

Christopher Erhard, David Meißner
Jörg Noller (Hg.)

Die Zukunft der Metaphysik

Erhard, Meißner und Noller (Hg.)

Die Zukunft der Metaphysik

Christopher Erhard, David Meißner und
Jörg Noller (Hg.)

Die Zukunft der Metaphysik

Festschrift für Thomas Buchheim

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4446-8

ISBN eBook 978-3-7873-4447-5

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Umschlaggestaltung:
Andrea Pieper, Hamburg. Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier.
Printed in Germany.

Inhalt

Christopher Erhard, David Meißner, Jörg Noller

Einleitung und Würdigung des Jubilars	7
---	---

I. LEBEN

Andrea Kern

Alles und Nichts. Selbstbewusstes Leben und die Idee einer ethischen Gemeinschaft	11
---	----

Wilhelm Vossenkuhl

Die Pragmatik der Urteilskraft in Kants dritter Kritik. Eine Skizze . . .	36
---	----

II. FREIHEIT

Johannes Hübner

Freiheit, das Gefühl der Unfreiheit und der Wille der anderen	55
---	----

Anton Friedrich Koch

Libertarischer Kompatibilismus? Thomas Buchheim über Freiheit . . .	74
---	----

Erasmus Mayr

Freiheit, Determinismus und Handlungsfähigkeiten: Warum es sich lohnt, in der Willensfreiheitsdebatte Handlungsfähigkeiten ernst zu nehmen	93
--	----

Rolf Schönberger

Im Grunde frei. Über die gemeinsame Grundlage von Handlungs- und Behauptungsansprüchen	113
--	-----

Pirmin Stekeler-Weithofer

Freiheit in der Welt. Zu Hegels Aufhebung von Hypostasierungen der Natur und des Geistes 139

III. PERSON

Hiroshi Abe

Der Mensch als politisches Wesen auf Basis der Natur? 165

R. A. H. King

Kantian comfort: reflections on my hope for deserved happiness 173

Isabelle Mandrella

Moralische und transzendente Gutheit bei Thomas von Aquin – eine Verhältnisbestimmung 186

Henning Tegtmeier

Ich und Du. Zum Personenbegriff in der philosophischen Theologie . . 199

IV. ZUKUNFT DER METAPHYSIK

Markus Gabriel

Die substanzlose Wirklichkeit des Fiktiven 221

Marcela García

Actually Parting from the Totality 233

Volker Gerhardt

Glauben im Namen der Menschheit 256

Matthias Lutz-Bachmann

»Natur« und »Normativität«. Über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft 273

Einleitung und Würdigung des Jubilars

Anlässlich der Emeritierung von Thomas Buchheim im Jahr 2023 will diese Festschrift dazu beitragen, auf das philosophische Werk des Jubilars zu blicken, zugleich aber auch Perspektiven für diejenige traditionsreiche Disziplin aufzuzeigen, der sein »Lehrstuhl für Metaphysik und Ontologie«, den er seit dem Jahr 2000 an der Ludwig-Maximilians-Universität München innehatte, ausdrücklich gewidmet ist. Die Festschrift nimmt sich denn auch der Frage nach der *Zukunft der Metaphysik* anhand von drei Themenkomplexen an, die auf besondere Weise im Zentrum des Schaffens von Thomas Buchheim stehen: (1.) dem Leben, (2.) der Freiheit und (3.) der Person. Diese drei Themenbereiche, zusammen mit (4.) der titelgebenden Frage nach der Zukunft der Metaphysik, strukturieren die Festschrift inhaltlich. Ihre Beiträge behandeln diese Bereiche aus historischer und systematischer Perspektive:

(1.) Thomas Buchheim hat dafür argumentiert, dass menschliche Freiheit nur dann adäquat bestimmt werden kann, wenn sie auf den Begriff des Lebens zurückbezogen wird. Wenn Freiheit begrifflich an Lebendigkeit gebunden ist, stellt sich jedoch die Frage, wie menschliche Freiheit zu denken ist, zumal sie sich ja nicht im ›bloß Biologischen‹ erschöpfen soll. Zugleich ist zu fragen, wie sich der Begriff des Lebens zu der traditionellen Dualität von Leib und Seele verhält.

(2.) Thomas Buchheim hat den Versuch unternommen, menschliche Freiheit unter den Bedingungen ihrer materiellen und natürlichen Grundlagen qualitativ zu bestimmen. Wie aber hängen menschliche Willensfreiheit und natürliche Kausalität miteinander zusammen? Inwiefern lässt sich ein »libertarischer Kompatibilismus«, der gleichermaßen alternative Möglichkeiten wie vollständige Determination impliziert, konsistent denken? Im Ausgang von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling hat Thomas Buchheim ferner darauf insistiert, das »Gefühl der Freiheit« für eine philosophische Analyse des Begriffs ernst zu nehmen. Wie aber kann es begrifflich-systematisch analysiert und für eine Theorie der Freiheit fruchtbar gemacht werden?

(3.) Anknüpfend an Robert Spaemann hat Thomas Buchheim den Personbegriff so bestimmt, dass auch dieser aufs Engste mit dem Begriff des Lebens zusammenhängt, ohne dass dadurch menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit aufgegeben werden müssten. Zugleich hat er dafür argumentiert, dass Personen genuin pluralische Entitäten sind. Wie aber hängen Freiheit und Leben im Begriff der Person genau zusammen, und in welcher Verbindung stehen Personen zueinander?

(4.) Indem diese systematischen Fragen aufgegriffen werden, diskutiert die Festschrift zugleich aus verschiedenen Perspektiven die leitende Frage, worin die Zukunft der Metaphysik und die philosophische Relevanz zentraler metaphysischer Begriffe wie »Sein«, »Existenz« und »Wirklichkeit« besteht – jenseits von bloß historisierenden Zugriffen auf ihre Tradition. Ferner wird die interdisziplinäre Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Theologie aufgeworfen – ein Verhältnis, zu dessen Klärung Thomas Buchheim durch zahlreiche Publikationen beigetragen hat.

Indem die Beiträge der Festschrift vielfältige Bezugspunkte zum philosophischen Werk von Thomas Buchheim herstellen, verstehen sie sich nicht nur als thematische Beiträge zur Zukunft der Metaphysik, sondern auch als Einladungen zu einem philosophischen Gespräch *mit* und *über* das Denken des Jubilars.

Christopher Erhard (Ludwig-Maximilians-Universität München)

David Meißner (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn)

Jörg Noller (Ludwig-Maximilians-Universität München)

I. LEBEN

Alles und Nichts

Selbstbewusstes Leben und die Idee einer ethischen Gemeinschaft

1.

Manche, wiewohl nicht alle Menschen verwenden manchmal, vielleicht sogar immer, ethische Begriffe wie »Gerechtigkeit«, »Pflicht« oder »Respekt«, wenn sie über sich und ihresgleichen nachdenken. Bestimmten Auffassungen des Menschen zufolge gründet der Umstand, dass wir Menschen über solche Begriffe verfügen, nicht allein darin, dass wir, als Menschen, praktische Vernunft haben. Das ist der Kerngedanke Humes gewesen, und bestimmten neueren Auslegungen zufolge – ich denke hier vor allem an Philippa Foot und Michael Thompson – ist das ein Gedanke, den auch Aristoteles teilt. Ihnen gemein ist die Idee, dass durchaus eine Lebensform von Ich-Denker:innen und in diesem Sinn von selbstbewussten, praktischen Vernunftwesen vorstellbar ist, die auf sich selbst keine ethischen Begriffe anwenden, sondern deren Denken sich in rein instrumentellen Formen des praktischen Schließens erschöpft. In der Verfügbarkeit ethischer Begriffe liegt vielmehr, so die Idee des Neo-Aristotelismus, das Kennzeichen genuin *menschlichen* Lebens.

Ich werde im Folgenden – im Anschluss an Überlegungen Hegels – argumentieren, dass die neo-aristotelische Idee eines logischen Abstands zwischen einer selbstbewussten, vernünftigen Lebensform einerseits und einem ethischen Bewusstsein andererseits eine Naturalisierung der Idee des Selbstbewusstseins voraussetzt, die den unbedingten Charakter des Ethischen unterminiert. Das ist nach Hegel widersinnig. Hegels Argument lautet, dass eine Lebensform, deren Verwirklichungsprinzip das »Ich denke« ist, kein Gegenstand des Denkens sein kann, auf den die Denkende sich mit Prädikaten beziehen kann, durch die sie die Lebensform als ethisch oder nicht-ethisch charakterisiert. Eine selbstbewusste Lebensform ist vielmehr etwas, das ich genau dadurch und nur dadurch überhaupt *denken* kann, dass ich einen Gegenstand erkenne, dessen Wirklichkeit darin besteht, *mich zu erkennen*. Eine Lebensform, die sich ihrer selbst bewusst ist, besteht daher aus Individuen, die eine Selbsterkenntnis teilen, die kraft ihrer bloßen *Form* den Raum des Ethischen öffnet, in dem ein Ich auf ein Du bezogen ist, dessen Du

es selber ist. In diesem Sinn hat eine selbstbewusste Lebensform einen irreduzibel geistigen, ethischen Grund. Diesen Raum des Ethischen auszufüllen, der auf nichts anderem als der Selbsterkenntnis von Individuen beruht, die sich kraft ihrer Selbsterkenntnis in ihm vorfinden, heißt, so werde ich argumentieren, ein Leben zu führen, das diese Selbsterkenntnis *entweder* zur Geltung bringt *oder* aber umgekehrt sie verneint, verleugnet, bestreitet. Ich werde das eine disjunktive Konzeption einer selbstbewussten Lebensform nennen. Nach einer solch disjunktiven Konzeption steht die Wirklichkeit einer selbstbewussten Lebensform, und damit der Raum des Ethischen, in jedem Augenblick des Bewusstseins – im Denken, Fühlen und Handeln – auf dem Spiel.

2.

Dem Neo-Aristotelismus zufolge beschreibt der Begriff des Lebens eine grundlegende Form des Seins, mit Bezug auf die es logisch möglich ist, dass sie durch praktische Vernunft bestimmt ist. Die Idee einer Lebensform, die praktische Vernunft hat, beschreibt ihm zufolge eine logische Möglichkeit, die im Lebensbegriff selbst enthalten ist. Es ist sozusagen kein Widerspruch, eine Lebensform zu denken, die praktische Vernunft hat.

