrschung durch den Menschen selbst erfolgt. Friedrich Schiller, der die Aporien des E.denkens seiner Zeit erkennt, spricht gleichwohl von der «ästhetischen E. des Menschen»; der Sache nach geht es ihm um eine B.theorie. E. soll im 18. Jh. selbstverschuldete Unmündigkeit und Unfreiheit durchbrechen, den Vernunftgebrauch ermöglichen und den Anstoß zur Autonomie geben. Menschen sind erforderlich, um Menschen zur Humanität zu bringen. Darin schien die große Leistung zu liegen: dass nun das E.geschehen als Menschenwerk überhaupt begriffen und gestaltet wird, als *menschliche* ↑Praxis. Es geht um ↑Säkularisierung und das Weltlichwerden des pädagogischen Geschäfts, dem damit zugleich eine enorme Leistung zugesprochen wird.

Insbes. die Strömung der philanthropischen E.reformer trägt dazu bei, dass in einer Erfolgsgeschichte ohnegleichen E. etabliert und professionalisiert

wird. Mit Ernst Christian Trapps *Versuch einer Pädagogik* liegt eine umfassende, auf anthropologische Kenntnisse und Erfahrung gestützte Theorie vor¹⁹, die E. und Unterricht als die entscheidenden pädagogischen Handlungsformen systematisiert; dabei kommt B. vorrangig im Zusammenhang einer psychologischen Kategorie, nämlich im Verweis auf die B. der ↑Einbildungskraft zum Tragen. Allerdings liegt im Erfolg des philanthropischen Programms auch schon sein Dementi begründet: Es wird zunehmend als technisches, utilitaristisch verkürztes Konzept verstanden. Vordergründig will und kann es zwar das Wohlergehen aller fördern; im Hintergrund zeichnet sich aber ab, was Peter Villaume formuliert: Um des ↑Nutzens und der Brauchbarkeit willen darf man die Vollkommenheit und Harmonie des Einzelnen aufopfern; der Nutzen berechnet sich zunehmend am Wohlstand des Landes und seines Fürsten; die Einzelnen dürfen für diesen abgerichtet werden und davon selbst profitieren.

Diese Verengung und Verkürzung des pädagogischen Anspruchs, die Reduktion von Vernunft auf den technischen Fortschritt in der Landwirtschaft, auf Krämergeist und Buchhaltung provoziert Protest. Dieser wirkt eigentümlich paradox: Es geht in ihm zwar auch um Aufklärung, Vernunft und Freiheit; er nimmt aber ein vorrangig ästhetisches, wenn nicht esoterisches Modell auf, mit welchem man an die Antike anknüpft; man spricht geradezu provokativ den Einzelnen an, freilich in seiner möglichen Vollkommenheit. Herder formuliert, dass Geschichte und Natur, Glaube und Vernunft geltend gemacht werden, um B. und ↑Kultur gegenüber einer Pädagogik einzufordern, welche Menschen auf Bestialität reduziert, Das Programm der Aufklärungspädagogik beschreibt Ernst August Evers mit triefender Ironie²⁰, der – wie Moses Mendelssohn auf die Frage «was heißt aufklären?» antwortet: –B.» dient als Waffe, um das Aufklärungsprogramm zwischen Naturentwicklung und Weltaneignung fortzuführen und Mündigkeit buchstäblich zu sichern, nämlich als Sprache.²¹ Ästhetisch wird eine Idealvorstellung des Menschen inauguriert, die einen Maßstab des Nicht-Zerstörten und Nicht-Reduzierten geltend macht, der die Selbstreflexion des Menschen auf menschliche Unverfügbarkeit und universelle Humanität als Aufgabe stellt. Schillers «Briefe» zeigen die Schwierigkeiten auf, dieses Programm zu verwirklichen.²²