Wie auch immer wir uns nun eine so spezifizierte Lebensform näher vorstellen, klar ist, dass die Subjekte einer solchen Lebensform mindestens über instrumentelle Formen des Denkens verfügen werden, durch die sie in der Lage sind, über Mittel für Zwecke nachzudenken. Es wird sich um Individuen handeln, die zum Beispiel darüber nachdenken können, wie sie einen Fisch aus dem Wasser holen oder wie sie mit dem Land, das sie besitzen, mehr Geld verdienen können oder wie sie das Haus vor dem Sturm schützen können, der sein Dach zu zerstören droht. Interessanterweise wurde nun in jüngster Zeit von einigen Verfechter:innen der neo-aristotelischen Position, insbesondere von Philippa Foot und Michael Thompson, argumentiert, dass die Idee einer Lebensform, die über praktische Vernunft verfügt, nicht unvereinbar ist mit der Idee einer Lebensform, deren Formen des praktischen Denkens durch instrumentelle Formen vollständig ausgeschöpft sind. Es ist sozusagen nichts Inkohärentes an der Vorstellung einer Lebensform, die nur instrumentelle Formen der praktischen Vernunft kennt. Michael Thompson bringt dies exemplarisch zum Ausdruck, indem er sagt, dass die Idee einer Lebensform, die über nicht-instrumentelle Formen des praktischen Denkens verfügt, wie sie etwa durch die Verwendung von Begriffen wie Gerechtigkeit oder Pflicht oder Respekt zum Ausdruck kommen, nicht »analytisch« im Begriff der prakti-

schen Vernunft enthalten ist.¹ Es ist also kein Widerspruch, eine solche Form des Lebens zu denken.

Der Begriff einer praktisch vernünftigen und in diesem Sinne selbstbewussten Lebensform ist nach dieser Position ein unbestimmter Begriff, der auf zwei verschiedene Weisen näher spezifiziert werden kann: entweder als eine Lebensform, die sich in dieser Form der instrumentellen Vernunft erschöpft, oder als eine Lebensform, die einen Begriff des nicht-instrumentell Guten enthält, wie er in Formen des Überlegens zum Ausdruck kommt, in denen eine zur anderen sagt, »Ich halte mein Versprechen, weil Versprechen zu halten sind«. Thompson nennt eine solche Position »logischen« Aristotelismus.² Sie besagt, dass die Idee einer Lebensform, die durch praktische Vernunft bestimmt ist, neutral ist in Bezug auf die Frage, welche spezifischen Formen des praktischen Denkens den Trägern der so bestimmten Lebensform zur Verfügung stehen.

Stellen wir uns nun einmal vor, es gäbe eine Lebensform, die über bloß instrumentelle Formen des Denkens verfügt. Und stellen wir uns zugleich eine reichere Lebensform vor, die eines Tages auf diese rein instrumentellen praktischen Denker:innen stoßen würde. Dem Neo-Aristotelismus zufolge wäre es nun unzulässig, eine solche Lebensform dafür zu kritisieren, dass sie Handlungen vornimmt, die wir als ungerecht empfinden würden. Denn ihm zufolge gibt es keinen lebensformunabhängigen Maßstab für das Gute. So wie der Begriff des Sehens nur in dem Maße einen Maßstab für die Güte des Individuums liefert, wie der Begriff des Sehens die jeweilige Lebensform charakterisiert – und das ist z. B. bei einem Maulwurf ganz anders als bei einer Katze –, so verhält es sich auch mit dem Begriff der praktischen Vernunft. So wie die Blindheit des Maulwurfs kein Defekt des Maulwurfs ist, wie es im Gegensatz dazu bei einer Katze der Fall wäre, liegt sozusagen kein Defekt bei einem Individuum einer solchen Lebensform vor, wenn es kein Verständnis für Gerechtigkeit hat, eben weil diese Form des praktischen Denkens nicht zu seiner Lebensform gehört.

Die These des Neo-Aristotelismus ist, dass, obwohl eine solch rein instrumentell denkende Lebensform möglich ist, die *menschliche* Lebensform kein Beispiel für diese Möglichkeit ist. Es gibt und kann keinen Zweifel an der Frage geben, ob die menschliche Lebensform lediglich instrumentelle Formen

¹ Michael Thompson: »Drei Stufen natürlicher Güte«, in: Thomas Sören Hoffmann/Michael Reuter (Hgg.), *Natürlich gut: Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Berlin 2010, S. 260. Der Text wurde ursprünglich veröffentlicht unter »Tre gradi di bontà naturale«, in: *Iride* 38 (2003), S. 191–197. Die dt. Übersetzung wurde gelegentlich von mir leicht modifiziert.

² Er nennt diese Position auch »logischen Footianismus«. Ebd., S. 255.

der Vernunft hat oder ob es sich um eine Lebensform handelt, die auch andere Formen des praktischen Denkens enthält. Die menschliche Lebensform, so will er sagen, ist zweifellos eine *ethische* Lebensform. Dies ist jedoch nicht deswegen so, weil dem Neo-Aristotelismus zufolge eine rein instrumentell denkende Lebensform logisch inkohärent ist. Vielmehr ist dies deswegen so, weil diese Form des Denkens genau diejenige ist, die für die menschliche Lebensform *charakteristisch* ist. Es ist daher unsinnig, darüber nachzudenken, ob die menschliche Lebensform auch anders hätte sein können. Denn es ist gerade konstitutiv für die *Identität* der menschlichen Lebensform, über solch nicht-instrumentelle Formen des Denkens zu verfügen.

Thompson nennt diese Position »Lokalen Aristotelismus«,³ weil sie ihre Darstellung der praktischen Vernunft als Darstellung einer *lokalen* Gestalt der praktischen Vernunft versteht, deren Wirklichkeit sich in den konkreten praktischen Gedanken derer zeigt, die diese Formen des Denkens verwenden. Nach Thompson zeichnet es die aristotelische Position in besonderer Weise aus, dass sie nicht gegen die logische Kohärenz einer bloß instrumentellen Lebensform argumentieren muss, wie es etwa für die Kantische Position charakteristisch ist. Vielmehr genügt es für die Neo-Aristoteliker:in, darauf hinzuweisen, dass es Verwendungen von Begriffen wie Gerechtigkeit, Pflicht und Achtung in unserem Leben gibt, und es keinen Grund gibt anzunehmen, die Verwendung dieser Begriffe sei sinnlos. Es ist vielmehr umgekehrt so, dass die Wahrheit der Gedanken, in denen sie vorkommen, genau dadurch erwiesen wird, dass diese Gedanken tatsächlich gedacht werden. Thompson nennt dies ein »von den Phänomenen ausgehendes Argument«, das grob folgende Form hat:⁴

- (1) Es gibt Verwendungen von Gerechtigkeitsbegriffen in der menschlichen Sprache, die angeführt werden, um Gedanken und Handlungen zu erklären.
- (2) Es gibt keinen Grund zu leugnen, dass diese erklärenden Verwendungen eine Lebensform beschreiben oder ihr eine Stimme geben, für die diese erklärenden Verwendungen konstitutiv sind. Das heißt, sie beschreiben eine Lebensform, die es nicht gäbe, wenn es diese Verwendungen von Gerechtigkeitsbegriffen in der menschlichen Sprache nicht gäbe.
- (3) Obwohl es also eine vernünftige Lebensform geben kann, deren Träger diese Begriffe nicht verwenden, ist das menschliche Leben keine solche Lebensform. Die menschliche Lebensform ist eine ethische Lebensform. Sie kann nicht von diesen Begriffen losgelöst und dennoch als menschliche Lebensform erkannt werden.

³ Beziehungsweise »lokalen Footianismus«. Ebd., S. 259.

⁴ Vgl. ebd., S. 261.

Thompson folgt in diesem Punkt John McDowell, der den logischen Abstand zwischen dem Vernünftigen und dem Ethischen als Ausdruck der Grundlosigkeit des ethischen Denkens im menschlichen Leben versteht.⁵ Dass das ethische Denken grundlos ist, bedeutet für beide, dass das ethische Denken nicht auf Tatsachen über den Menschen beruht, die außerhalb einer Auffassung vom Menschen erkennbar wären, in der noch keine ethischen Begriffe zu seiner Charakterisierung verwendet werden. Ich werde auf diese Idee der Grundlosigkeit des Ethischen am Ende noch einmal zurückkommen.

3.

Um richtig zu verstehen, was Thompson meint, wenn er sein Argument über den ethischen Charakter des menschlichen Lebens als ein »argument from appearances« auffasst, wollen wir uns jemanden vorstellen, der den Begriff der Gerechtigkeit nicht verwendet. Stellen wir uns jemanden vor, der sich selbst als Maximierer von Präferenzen charakterisiert, wie etwa Alsdair Macintyre die überwältigende Mehrheit der Darstellungen des Menschen innerhalb und außerhalb der praktischen Philosophie beschreibt.⁶ Diese Darstellung des Menschen als Maximierer von Präferenzen ist nicht nur eine Erscheinung, die wir alle kennen, sondern offenkundig eine mächtige Erscheinung. Was ist ihr Status? Wie können wir im Sinne Thompsons sagen, dass die Verwendung praktischer Denkformen, in denen Begriffe wie Gerechtigkeit, Pflicht, Respekt Platz haben, wie sie das Leben einiger Menschen charakterisiert, die menschliche Lebensform *schlechthin* beschreibt und nicht nur die spezifische Lebensform derjenigen, die diese Begriffe verwenden? Mit anderen Worten, was gibt nach Thompson jemandem Grund zu der Annahme, dass die praktische Denkerin, die Erklärungsformen verwendet, in denen der Begriff der Gerechtigkeit auftaucht, der zwei Wesen in unbedingter Weise miteinander verbindet, die menschliche Lebensform repräsentiert und nicht nur die Lebensform einiger von ihnen, aber nicht die der anderen?

Der Neo-Aristotelismus will sagen, dass die menschliche Lebensform eine ethische ist, nicht weil andere Formen der praktischen Existenz unmöglich gewesen wären. Sondern deswegen, weil es für die menschliche Lebensform charakteristisch ist, dass ihre Träger ein praktisches Verständnis ihrer Le-

⁵ Siehe John McDowell: »Virtue and Reason«, in: ders.: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge MA, 1998, S. 50–73.

⁶ Siehe Alasdair Macintyre: *After Virtue*, 3rd ed., London 2013.

bensform als etwas haben, das das letzte Gut ihres Denkens und Handelns ist. Der Begriff des Menschen, wie Thompson ihn denkt, ist der Begriff eben dieser Lebensform, für die es konstitutiv ist, dass ihre Träger sie auf diese Weise praktisch begreifen. Dementsprechend ist die grundlegende Bedeutung des Begriffs des Menschen durch praktische Anwendungen auf sich selbst gegeben, die – qua Begriff einer Lebensform – mit der Idee eines Standards für Güte und Schlechtigkeit einhergeht, der analog zu dem Standard von Güte und Schlechtigkeit ist, den jeder Lebensform-Begriff mit sich bringt. Wenn ich etwa das graue Ding da vorne als Katze erkenne, dann enthält der hier in Anschlag gebrachte Begriff einer Katze einen Standard der Beurteilung, in dessen Lichte ich die individuelle Katze als gut oder schlecht, wohlgeformt oder defekt, beurteile, indem ich urteile, ob jene Eigenschaften vollkommen vorliegen, die zu ihrer Lebensform gehören, oder nicht. Doch im Gegensatz zu den Eigenschaften einer Katze sind die ethischen Tugenden, die einen guten Menschen auszeichnen, keine Eigenschaften, deren Güte ihnen sozusagen von außen zukommt, wie es der Fall ist, wenn wir von der Fitness einer Katze oder eines Pferds als einem Gut sprechen. Wenn wir von der Fitness eines Pferds als einem Gut sprechen, implizieren wir nicht, dass sich das Pferd selbst bewusst ist, dass seine Fitness etwas ist, das ein Gut ist. Die ethischen Tugenden hingegen sollen Güter von »Innen« her sein: Sie sollen Güter in einem Sinne sein, der enthält, dass ihre Träger sie als Güter erkennen können und dass sie das Leben ihrer Träger deswegen und dadurch prägen, weil sie als solche erkannt werden.

Der Grund für die Annahme, dass die menschliche Lebensform eine ethische Lebensform ist, liegt nach Ansicht des Neo-Aristotelismus also nicht in einem (absurden) Schluss von der Erscheinung, dass einige Menschen tugendhaft sind, auf die Behauptung, dass die menschliche Lebensform im Ganzen dies ist. Ihr Grund ist vielmehr der Gedanke, dass die menschliche Lebensform eine selbstbewusste Lebensform ist. Dies verleiht der Behauptung, die menschliche Lebensform sei eine ethische Lebensform, einen spezifischen Sinn: Es handelt sich um eine Behauptung, in der ein Subjekt sein Verständnis derjenigen Lebensform artikuliert, die es durch sich und alle anderen Menschen als verwirklicht ansieht und im Lichte derer es sein eigenes Denken und Handeln als gut oder schlecht bewertet. Während es daher zwar logisch möglich ist, auf eine Art und Weise zu existieren, die von rein instrumentellen praktischen Überlegungen bestimmt wird, ist es für diejenigen, die Formen des praktischen Denkens kennen, die von Begriffen wie Gerechtigkeit oder Respekt bestimmt werden, unmöglich, ihre Lebensform auf eine Art und Weise zu denken, bei der eben diese Begriffe nicht zum Tragen kommen. Für diejenigen, die über diese Begriffe verfügen, ist die Bedeutung des Begriffs

des Menschen, in dessen Lichte sie sich selbst begreifen, irreduzibel durch diese ethischen Begriffe bestimmt.

Die Grundlage der Identifikation der menschlichen mit einer ethischen Lebensform ist folglich nichts anderes als das Denken derer, die sich Formen praktischen Denkens bedienen, in denen sie ihre Lebensform als das letzte Gut ihres Denkens und Handelns verstehen und dadurch jene Wirklichkeit hervorbringen, die durch diese Formen des praktischen Denkens beschrieben wird. Was als »von den Phänomenen ausgehendes Argument« bezeichnet wird,⁷ ist daher, richtig verstanden, ein Argument, das vom Selbstbewusstsein ausgeht: Es ist ein Argument von denjenigen, die ihre Lebensform tatsächlich auf diese Weise denken und genau dadurch die Wirklichkeit derjenigen Lebensform hervorbringen, die durch diese Formen des praktischen Denkens beschrieben wird.

4.

Die Identität des menschlichen mit dem ethischen Leben wird in der neoaristotelischen Konzeption folglich durch die Idee begründet, dass das menschliche Leben eine einzigartige Lebensform ist, die sich von anderen Lebensformen dadurch unterscheidet, dass sie eine selbstbewusste Lebensform ist. Es handelt sich um das Leben von Ich-Denker:innen, die sich selbst dadurch charakterisieren, dass sie sich und einander im Lichte ethischer Begriffe erkennen. Thompson drückt das so aus:

»Die menschliche Lebensform ist eine, in der beispielsweise Erwägungen der Gerechtigkeit eine gesunde praktische Vernunft charakterisieren. Das aber ist nicht etwas, das wir strenggenommen in einer genauen Untersuchung menschlichen Lebens entdecken. Es muss uns sozusagen von innen gegeben sein. Denn, dass wir solche Gedanken als Begründungen auffassen, d. h. als ein allgemeines, charakteristisches Phänomen menschlicher Intelligenz, ist Teil der Konstitution dieser besonderen Art von tierischem Leben, die wir sind. Dass wir mit diesen Gedanken operieren, ist also Teil dessen, was diese Gedanken wahr macht.«⁸

Die Vorstellung, dass das menschliche Leben eine selbstbewusste Form des Lebens ist, die jede weitere Bestimmung von Fähigkeiten, die dem Menschen zugeschrieben werden, prägt, ist die gemeinsame Grundlage, die die Aristotelische mit der Hegelschen Darstellung des Menschen teilt. Auch Hegel sieht im Selbstbewusstsein des Menschen die spezifische Bestimmung des mensch-

⁷ Ebd., S. 261.

⁸ Thompson: Drei Stufen natürlicher Güte, S. 262 (Übersetzung leicht modifiziert, A. K.).

lichen im Unterschied zum bloß tierischen Leben. Ich werde im Folgenden jedoch argumentieren, dass Hegel bestreitet, dass diese Auffassung des Menschen mit der Idee vereinbar ist, die für die neo-aristotelische Position entscheidend ist: nämlich dass die menschliche Lebensform qua ethischer Lebensform eine besondere, und in gewisser Weise kontingente Ausprägung der Idee einer selbstbewussten Lebensform ist. Hegel bestreitet, dass es einen Abstand zwischen Selbstbewusstsein und Sittlichkeit gibt. Der Gedanke, es könne einen Abstand zwischen Selbstbewusstsein und Sittlichkeit geben, beruht nach Hegel vielmehr auf einer Voraussetzung, die er zurückweist: nämlich dass Selbstbewusstsein das natürliche Vermögen eines Tieres ist, durch das dieses sich von anderen Tieren unterscheidet. Nach Hegel liegt darin eine Naturalisierung der Idee des Selbstbewusstseins, die widersinnig ist. Hegels zentrale These wird lauten, dass es auf einer grundlegenden Ebene falsch ist anzunehmen, dass selbstbewusstes Leben eine logische Möglichkeit des Lebens darstellt, die logisch gleichrangig neben anderen Lebensformen steht, die nicht durch Selbstbewusstsein bestimmt sind. Nach Hegel ist eine selbstbewusste Lebensform vielmehr vorrangig gegenüber anderen Lebensformen in dem Sinn, dass alle anderen möglichen Lebensformen Teile und Bestimmungen der selbstbewussten Lebensform sind, die sich durch diese Lebensformen selbst versteht. Daraus folgt, dass eine selbstbewusste Lebensform *keine* Bestimmung enthält, durch die sie sich von einer *anderen* Lebensform unterscheiden könnte, da sie selbst die Totalität aller solcher Bestimmungen ist. In diesem Sinn ist eine selbstbewusste Lebensform, wie ich behaupten werde, *alles und nichts*.

Ich werde im folgenden Hegels nicht-naturalistisches Verständnis des Menschen als einer selbstbewussten Lebensform verteidigen, indem ich dabei vor allem den Kontrast zum neo-aristotelischen Verständnis derselben herausarbeite. Denn am Ende wird jede Aristoteliker:in es für wichtig halten, zu sagen, dass der Mensch ein natürliches Wesen ist, wenngleich ein ganz besonderes. So heißt es etwa bei Thompson:

»Praktische Vernunft ist eine Fähigkeit, die ›charakteristisch‹ ist für ein Lebewesen als Träger einer spezifischen natürlichen Lebensform, genauso wie Flügel für Tauben charakteristisch sind.«⁹

Ich denke, Hegel weist diesen Gedanken entschieden zurück. Das heißt nicht, dass Hegel bestreitet, dass der Mensch ein Tier ist. Er meint vielmehr, dass es widersinnig ist, die Idee des Menschen durch den Begriff des Tieres zu ver-

⁹ Ebd., S. 257. (Übersetzung leicht modifiziert, A. K.). Vgl. Dazu auch ausdrücklich die Überlegungen bei Philippa Foot: *Die Natur des Guten*, Frankfurt/M., 2004, S. 59–75.

stehen. Denn den Begriff des Tieres auf einen Gegenstand anzuwenden, heißt, so verstehe ich Hegel, dass man genau diejenige Form der Erkenntnis verneint, in der die Erkenntnis des Menschen besteht: nämlich die geteilte Selbst-erkenntnis zweier Individuen, die ihre Lebensform – und damit sich selbst – genau dadurch erkennen, dass sie füreinander Subjekt und Objekt ein und derselben geteilten Erkenntnis sind. Das macht es *widersinnig*, den Begriff des Tieres auf ein Wesen anzuwenden, von dem man zugleich sagen will, dass es ein Mensch sei.

5.

Hegel glaubt, dass der Begriff des selbstbewussten Lebens vorrangig ist gegenüber dem Begriff des tierischen und vegetativen Lebens. Nennen wir das die Vorrang-These. Entscheidend nun ist, wie Hegel die Idee eines Vorrangs versteht. Denn auch und gerade für die neo-aristotelische Position ist es wichtig zu betonen, dass der Begriff des selbstbewussten Lebens jedem anderen Begriff des Lebens in dem Sinne vorausgeht, dass er der *erste* Begriff einer Lebensform ist, den jede Denker:in qua dessen, dass sie genau diese Lebensform aktualisiert, versteht. So betont gerade Thompson, dass der Begriff menschlichen Lebens »der erste Lebensformbegriff [...]« sei, insofern er derjenige Begriff ist, »der implizit in jeder selbstbewussten Selbstzuschreibung von Prädikaten des Lebens« gedacht wird. Der Begriff menschlichen Lebens ist derjenige Begriff des Lebens, der von jeder Denker:in *als erstes* verstanden wird, insofern und weil er derjenige Begriff ist, der »diejenige Einheit« denkt, mit der jede Denker:in sich in solchen Gedanken implizit verbindet«, also in Gedanken der Art »Ich habe Hunger« oder »Ich habe meinen Schlüssel vergessen« oder »Ich denke, da vorne steht ein Tisch« etc.¹⁰

Der Neo-Aristotelismus versteht die Vorrang-These des Begriffs der menschlichen Lebensform gegenüber anderen Lebensform-Begriffen als eine These über die *subjektive* Ordnung des Verstehens derer, die überhaupt in der Lage sind, das Leben durch Begriffe zu verstehen. In der subjektiven Ordnung des Verstehens derer, die das Leben durch Begriffe verstehen, ist der Begriff des *menschlichen* Lebens die *erste* Bestimmung des Lebensbegriffs, weil es diejenige Bestimmung ist, durch die diese Wesen sich selbst als Denkende verstehen, die das Vermögen haben, das Leben durch Begriffe zu verstehen.