Im ersten Viertel des 19. Jh. werden E.- und B.denken systematisch mit einander verwoben. Schleiermacher legt eine Theorie über die Kunst der E. vor, die bildungstheoretisch argumentiert. Er schließt sie an seine ↑Ethik an. Die Pädagogik spricht jene Kunst aus, die – neben der Politik – die Gattungsentwick-

lung auch unter Bedingungen von Brüchen («dem Steigen und Sinken») bewahren und sichern kann.²³ Friedrich Fröbels *Menschenziehung*, wegen ihres fromm-religiösen Tons vielfach geschmäht, knüpft in grundlegenden Denkstrukturen daran an; sie erweist sich als geradezu radikaler Versuch, Aufklärung, innere Entwicklung und Welterfahrung im B.-gang zu vermitteln.²⁴ Wilhelm von Humboldt versucht den Zusammenhang zwischen Welterschließung und individueller Entwicklung ebenso zu erfassen, kommt freilich in seiner Theorie über Fragmentarisches nicht hinaus.²⁵ Allein Hegel gelingt es, den inneren Zusammenhang von B. und E. zu durchdringen und begrifflich zu entfalten. Eher distanziert gegenüber dem B.begriff verhält sich Johann Friedrich Herbart, der sich offensichtlich von den mit ihm verbundenen philosophischen und ethischen Belastungen zu befreien und v. a. der Gefahr zu entkommen sucht, welche die inzwischen die durch öffentliche Auseinandersetzungen belastete Terminologie birgt. Er entwirft seine Theorie sachbezogen und streng argumentativ, indem er die Terminologie konkretisiert und präzisiert: «Regierung», «Zucht und «Unterricht» fassen in seiner Sicht die Aufgaben genauer, die es zu bewältigen gilt, wenn man – wie es im *Umriss der pädagogischen Vorlesungen* (1835) dann doch heißt – der «Bildsamkeit des Menschen» gerecht werden will.²⁶

Obwohl damit ein Theorieangebot vorliegt, wird zumindest der Gebrauch des E.begriffs weiterhin als außerordentlich diffus bewertet; an der Verknüpfung von E. und B. wird allerdings festgehalten: «Wenn wir den so aus der Sache selbst geschöpften Begriff in eine bestimmte Definition fassen», schreibt der in Jena lehrende, an Niemeyer anschließende und in Herbartscher Tradition stehende Heinrich Gräfe 1845, «so wird dieselbe nun so lauten: E. ist die absichtliche Einwirkung gebildeter Menschen auf noch nicht gebildete. Wodurch diese in ihrer Selbstbildung unterstützt werden».²⁷

Faktisch bleibt freilich die Spannung zwischen E. und B. als Bezugspunkte pädagogischen Denkens von nun an bestehen. Übersehen darf man freilich nicht, wie dem B.begriff eine Bedeutungsverschiebung widerfährt, durch die er seine Stellung als theoretische Reflexionsform verliert. Er erhält an ihrer Stelle Gewicht als Symbol des sozialen Status jener, die sich mit ihm Bürgerlichkeit zumessen, ohne über gesellschaftliche Macht zu verfügen. V. a. die politisch schwachen mittleren Schichten des Deutschen Reichs nutzen – in einer Weise, die Bourdieu später als charakteristisch für das Kleinbürgertum insgesamt bestimmen wird²⁸ – das «Deutungsmuster» «B.» und «Kultur», um in der Modernisierung von

oben ihren sozialen Ort gegenüber der Unterschicht und der Arbeiterklasse zu definieren. Die emanzipatorischen Gehalte des B.begriffs verschwinden²⁹, allerdings nicht völlig: Die Konnotationen ‚Vernunft‘, ‚Freiheit‘ und ‚Autonomie‘ sowie der auf Subjektivität beharrende Gehalt behaupten sich in den Bemühungen der Sozialdemokratie, Aufstiegsambitionen unter der von Karl Liebknecht ausgegebenen Formel «Wissen ist Macht – Macht ist Wissen» – letztlich illusionär – zu codieren.

3 *Entwicklungen seit dem 20. Jahrhundert*

Der Frage der Vermittlung von Gesellschaftsverhältnissen und E.prozessen widmen sich – mit Bedeutung nicht nur für die erste Hälfte des 20. Jh., sondern bis in die Gegenwart – Max Adler und Siegfried Bernfeld, deren exemplarische Gegenüberstellung wesentliche Leitmotive verdeutlichen kann: Zugrunde liegt die Frage, inwieweit E. Gesellschaft verändern kann; perspektivisch geht es um das Projekt «neue Menschen»³⁰ sowie das Problem der ‚Konservierung‘ gesellschaftlicher Verhältnisse; es geht zugleich um «Grenzen der Pädagogik».³¹