¹⁰ Michael Thompson: »Forms of Nature: ›First‹, ›Second‹, ›Living‹, ›Rational‹ and ›Phronetic‹«, in Gunnar Hindrichs/Axel Honneth (Hgg.), *Freiheit*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011, Frankfurt/M. 2013, S. 728 (meine Übersetzung, A. K.).

Zugleich aber wird der Begriff des Lebens in dieser Bestimmung als etwas vorgestellt, das etwas prinzipiell *Bestimmbares* beschreibt, d. h. etwas, dessen Begriff so, nämlich selbstbewusst, aber auch *anders* bestimmt sein kann. Das heißt, sie wird als die erste Bestimmung eines Begriffs gedacht, der als solcher keine bestimmte Lebensform beschreibt, sondern nur die logische Form des Verhältnisses zwischen dem Begriff der Lebensform einerseits und den Instanzen ihrer Verwirklichung, das – aus logischer Perspektive – auf drei verschiedene Weisen bestimmt werden kann.

Denn logisch gesehen gibt es drei Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen dem Begriff der Lebensform einerseits und den Instanzen ihrer Verwirklichung zu spezifizieren: Man kann das Verhältnis *erstens* als eines der unmittelbaren Identität auffassen. Der Begriff des Lebens bezeichnet nach dieser Bestimmung eine Einheit, die identisch ist mit derjenigen Einheit, die die Instanzen ihrer Verwirklichung charakterisiert. Das heißt, die Lebensform ist durch kein Prinzip bestimmt, das es ermöglicht, die Einheit, die sie als Lebensform ausmacht, von der Einheit, die die Instanzen ihrer Verwirklichung ausmacht, zu unterscheiden. Das Prinzip des Stoffwechsels, so argumentiert Aristoteles in *De Anima*, ist ein solches Prinzip.¹¹ Wenn Leben allein im Stoffwechsel besteht, dann enthält dieses Leben kein Prinzip, durch das man den Begriff der Lebensform vom Begriff von Individuen unterscheiden kann, die diese verwirklichen. Auf diese Weise lässt sich der Begriff vegetativen Lebens bilden: als ein Begriff, der eine Lebensform beschreibt, deren Prinzip im Stoffwechsel besteht. So beschreibt etwa der Begriff der Rose nach dieser Bestimmung eine Einheit von Lebenstätigkeiten, die unmittelbar identisch ist mit jener Einheit, die man beschreibt, wenn man das Leben einer Rose beschreibt, die unter diesen Begriff fällt.

Die zweite logische Möglichkeit besteht darin, dass man das Verhältnis zwischen dem Begriff der Lebensform und den Instanzen ihrer Verwirklichung als ein Verhältnis der Entgegensetzung auffasst. Das würde bedeuten, dass die Lebensform durch ein Prinzip bestimmt ist, kraft dessen die Einheit, die die Lebensform ausmacht, und die Einheit der Individuen, die sie verwirklichen, auf logisch verschiedenen, einander entgegengesetzten Ebenen stehen. Das Prinzip der Sinnlichkeit ist nach Aristoteles ein solches Prinzip. Eine Lebensform, die die Sinnlichkeit als das Prinzip ihrer Verwirklichung und Aktivität hat, hat eine Einheit, die sich logisch von der Einheit unterscheidet, die diese Lebensform verwirklicht. Denn während die Einheit der Lebensform als eine allgemeine Einheit gedacht wird, die kein Objekt in Raum und Zeit dar-

¹¹ Vgl. hier und im Folgenden Aristoteles: *Über die Seele. De Anima*, hrsg. und übersetzt von Klaus Corcilius, Hamburg, 2015, Buch II, Kap. 2–6.

stellt, sondern, qua Vermögen, der Grund aller Objekte in Raum und Zeit ist, ist die Einheit desjenigen, was eine sinnlich bestimmte Lebensform verwirklicht, ein individuelles, sinnlich gegebenes Wesen in Raum und Zeit. Beide Einheiten sind logisch im Kontrast zueinander. Das verwirklichte Leben besteht nach dieser logischen Bestimmung im Leben von sinnlichen Individuen, die eine Lebensform verwirklichen, die als solche allgemein und weder im Raum noch in der Zeit begrenzt ist. Das, so argumentiert Aristoteles, ist die Bedeutung des Begriffs tierischen Lebens. So beschreibt der Begriff des Löwen auf der einen Seite eine Einheit, die durch ein allgemeines Prinzip bestimmt ist – er beschreibt die Lebensform der Löwen, wie sie für alle Löwen charakteristisch ist. Auf der anderen Seite beschreibt er den einzelnen Löwen, der eine sinnliche Einzelheit hier und jetzt darstellt, die unter den Begriff dieser Lebensform fällt und sie verwirklicht.

Die dritte logische Möglichkeit schließlich besteht darin, dass man das Verhältnis als eines der vermittelten Identität auffasst, d. h. die Entgegensetzung der beiden Einheiten ist durch ihre Vermittlung aufgehoben. Das heißt, dass die Lebensform durch ein Prinzip bestimmt ist, das gleichermaßen die Quelle der Entgegensetzung zwischen der Allgemeinheit der Lebensform und der Individualität der Instanzen ihrer Verwirklichung wie auch deren Identität ist. Hier geht es folglich um ein Leben, das nur dadurch allgemein ist, dass es individuell ist und nur dadurch individuell, dass es allgemein ist. Das, so die Idee, ist die Bedeutung des Begriffs selbstbewussten Lebens.

Nun ist klar, dass Hegel keinen Einwand gegen den Aristotelischen Gedanken hat, dass wir den Begriff des Lebens auf diese drei logisch verschiedenen Weisen bestimmen können. Vielmehr bejaht und vertieft er die aristotelischen Spezifizierungen in einem gewissen Sinne. Was Hegel jedoch einwendet, ist die Vorstellung, dass diese drei Bestimmungen logisch auf derselben Ebene stehen, indem sie drei verschiedene logische Möglichkeiten der Bestimmung des Lebensbegriffs darstellen. Hegel meint, dass der Sinn, in dem der Begriff des selbstbewussten Lebens vorrangig ist, nicht oder nicht nur darin besteht, dass er in der subjektiven Ordnung des Verstehens derer, die überhaupt verstehen können, an erster Stelle steht. Vielmehr ist er in dem Sinne *logisch* vorrangig, dass die Bedeutung jedes *anderen* Begriffs einer Lebensform, den wir auf seiner Grundlage bilden können, vom Begriff selbstbewussten Lebens *abhängig* ist und vollkommen durch ihn bestimmt wird. Was dies genau bedeutet, wird im Folgenden herauszuarbeiten sein.¹² Doch wir können uns vor-

¹² Vgl. dazu auch meine Kritik an der neo-aristotelischen Missdeutung der Rolle des Selbstbewusstseins in der Bestimmung des Menschen und dem damit verbundenen Ver-

ab schon klar machen, was aus diesem logischen Verständnis der Vorrangthese folgt:

Daraus folgt erstens, dass keiner der Begriffe, die wir zur Charakterisierung des tierischen Lebens und seiner Lebensprozesse verwenden, losgelöst von der Rolle verstanden werden kann, die diese Begriffe bei der Artikulation selbstbewussten Lebens spielen. Und daraus folgt zweitens, dass es keinen Begriff geben kann, der vor und unabhängig von einem Verständnis selbstbewussten Lebens zur Verfügung steht, um den Unterschied zwischen beispielsweise tierischem Leben und selbstbewussten Leben zu charakterisieren. Vielmehr wird jeder Begriff, den wir zur Charakterisierung des Unterschieds verwenden könnten – Denken, Gründe haben, Bildung usw. – durch die Rolle bestimmt sein, die diese Begriffe im Selbstverständnis selbstbewussten Lebens spielen. Hegel drückt das so aus, dass er sagt, das selbstbewusste Leben würde, wenn es etwas anderes als Teil der objektiven Wirklichkeit denkt als sich selbst, um es paradox zu sagen, nichts anderes denken als sich selbst. Hegel schreibt:

»Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden.«¹³

Ich will im folgenden Licht in das Dunkel dieser Identitätsthese bringen, indem ich Hegels Argument in drei Schritte zerlege, an dessen Ende der Gedanke steht, dass eine selbstbewusste Lebensform deswegen die logisch grundlegende Form des Lebens ist, weil sie ihre Wirklichkeit in einer Form der Selbsterkenntnis hat, die – kraft ihrer bloßen Form – von keiner Voraussetzung abhängig ist, die sie nicht durch diese Form der Selbsterkenntnis zugleich erkennt. Es ist diese Form der Selbsterkenntnis, durch die eine selbstbewusste Lebensform, kraft der bloßen *Form* ihrer Selbsterkenntnis, einen ethischen Charakter hat, weil diese Form der Selbsterkenntnis zwei Menschen in einer Weise aufeinander bezieht, in der das Ich-Sein des einen im Du-Sein für einen anderen besteht.

Demgegenüber ist der Aristotelismus von der Annahme geprägt, dass das Selbstdenken einer selbstbewussten Lebensform im Denken eines bestimmten Gegenstandes – nämlich *seiner* spezifischen Form im Gegensatz zu *anderen* Formen – besteht. Hegel verneint diese Annahme. Wenn das selbstbewusste

ständnis der Vorrang-These in Andrea Kern: »Life and Mind: Varieties of Neo-Aristotelianism: Naive, Sophisticated, Hegelian«, in: *Hegel Bulletin* 41(1) (2020), S. 40–60.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie des Geistes III*, Frankfurt/M. 1986, S. 10.

Leben sich selbst denkt, schließt es nichts aus dem aus, was es denkt, sondern umgekehrt erkennt es »in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst«.

Wenn das so ist, wie ich im Folgenden zeigen werde, dass der Mensch in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst denkt, dann folgt daraus, dass der Satz, der Mensch sei ein Tier, wiewohl ein besonderes, kein sinnvoller Satz sein kann, weil er voraussetzt, daß wir das, was Tiere sind, unabhängig davon verstehen können, dass wir verstehen, was es heißt, ein Mensch zu sein.

6.

Blicken wir zunächst auf einige entscheidende Passagen in Hegels *Logik*. In diesen Passagen beschreibt Hegel das Verhältnis zwischen dem Begriff des Lebens und dem Begriff des Selbstbewusstseins. Zu Beginn seiner Behandlung des Lebensbegriffs in der *Logik* sagt Hegel, dass der Lebensbegriff die erste Darstellung dessen ist, was er »die Idee« nennt. »Die Idee«, so erklärt er uns, ist der »adäquate Begriff«, das heißt »das objektiv Wahre oder das Wahre als solches«. ¹⁴ Sie ist die »Totalität des Begriffs und des Objektiven«. ¹⁵ Zu dieser Einsicht gelangt Hegel am Ende des Kapitels über Teleologie in der *Logik*. Sein Gedanke ist, dass die teleologische Form des Denkens, die der Begriff des Lebens beinhaltet, als solche eine objektiv gültige Form des Denkens ist. Etwas als lebendig darzustellen, bedeutet, etwas durch einen Begriff darzustellen, der die Identität und Existenz dessen, was durch ihn dargestellt wird, erklärt. Diese Form des Denkens, so argumentiert Hegel hier, ist nicht nur eine subjektive Form des Denkens, die wir als notwendig erkennen, um etwas als lebendig darzustellen, wie etwa Kant meinte. Vielmehr handelt es sich um eine Form des Denkens, die objektive Gültigkeit hat, ganz so, wie Aristoteles das dachte. Den Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit zu verwenden, bedeutet, eine Form des Denkens zu verwenden, ohne die das Denken über die Natur nicht die Einheit und Bestimmtheit der Gegenstände begreifen kann, die es im Denken voraussetzt, um überhaupt Gegenstände denken zu können.

Zugleich aber erklärt uns Hegel an dieser Stelle, dass derjenige Begriff des Lebens, der lediglich das tierische Leben repräsentiert, obgleich die in ihm enthaltene Form des teleologischen Denkens objektiv gültig ist, noch nicht

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt/M. 1986, S. 462.

¹⁵ Ebd., S. 462.

die »wahre Darstellung oder der wahre Modus seines Daseins« ist.¹⁶ Hegel meint, dass die mit dem Begriff des tierischen Lebens erreichte Form des teleologischen Denkens zwar das objektiv Wahre darstellt, dass jedoch diese Form des Denkens den Begriff des Lebens noch nicht in der Weise darstellt, durch die er *durch sich selbst* als ein Begriff verständlich ist, der das objektiv Wahre beschreibt. Der Grund dafür liegt darin, so Hegels Argument, dass der Begriff des Tieres das, was er als *wirklich* repräsentiert – das einzelne Tier, etwa »dieser Löwe hier«, oder »jene Katze dort« –, als etwas repräsentiert, das im Gegensatz zur Allgemeinheit der Lebensform steht, die selbst nicht als Teil des Wirklichen verstanden wird, sondern in dieser Vorstellung des Tieres als eine nicht erklärbare *Voraussetzung* der Erklärung des einzelnen Tieres bleibt, dessen Wirklichkeit damit, indem es von einer nicht weiter erklärbaren Voraussetzung seiner Lebensform abhängt, seinerseits den Status einer bloßen Voraussetzung hat.

Der Begriff des tierischen Lebens stellt das Leben, das er vorstellt, so Hegel, in einer Weise vor, durch die die Allgemeinheit der Lebensform dem individuellen Leben, das sie verwirklicht, äußerlich ist. Das individuelle Leben eines Tieres ist eine Verwirklichung seiner Lebensform in einem Sinne, der der Allgemeinheit seiner Lebensform entgegen steht und das individuelle Tier in einen Gegensatz zu dem setzt, was sein Grund ist. Das kann man sich schon auf einer ganz einfachen Ebene klar machen. So besteht das individuelle Leben eines Tiers in einer Tätigkeit von Organen, die in Raum und Zeit lokalisiert werden können, ganz wie die Tätigkeiten selbst, die von ihnen ausgehen. »Meine Katze Charly frisst gerade eine große Portion Fleisch« oder »Charly leckt sich gerade ihr Fell«. Das tierisches Leben, qua wirkliches Leben, ist das Leben eines Individuums, dessen Tätigkeiten durch Prädikate bestimmt werden, die auf Raumzeitliches Bezug nehmen und damit Tätigkeiten beschreiben, die in Raum und Zeit lokalisiert sind. Qua wirkliches Leben *negiert* das einzelne Tier damit die Allgemeinheit seiner Lebensform, die als solche keinen Bezug zu einem bestimmten Punkt in Raum und Zeit hat. Das heißt, derjenige Begriff, der die Wirklichkeit tierischen Lebens beschreibt – der Begriff des Tieres als sinnlicher Einzelheit, die als Gegenstand einer demonstrativen Bezugnahme hier und jetzt gegeben ist und in einer Äußerung der Form »Diese Katze hier« ausgedrückt werden kann – steht im Gegensatz zu jenem Begriff, der die Lebensform tierischen Lebens beschreibt, die die Existenz und Tätigkeiten jeder einzelnen Katze transzendiert, die unter sie gebracht und als Gegenstand der demonstrativen Bezugnahme erkannt wird. Denn wenn wir die Lebensform der Katzen beschreiben, dann beschreiben

¹⁶ Ebd., S. 494.

wir nicht das, was meine Katze Charly hier und jetzt tut, auch nicht, was deine Katze Leo hier und jetzt tut, sondern wir beschreiben Gegenstände und Tätigkeiten, die für *alle* Katzen charakteristisch sind. Wir sagen etwa »Katzen fressen Fleisch« und machen damit eine Aussage, die sich nicht auf etwas Raumzeitliches bezieht. Das zeigt sich unter anderem daran, dass diese Aussage auch dann wahr ist, wenn hier und jetzt gerade alle Katzen auf der Welt schlafen und also nicht eine einzige gerade Fleisch isst.

Hegel schließt aus diesem Auseinandertreten des Begriffs tierischen Lebens in einen Begriff einerseits, der eine soundso bestimmte sinnliche Einzelheit als Wirklichkeit beschreibt und einen Begriff andererseits, der eine allgemeine Lebensform als der Grund dieser Wirklichkeit beschreibt, der durch diese Beschreibung selbst nicht eingeholt, sondern in ihr nur vorausgesetzt werden kann, dass der Begriff des tierischen Lebens kein selbständiger Begriff ist. Damit meint er, dass er das, was er beschreibt, nicht durch sich selbst in seinem Anspruch, das objektiv Wahre zu beschreiben, verständlich machen kann. Er kann seinen Anspruch, etwas zu beschreiben, das Teil der objektiven Wirklichkeit ist, nicht durch sich selbst – also durch das, was er beschreibt – rechtfertigen. Und zwar kann er dies deswegen nicht, weil er das einzelne sinnliche Tier, von dem gesagt werden soll, dass es hier und jetzt dies oder das tut, dabei unter eine Lebensform bringt, deren Wirklichkeit, qua Allgemeines, nicht durch das einzelne Tier erklärt werden kann. Und zwar deswegen nicht, weil dasjenige, wodurch das einzelne Tier als Teil der Wirklichkeit gefasst wird – nämlich dadurch, dass es eine sinnliche Existenz in Raum und Zeit hat – gerade dasjenige ist, wodurch es die Allgemeinheit seiner Lebensform negiert. Der Begriff des tierischen Lebens erweist sich dadurch als ein unselbständiger Begriff, der sich nicht durch sich selbst versteht, weil er die Existenz der Lebensform, die er als den Grund des einzelnen Tieres denkt, einfach *voraussetzt*, ohne dass er aus sich heraus seine Berechtigung dazu begründen könnte. Das heißt, ohne dass er seine Berechtigung zu der Behauptung begründen könnte, dass das, was er beschreibt, wenn er einzelne Tiere beschreibt – etwa meine Katze Charly – Teil der objektiven Welt ist. Dies zeigt für Hegel, dass der Begriff des tierischen Lebens logisch auf einen *anderen* Begriff des Lebens angewiesen ist, in dem weder die Allgemeinheit der Lebensform noch die Individualität des sinnlichen Wesens, das diese verwirklicht, vorausgesetzt wird, sondern diese sich vielmehr wechselseitig erklären.¹⁷

¹⁷ Vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen in Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, S. 125.

Darin besteht der erste Schritt von Hegels Argument: Der Begriff tierischen Lebens ist ein unselbständiger Begriff, der auf den Begriff einer anderen Lebensform verweist, deren Tätigkeiten nicht im Gegensatz zur Allgemeinheit der Lebensform stehen, in denen sie gründen, sondern deren Wirklichkeit sind. Ein solch anderer Begriff des Lebens ist notwendig für das Denken von Leben überhaupt, so lautet Hegels Argument, insofern er die Voraussetzung für die Verständlichkeit des Begriffs des Lebens als eines Begriffs ist, der das objektive Wahre beschreibt. Ohne den Begriff dieser *anderen* Lebensform kann kein Leben durch einen Begriff gedacht werden, der etwas objektiv Wahres beschreibt.

7.

Damit stellt sich Frage, worin der Begriff dieser anderen Lebensform besteht. Was für eine Lebensform müssen wir denken, um eine Lebensform zu denken, in der die Wirklichkeit der Lebensform und die Wirklichkeit der Individuen sich durch sich selbst erklären? Hegels zweiter Schritt nun lautet, dass eine Lebensform, deren Lebenstätigkeiten in einer Verwendung von Begriffen besteht, die durch das »Ich denke« vereinigt werden, genau derjenige Begriff einer Lebensform ist, auf die der Begriff tierischen Lebens verweist. Hegel begründet diese These, indem er den Begriff einer in diesem Sinn selbstbewussten Lebensform entfaltet, d. h. indem er zeigt, was es bedeutet, eine Lebensform zu denken, die das »Ich denke« als Prinzip ihrer Verwirklichung hat.¹⁸ Machen wir uns diese Überlegungen klar.