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. wird immer wieder versucht, den B.- und E.begriff zu demontieren und durch ‚Sozialisation‘, ‚Lernen‘ oder ‚Qualifikation‘ zu ersetzen. Andererseits gibt es grundlegende Versuche zur Wiederbelebung im Kontext kritischer Gesellschaftstheorie und -analyse; Heydorn und Adorno sind hier die Exponenten, die disziplinär und professionell bedeutsam werden und bleiben. Adornos Ansatz der «E. zur Mündigkeit»³² versammelt jene Leitmotive des Aufklärungsdenkens in sich, mit denen vor dem Hintergrund der katastrophalen Geschichte des 20. Jh. Subjektivität gegen autoritäre Formierungen aller Art mithilfe von «Widerstand» und «Widerspruch» gerettet werden soll. Seine «Theorie der Halbbildung»³³ schlüsselt komplementär dazu gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Verfalls von B.denken im B.bürger-tum und darüber hinaus auf. Heydorns³⁴ Analyse der «Dialektik der Institutionalisierung von B.» legt den «Widerspruch von B. und Herrschaft» gesellschaftsgeschichtlich und bildungsanalytisch frei, um – antikapitalistisch akzentuiert, gegen die Kapitalwertungsprozesse – die Freiheit verbürgenden Potenziale von B., die ihre Perspektive in der «Selbstverfügung» des Menschen haben, zu entziffern.³⁵ Dabei gilt: «B. ist Revolution des Bewusstseins. B.fragen sind Machtfragen; die Frage der B. ist die Frage nach der Liquidation der Macht».³⁶

Zu Beginn des 21. Jh. kehren die Problemstellungen des ausgehenden 18. Jh. mit der Auseinandersetzung um ‚Verwertung‘ und ‚Distinktionsgewinn‘

wieder, weil z. B. das «Programme for International Student Assessment» einem pädagogischen Denken Vorschub leistet, das Nützlichkeit und Brauchbarkeit ins Zentrum stellt; die Begriffe hierfür sind ↑«Kompetenz» und «Schlüsselqualifikation» – in Umkehrung eines Sinngehalts, eignete doch dem Kompetenzbegriff ursprünglich eine emanzipatorische Dimension –; die aktuell gültige Norm ist in «Employability» zu erkennen. Der darin eingelassene gesellschaftspolitische Bezug ist die «Produktion und Reproduktion sozialer Ungleichheit» mithilfe des «B.systems». Vor allem in Beiträgen Bourdieus³⁷ und der angelsächsischen *sociology and politics of education*³⁸ wird entschlüsselt, dass und wie der B. als Leitkategorie für die Reproduktion herrschender gesellschaftlicher Verhältnisse eine systematische Bedeutung zukommt; die Reduktion der B. auf Verwertbarkeit kann nur politisch – d. h. auch: bildungspolitisch – bekämpft werden.

4 *Erziehung für nachhaltige Entwicklung*

1992 formulierte die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in ihrer Agenda 21, der sich 180 Staaten verpflichten, das Leitbild der «nachhaltigen Entwicklung» (*Sustainable Development*, ↑Nachhaltigkeit). Kap. 36 schreibt der B. eine besondere Bedeutung zu. Als «Querschnittsthema» kann nur «B. für nachhaltige Entwicklung» (*Education for Sustainable Development*) die in allen Kapiteln der Agenda intendierten Ziele realisieren. Sie betrifft die Bereiche: Naturverträglichkeit (ökologische Dimension), ökonomische Tragfähigkeit, soziale Gerechtigkeit, kulturelle Identität, globale Zusammenarbeit. Hier wird erstmals versucht, weltweit einen umfassenden B.begriff zu definieren. Für Deutschland konkretisiert die Bund-Länder-Kommission für B.planung (BLK) in einem Bericht 1997 dazu als Voraussetzungen folgende Schlüsselqualifikationen: Kompetenzen zur Erfassung und Lösung von Problemen, zur Verständigung, zur Kooperation, zur Selbstorganisation (z. B. lebenslanges Lernen), für situationsbezogenes Handeln und Partizipation. Dies setzt ein neues Verständnis von Schule und Unterrichtsorganisation voraus. ↑Demokratie als Gesellschaftsverfassung ermöglicht einerseits, die individuelle Persönlichkeit zur ↑Selbst- und Mitbestimmung zu entwickeln und sie andererseits in Kommunikation, Kooperation und ↑Solidarität mit anderen zu entfalten. Individualität und Sozialität bedingen sich wechselseitig. Für eine derart in die gesellschaftlichen Zusammenhänge eingebundene Person, die durch diese Zusammenhänge bedingt ist und sie gleichzeitig bedingt, lässt sich formulieren: Zur B. «gehört nicht nur die Übernahme von Kulturgütern und