Eine Lebensform zu denken, deren Verwirklichungsprinzip das »Ich denke« ist, heißt, eine Lebensform zu denken, deren Wirklichkeit im Denken des Denkbaren besteht. Denn das, was man denkt, wenn man etwas denkt, ist trivialerweise etwas Denkbare. Man kann nicht etwas Denken, das nicht denkbar ist. Wenn nun das, was denkbar ist, tatsächlich gedacht wird, dann heißt dies, dass man einen Gedanken hat, der entweder wahr oder falsch ist in dem Sinn, dass der Gedanke entweder mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Das, was gedacht wird, wenn etwas Wahres gedacht wird, so können wir also sagen, ist die »Wirklichkeit«. Wir können damit eine Lebensform, die das »Ich denke« als Prinzip ihrer Verwirklichung hat, als eine Lebensform beschreiben, die die Wirklichkeit als formales Objekt der Gedanken hat, die ihre Wirklichkeit ausmachen. Es handelt sich folglich um eine Lebensform, deren Individuen durch ein Bewusstsein gekennzeichnet sind, das auf

¹⁸ Siehe Ebd., S. 125 f.

die Erkenntnis der Wirklichkeit abzielt. Eine Lebensform, die das »Ich-denke« als Prinzip ihrer Verwirklichung hat, ist also eine Lebensform, deren Individuen qua Träger dieser Lebensform die Fähigkeit haben, für die Wirklichkeit *offen* zu sein und sie entweder zu erkennen oder ihre Erkenntnis zu verfehlen. Es ist eine Lebensform, die als solche die Wirklichkeit im Blick hat als das, was sie entweder *erkennt* oder zu erkennen *verfehlt*.

Das bedeutet aber, dass eine Lebensform, deren Verwirklichungsprinzip das »Ich denke« ist, keine Lebensform sein kann, die sich selbst dadurch denken kann, dass sie eine Grenze zieht zwischen etwas, das unter ihren Begriff fällt und etwas, das nicht unter ihn fällt. Denn ihr Begriff bezeichnet nichts anderes als das durch nichts von außen zu begrenzende Vermögen des Denkens, sich für die Frage nach der Wirklichkeit zu öffnen und auf sie – in der einen oder anderen Weise – zu antworten. Darum sagt Hegel auch, das Denken sei »an sich Totalität [...], das Wahrhafte überhaupt«. ¹⁹ Es ist »das Wahrhafte überhaupt«, weil es der Grund aller Begriffe ist, die in Akten des Denkens verwendet werden, die darauf abzielen, Wirklichkeit – das objektiv Wahre – zu erkennen. Das heißt, eine Lebensform, deren Verwirklichungsprinzip das »Ich denke« ist, ist eine Totalität nicht dadurch, dass sie von einer anderen Art von Totalität abgegrenzt wird, von der gesagt wird, sie habe ein anderes Prinzip der Einheit und Wirklichkeit, so wie wir es etwa tun, wenn wir das vegetative Leben vom tierischen Leben abgrenzen. Sie ist eine Totalität allein und genau dadurch, dass sie das Vermögen hat, die Totalität des Denkbaren zu verwirklichen, indem sie wahre Gedanken denkt. Das heißt, die Totalität, die sie selber ist, ist keine andere als die – durch nichts von außen zu begrenzende, und in diesem Sinn *unendliche* – Totalität des Vermögens der Erkenntnis.

Hegel kommt daher zu dem Schluss, dass die Idee einer Lebensform, deren Verwirklichungsprinzip im »Ich denke« besteht, nicht als eine bestimmte Spezifizierung des Lebensbegriffs neben anderen Spezifizierungen gedacht werden kann. Eine Lebensform, die sich, wie Hegel es ausdrückt, durch »Aufnahme des Denkbaren« verwirklicht, ²⁰ kann ihre eigene Totalität nicht als Gegenstand denken, der der Erkenntnis zur Verfügung steht, so wie vegetatives und tierisches Leben Gegenstände der Erkenntnis sind. Vielmehr wird ihr Denken das vegetative Leben wie auch das tierische Leben als Teil dessen aufnehmen, was sie denkt, wenn sie das Denkbare aufnimmt, und damit als

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt/M. 1986, S. 219.

²⁰ Ebd., S. 218.

Teil dessen, was sie selber ist und wodurch sie sich – kraft ihrer Erkenntnisse – als Totalität bestimmt.

8.

Das selbstbewusste Leben, so will Hegel sagen, ist das logisch fundamentale Leben, weil es diejenige Lebensform ist, deren Erkenntnisvermögen der Grund aller Begriffe ist, vermittels derer es die Wirklichkeit als Gegenstand des Denkens und Erkennens überhaupt gibt. Denn dies bedeutet, dass der Begriff einer Lebensform, deren Verwirklichungsprinzip das »Ich-denke« ist, kein Begriff sein kann, der eine Grenze zieht zwischen etwas, das unter ihn fällt, und etwas, das nicht darunter fällt, und zwar deswegen nicht, weil sein Begriff nichts anderes als das unendliche Vermögen des Denkens bezeichnet, sich für die Frage der Wirklichkeit zu öffnen und auf sie zu antworten. Der Begriff des Menschen, qua Begriff einer selbstbewussten Lebensform, ist daher der Begriff von allem und nichts. Er ist der Begriff von Nichts, weil er nicht der Begriff von etwas Bestimmtem im Gegensatz zu etwas anderem ist, das er ausschließt. Es gibt nichts, was von ihm ausgeschlossen wird. Und es ist der Begriff von allem, insofern er der Begriff der unbegrenzten und unbegrenzten Totalität dessen ist, was sich durch das »Ich-denke« in wahren Gedanken denken lässt und damit für eben jene Totalität offen zu sein, die die Wirklichkeit ausmacht.

Wenn folglich eine selbstbewusste Lebensform andere Lebensformen als sich selbst – Pflanzen und Tiere – denkt, dann denkt sie in obigem Sinne immer auch sich selbst. Sie denkt sich selbst in dem Sinn, dass sie, indem sie einen wahren Gedanken denkt, einen objektiven Ausschnitt der Wirklichkeit denkt, den sie ihrem *Vermögen* zu erkennen gegenüberstellt als dasjenige, das den Akt dieses Vermögens wahr macht und damit zu einer Erkenntnis.

Entscheidend nun aber ist, und darin besteht Hegels dritter Schritt, dass eine selbstbewusste Lebensform, die sich in einem solchen Akt, der sich auf eine soundso bestimmte Wirklichkeit richtet – wie etwa das Leben der Rosen oder das Leben der Hasen –, *sich selbst* dabei nicht als eine objektive Wirklichkeit denkt, die die Wahrheit des fraglichen Gedankens ausweist, sondern als ein *Vermögen*, das offen ist für die Frage nach der Wirklichkeit. Das heißt, in einem Akt, der sich auf eine soundso bestimmte Wirklichkeit richtet, – etwa diese Rose oder jener Hase – denkt eine solche Lebensform sich selbst nicht als eine objektive Wirklichkeit und damit nicht als etwas, das die Wahrheit des Gedankens, durch den sie sich auf sich selbst bezieht, ausweisen kann. Denn sie denkt sich selbst bloß als ein Vermögen, nämlich das Ver-

mögen, die objektive Wirklichkeit zu erkennen. Damit aber steht die Frage im Raum, wie eine selbstbewusste Lebensform, die sich selbst als *Vermögen* denkt, die objektive Wirklichkeit zu erkennen, die Wahrheit genau dieses Gedankens ausweisen kann?

Das heißt, es erhebt sich nun die Schwierigkeit zu verstehen, wie eine Lebensform, deren Träger die Fähigkeit haben, für die Frage nach der Wirklichkeit offen zu sein, sich selbst – qua Vermögen, die Wirklichkeit zu erkennen – in einer Weise denken kann, durch die die Wahrheit dieses Gedankens ausgewiesen wird? Wenn Wirklichkeit, wie Hegel sagt, dasjenige ist, was man denkt, wenn man einen wahren Gedanken denkt, dann bedeutet dies, dass eine solche Lebensform sich selbst genau dann und nur dann als Subjekt dieses Vermögens erkennen kann, wenn sie sich auf das Vermögen zu erkennen, welches das »Ich denke« ist, als eine Wirklichkeit bezieht, die sie erkennt. Das heißt, das »Ich denke« muss in der Weise der Inhalt eines Denkakts sein, dass dadurch die Wahrheit des Gedankens, den das »Ich denke« denkt, ausgewiesen wird. Wie sieht die Form eines solchen Gedankens aus?

Um uns die Form dieses Denkens vor Augen zu bringen, ist es hilfreich, zwei verschiedene Gedanken miteinander zu kontrastieren: Stellen wir uns zunächst vor, das »Ich denke«, das die Lebensform ausmacht, denkt einen beliebigen Gegenstand, der dadurch charakterisiert ist, dass er vom »Ich denke«, das die Lebensform ausmacht, verschieden ist. Es denkt etwa, dass da vorne ein Tisch steht. Dieser Gedanke ist genau dann wahr, wenn da vorne tatsächlich ein Tisch steht. Was das »Ich denke« hierbei – vermittelt des Tisches – erkennt, ist, dass da vorne ein Tisch steht. Was es vermittelt des Tisches jedoch nicht erkennt, ist, dass es Subjekt einer Lebensform ist, die in der Lage ist, vermittelt von Wahrnehmung das objektiv Wahre zu erkennen. Dies, dass es Subjekt einer Lebensform ist, die in der Lage ist, durch Wahrnehmung das objektiv Wahre zu erkennen, kann es nicht vermittelt des Tisches erkennen, sondern dies ist in jeder Erkenntnis von Gegenständen, die vom Denken verschieden sind, vorausgesetzt. Ein Denken, das die Form hat, einen beliebigen, vom »Ich denke« der Lebensform selbst verschiedenen Gegenstand zu denken, ist folglich eine Form des Denkens, die auf einer Voraussetzung beruht: nämlich dass es das Vermögen hat, die Wirklichkeit zu erkennen, die durch eben diese Form der Erkenntnis prinzipiell nicht ausgewiesen werden kann. Indem das Denken etwas denkt, das nicht im »Ich denke« der Lebensform besteht, sondern bloß einen soundso bestimmten Ausschnitt der objektiven Wirklichkeit ausmacht, figuriert das »Ich denke« in seinen Gedanken nicht als etwas, das den *Inhalt* dessen bestimmt, was es denkt – z. B. wenn es denkt, dass dort drüben ein Tisch steht –, und damit nicht als etwas, dessen Wahrheit es erkennt. Indem es etwas denkt, das nicht im »Ich denke« der

Lebensform besteht, denkt es seine Lebensform in einer Weise, die die Wahrheit dessen, was sie denkt, nämlich dass sie eine Denkende ist, die für die Wirklichkeit offen ist, in eben diesem Gedanken nicht ausweisen kann. Dass sie eine Denkende ist, die für die Wirklichkeit offen ist, ist für diese Form des Denkens uneinholbar *vorausgesetzt*.

Hegel schließt daraus, dass diese Form des Denkens, also das Denken von beliebig bestimmten Gegenständen, die nicht identisch sind mit dem »Ich denke« der Lebensform, keine selbstständige Form des Denkens sein kann. Dies bedeutet, so schließt Hegel, dass diese Form des Denkens auf eine *andere* Form des Denkens verweist, das in der Lage ist, diese Voraussetzung – nämlich dass ich eine Denkende bin, die in der Lage ist, die Wirklichkeit zu erkennen – auszuweisen. Eine solche Form des Denkens, so argumentiert nun Hegel, ist genau dann gegeben ist, wenn diejenige Wirklichkeit, die gedacht wird, im Denken eines anderen Individuums besteht, dessen Denken darin besteht, mich als Individuum zu denken, das den anderen denkt. Sie besteht folglich in derjenigen Form des Denkens, in der zwei Individuen einander als die Wirklichkeit einer Lebensform erkennen, deren Wirklichkeit in genau dieser Form der Erkenntnis besteht. Diese Form des Denkens will ich im Folgenden näher betrachten und damit Hegels Argument zum Abschluss bringen.

9.

Hegels These, mit der er sein Argument zum Abschluss bringt, lautet, dass die Wirklichkeit einer selbstbewussten Lebensform in der Wirklichkeit einer Form der Erkenntnis besteht, in der die Individuen einander als Individuen genau jener Lebensform erkennen, deren Wirklichkeit in dieser Erkenntnis besteht. Die Wirklichkeit des Menschen besteht nach Hegel daher in nichts anderem als in der *Wirklichkeit einer Form der Erkenntnis*, die ein Ich mit einem Du auf unzertrennliche Weise verbindet.

Daraus folgt, so argumentiert Hegel, dass die Allgemeinheit, die eine selbstbewusste Lebensform ausmacht, nicht die Allgemeinheit einer Gattung sein kann, die mehrere Arten hat, eine ethische und eine nicht-ethische. Das ist es, was ich zu Beginn zu zeigen versprochen habe. Nach Hegel ist es ein Irrtum zu glauben, es gebe einen Abstand zwischen Selbstbewusstsein und Sittlichkeit. Hegel bestreitet die logische Möglichkeit einer selbstbewussten, aber nicht-ethischen Form des Lebens. Nicht jedoch, weil er glaubt, dass es ein Argument gibt, das die Inkohärenz anderer Formen des selbstbewussten Lebens als der menschlichen und damit ethischen zeigt. Sondern weil er glaubt,

dass das Ethische die *Form* ist, die die Selbsterkenntnis einer selbstbewussten Lebensform hat.

Hegel entwickelt diese These nachdrücklich in der *Phänomenologie des Geistes*, wo er argumentiert, dass die Form der Erkenntnis, in der sich eine selbstbewusste Lebensform selbst erkennt, in der geteilten Erkenntnis der Individuen dieser Lebensform bestehen muss, die ihre eigene Lebensform – und damit sich selbst – genau dadurch erkennen, dass sie sich selbst als die Wirklichkeit einer Erkenntnis erkennen, die ein anderer von ihnen hat und den sie genau dadurch, dass er sie erkennt, als Subjekt einer Erkenntnis erkennen, die sie beide miteinander teilen.²¹ Eine Ich-Denkerin zu sein, die sich selbst als Ich-Denkerin erkennt, so lautet Hegels Argument dort, heißt, eine Erkenntnis zu vollziehen, deren Subjekt wesentlich zwei Pole hat, die in dieser Erkenntnis gleichermaßen ursprünglich voneinander getrennt wie aufeinander bezogen sind. Es ist eine Erkenntnis, die wir beide – Du und ich – nur zusammen vollziehen können, weil sie die Quelle von uns beiden ist. Hegel drückt das so aus:

»Diese Bewegung des Selbstbewusstseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewusstsein [...] hat selbst die gedoppelte Bedeutung, *ebensowohl sein Tun als das Tun des Anderen* zu sein; denn das andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. [...] Die Bewegung ist [...] schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewusstsein. Jeder sieht das andere dasselbe tun, was es tut; jeder tut selbst, was es an das andere fordert; und tut darum, was es tut, auch nur insofern, als das andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; denn, was geschehen soll, kann nur durch beide zu Stande kommen.«²²

Mit der Idee einer geteilten Selbsterkenntnis, d.h. einer Selbsterkenntnis, deren Subjekt zwei Pole hat, die genau dadurch das gemeinsame Subjekt dieser Erkenntnis sind, dass sie füreinander das Objekt dieser Erkenntnis sind,

²¹ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127ff. Vgl. zu dieser Lesart des Herr-Knecht-Kapitels auch die Auslegung von Robert Pippin: *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the ›Phenomenology of Spirit‹*, Princeton 2011, S. 61ff. McDowell hat gegen diese Lesart eingewendet, dass Hegel erst im Geist-Kapitel das Thema der Intersubjektivität behandelt und daher das Herr-Knecht-Kapitel als die Beschreibung eines intrasubjektiven Kampfes zwischen zwei verschiedenen Selbstverständnissen des Selbstbewusstseins zu lesen sei, als reiner Geist einerseits und als Leben andererseits. In meinen Augen besteht zwischen beiden Lesarten kein Widerspruch, wie oben deutlich werden sollte, da es in der intersubjektiven Lesart wesentlich darum geht, zu verstehen, wie ein Leben sich seiner selbst bewusst sein kann. Vgl. John McDowell, »The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ›Lordship and Bondage‹«, in: *Hegel Bulletin* 24(1–2) (2003), 1–16.

²² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 128.

bringt Hegel die Frage zum Abschluss, wie es möglich ist, ein Wesen zu sein, das das objektiv Wahre erkennt. Er gewinnt damit den Begriff einer Lebensform, deren Erkenntnis ihren Gegenstand nicht einfach voraussetzt, sondern durch die *Form* seiner Erkenntnis als objektiv wahr ausweist. Denn eine Lebensform, deren Erkenntnis diese Form hat, weist den Gegenstand der Erkenntnis – die Lebensform, die sich selbst erkennt – genau dadurch als objektiv wahr aus, dass sie mit ihrem Gegenstand eins ist. Es ist eine Lebensform, deren Wirklichkeit in der Wirklichkeit einer Selbsterkenntnis besteht, die diese Form hat.

Ein selbstbewusste Lebensform, so lautet damit Hegels These, gründet in einem Akt der Selbsterkenntnis, der eine irreduzibel geteilte Form hat, die die Individuen dieser Lebensform in einer Weise miteinander verbindet, die die Beziehung eines Menschen zu einem anderen Menschen unendlich von jeder anderen Art der Beziehung unterscheidet: Denn es ist eine Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, die ihren Grund in einer geteilten Selbsterkenntnis hat, die gleichermaßen die Quelle ihres Bewusstseins von sich selbst wie auch des anderen ist. Hegel drückt das entsprechend so aus: »Es ist ein *Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seines selbst in seinem Anderssein.«²³

Damit kommt Hegels zentraler Einwand gegen die neoaristotelische Auffassung des Menschen als eines selbstbewussten Wesens zum Abschluss: Das Vermögen des Selbstbewusstseins, das die menschliche Lebensform ausmacht, ist kein natürliches Vermögen, von dem man sagen könnte, es käme einem Tier zu. Eine selbstbewusste Lebensform gründet in einem Akt der Selbsterkenntnis, deren Inhalt – die Lebensform, die sich selbst erkennt – es genau und nur dadurch gibt, dass das »Selbst« dieser Erkenntnis in ein und demselben Akt sowohl erkennendes Subjekt wie auch erkanntes Objekt ist, und das eine nur sein kann, indem es zugleich das andere ist. In diesem Sinn und aus diesem Grund hat eine selbstbewusste Lebensform ihren Grund nicht in einer wie auch immer gearteten Natur, sondern in einem *geistigen Akt*.

Wenn aber das so ist, d.h. wenn eine selbstbewusste Lebensform ihren letzten Grund in einem Akt der geteilten Selbsterkenntnis hat, in dem sich ein Ich auf ein Du bezieht, als dessen Du es sich dabei begreift, dann bedeutet dies, dass eine selbstbewusste Lebensform in einer Selbsterkenntnis gründet, die sich *entweder* im Denken und Handeln der Individuen, die diese Lebensform ausmachen, manifestiert *oder* aber nicht manifestiert, sondern stattdessen bestritten, verneint, verleugnet wird. Ist das erste der Fall, dann denkt und

²³ Ebd., S. 127.

handelt das fragliche Individuum in einer Weise, die durch Formen der Begründung getragen wird, in denen Begriffe wie Gerechtigkeit oder Pflicht oder Respekt eine Rolle spielen. Ist das zweite der Fall, dann denkt und handelt das Individuum in einer Weise, die bestreitet, dass es solche Formen der Begründung gibt und also bestreitet, dass es Subjekt einer Selbsterkenntnis ist, durch die es über solche Formen der Begründung verfügt. Ist das erste der Fall, dann bezieht sich das Individuum auf einen anderen Menschen als ein Du, für das es seinerseits ein Du ist. Ist das zweite der Fall, dann bestreitet es, dass der andere Mensch ein Du ist, für den er oder sie selbst ein Du ist.

Wir können dies eine disjunktive Konzeption einer selbstbewussten Lebensform nennen, weil sie behauptet, dass eine selbstbewusste Lebensform ihren Grund in einer Form der Selbsterkenntnis hat, die sich *entweder* im Denken und Handeln der Individuen zur Geltung bringt, *oder* aber verneint, bestritten, verleugnet wird. Eine disjunktive Konzeption einer selbstbewussten Lebensform macht die Idee unsinnig, dass das Vorhandensein von Begriffen wie Gerechtigkeit oder Respekt in einer selbstbewussten Lebensform dieser eine charakteristische Gestalt gibt, die sie auch nicht haben könnte. Denn das Vorhandensein von ethischen Begriffen spiegelt dann nichts anderes als die grundlegende Form der Selbsterkenntnis wider, in der eine selbstbewussten Lebensform gründet. Diese Form der Selbsterkenntnis manifestiert sich exemplarisch in ganz gewöhnlichen Transaktionsformen wie Heiraten, ein Versprechen geben, einen Vertrag abschließen, jemandem etwas mitteilen oder von jemandem etwas lernen. Doch in Wahrheit, so will Hegel sagen, beschreibt diese Form der Selbsterkenntnis den grundlegenden Akt einer selbstbewussten Lebensform, in deren Verwirklichung das Leben eines Wesens besteht, das ein Leben in der ersten Person lebt.

Es kann folglich keinen Abstand zwischen Selbstbewusstsein und Sittlichkeit geben. Denn die Selbsterkenntnis, in der eine selbstbewusste Lebensform gründet, hat als solche die Form des Ethischen, die damit in jedem Denken und Handeln auf dem Spiel steht. Denn jeder theoretische wie praktische Gedanke, den man über irgendetwas hat, ist dann *entweder* eine Manifestation jener zweipoligen Selbsterkenntnis, die die Wirklichkeit einer selbstbewussten Lebensform ausmacht *oder* aber eine Verneinung eben dieser Selbsterkenntnis. Im ersten Fall wird das theoretische wie auch praktische Leben des fraglichen Individuums von Begriffen der Gerechtigkeit geprägt sein. Im zweiten Fall wird es leugnen, dass Begriffe der Gerechtigkeit, des Respekts, etc. für sein Denken und Handeln grundlegend sind. Natürlich ist es eine offene Frage, wie weit eine solche Verneinung gehen kann. Ob es zum Beispiel möglich ist, ein Leben zu führen, das diese Form der Selbsterkenntnis in jedem Winkel des eigenen Lebens verneint. Sicherlich ist es möglich, ein selbst-

bewusstes Leben zu führen, ohne jemals zu heiraten oder etwas zu versprechen oder einen Vertrag zu schließen. Aber ohne jemals jemandem etwas zu sagen oder von jemandem etwas zu lernen?

Entscheidend ist, dass die Frage, wie weit diese Verneinung gehen kann, für die Hegelsche Position kein philosophisches Gewicht mehr hat. Philosophisches Gewicht hat dagegen die Einsicht, dass mein Grund, dich für einen schlechten Menschen zu halten, der du mich als bloßes Instrument oder Hindernis in deinem Leben oder als bloße Gelegenheit, Profit zu machen, behandelst, nicht darin besteht, dass ich mich damit auf die menschliche Lebensform als einen bestimmten Gegenstand meines Denkens beziehe, den ich als durch ethische Begriffe charakterisiert erkenne, und dich im Lichte dieser Erkenntnis der menschlichen Lebensform als eine schlechte Verwirklichung derselben beurteile. Mein Grund, dich für einen schlechten Menschen zu halten, liegt vielmehr darin, dass du uns verweigerst, füreinander Ich und Du zu sein, und das heißt, dass du uns verweigerst, das füreinander zu sein, was ich mit und durch andere bin.

9.

Ich komme damit zum Schluss: Die menschliche Lebensform ist kein Gegenstand meines Denkens, weder für mich noch für irgendjemand anderen, den ich unabhängig von meiner Beziehung zu dir denken kann. Entsprechend ist die menschliche Lebensform nicht der Grund für mein Urteil, dass du ein Mensch bist, über den ich unabhängig von meiner Beziehung zu dir verfüge, durch die ich uns beide – in ein und demselben Akt – erkenne. Aus demselben Grund, aus dem die menschliche Lebensform nicht unabhängig von dir als Gegenstand meines Denkens auftaucht, tauchst auch du nicht als Gegenstand einer, sagen wir, demonstrativen Bezugnahme auf, den ich unter eine Lebensform bringe, deren Begriff ich vor und unabhängig von unserer geteilten Selbsterkenntnis habe.

In dem Urteil »Du bist ein Mensch« wende ich keinen Begriff auf dich an, so wie ich den Begriff einer Katze auf eine einzelne Katze anwenden würde, wenn ich sage »Das ist eine Katze«. In diesem Urteil figurierst Du nicht als Gegenstand einer demonstrativen Bezugnahme, den ich – im Lichte meines Wissens über die menschliche Form – entweder als eine gute oder schlechte Instanz derselben erkenne. Vielmehr ist mein Urteil »Du bist ein Mensch« – ob ich nun an jemanden denke, der mich als bloßes Hindernis in seinem Leben behandelt, oder ob ich »ja« zu jemandem sage, der mir gerade einen Heiratsantrag macht – Ausdruck einer Form der Erkenntnis, von der man in einem

bestimmten Sinn nicht sagen kann, dass ich sie habe, eben weil es mich nur durch diese Form der geteilten Erkenntnis gibt. Das heißt, durch eine Form der Erkenntnis, die uns beide unzertrennlich miteinander verbindet und die aus keiner anderen Erkenntnis abgeleitet werden kann, da sie selbst der Grund der Möglichkeit von Erkenntnis ist. In diesem Sinn ist diese Erkenntnis, und damit das Ethische, in der Tat grundlos. Doch diese Grundlosigkeit ist nichts anderes als Ausdruck dafür, dass nicht ich es bin, die den Raum des Ethischen öffnet, sondern das Ethische der Raum ist, in dem ich bin. Diesen Raum zu negieren, heißt, die Lebensform zu negieren, die der Grund dieser Negation ist. Die Formen dieser Negation sind, wie wir wissen, vielfältig und zeigen sich historisch in verschiedener Weise, doch möglich ist jede einzelne von ihnen nur deswegen, weil es Individuen gibt, in deren Leben diese Selbsterkenntnis nicht negiert, sondern verwirklicht ist.

Die Pragmatik der Urteilskraft in Kants dritter Kritik

Eine Skizze¹

1. Eine transzendente Pragmatik?

Kant war überzeugt, dass wir die einzelnen Dinge in der Natur so verstehen, *als ob* sie bestimmte Zwecke hätten.² Wir unterstellen den Dingen Zweckzusammenhänge und beurteilen sie mit Zweckbegriffen so, als wären sie zu etwas Bestimmtem da. Die menschliche Urteilskraft ist, wie Kant glaubte, in ihrem Verhältnis zu allem, was wir in der Natur im Einzelnen antreffen, prinzipiell vom Gebrauch solcher Begriffe geprägt.³ Es liegt daher nahe, diesen Begriffsgebrauch als *Pragmatik* zu verstehen. Es ist eine *Pragmatik*, weil es um den *Gebrauch* von Begriffen geht, und weil die Begriffe eine *Gebrauchsbedeutung* in den Urteilen haben und keine andere. Es ist ein Gebrauch von Begriffen im Denken und Urteilen, nicht im Sprechen.⁴ Kant deutet diese

¹ Die *Kritik der Urteilskraft* zitiere ich nach der Akademie-Ausgabe (*Kant's gesammelte Schriften* bzw. *Kants Werke*). Von der ersten Einleitung (abgek.: EE) sind mehrere Editionen verfügbar, u. a. die 1942 von Gerhard Lehmann (Bd. XX, *Kant's gesammelten Schriften*, (sog. Akademie-Ausgabe) Berlin, S. 193–251) und die von Wilhelm Weischedel herausgegebene (*Immanuel Kant Werke*, Theorie-Werkausgabe, Bd. IX, Wiesbaden 1957, S. 171–232). Der leichteren Zugänglichkeit wegen zitiere ich nach der Weischedel-Ausgabe (EE plus Seitenzahlen).

² Dies ist in Kants Œuvre, wie Thomas Oehl nachgewiesen hat, eine von sechs Verwendungen des »als ob«, nämlich diejenige, die von der reflektierenden Urteilskraft in der Ästhetik und Teleologie so gebraucht wird, als ob Schönheit »eine Beschaffenheit des Gegenstandes« und die Zweckmäßigkeit von Gegenständen »absichtlich« in der Natur gegeben sei; siehe seinen Beitrag »als ob« in: Marcus Willaschek/Jürgen Stolzenberg/Georg Mohr/Stefano Bacin (Hgg.), *Kant-Lexikon*, Berlin 2015, S. 50–54, hier 53.

³ Kant spricht mehrfach vom »Gebrauch« der Zweckbegriffe (u. a. EE, 200; AA V, S. 181 f.)

⁴ Kant bezieht sich in der Ästhetik der dritten Kritik häufig und nicht nebenbei auf den Wortgebrauch, etwa zu Beginn des § 4 »Wir nennen einiges *wozu gut* [...] ein anderes aber *an sich gut*« (ebd., S. 207). Oder im § 6: »Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes [...] wäre« (ebd., S. 211). Dennoch ist der Sprachgebrauch für ihn kein Gegenstand der Analyse.

Pragmatik transzendental und ausdrücklich nicht metaphysisch.⁵ Wenn die Pragmatik metaphysisch wäre, müssten den apriorischen Bedingungen des Gebrauchs des Prinzips der Zweckmäßigkeit, wie Kant erläutert, empirische Begriffe, die zum Sprachgebrauch gehören, zugrunde liegen. Da das Prinzip aber, nach Kants Überzeugung, unabhängig von solchen empirischen Begriffen gebraucht wird, kann es sich aus seiner Sicht nur um eine transzendente Pragmatik handeln.

›Transzendental‹ und ›reflektierend‹ haben für Kant im Hinblick auf das Prinzip der Zweckmäßigkeit und den Gebrauch von Zweckbegriffen bei der Beurteilung von Einzeldingen dieselbe Bedeutung. Die beiden Adjektive charakterisieren das interne Verhältnis der Urteilskraft zu sich selbst.⁶ Dabei soll es aber nicht bleiben, schließlich geht es um die Beurteilung der realen Dinge in der Natur, um den Geschmack und um das Schöne. Die Möglichkeit, alles dies zu beurteilen, will Kant, dem Muster der *Kritik* verpflichtet, transzendental begründen. Die Pragmatik soll also transzendental begründet werden und deswegen eine transzendente sein.⁷

Ob sich eine Pragmatik der Beurteilung von Einzeldingen so begründen lässt, wird unklar, wenn wir die einzelnen Dinge, denen wir Zwecke unterstellen, tatsächlich als solche identifizieren und namentlich benennen.⁸ Wenn wir dies tun, gebrauchen wir die sprachlichen Namen der Dinge, die aus der Erfahrung und dem Gebrauch der Natursprache stammen und nicht a priori gegeben sind. Davon unberührt bleibt – wenn wir Kant folgen wollen – der transzendente Gebrauch des Prinzips der Zweckmäßigkeit als Bedingung der Möglichkeit Einzeldinge in der Natur zu beurteilen. Ob dieser Gebrauch vom Gebrauch der natursprachlichen Namen getrennt werden kann, ist offen,

⁵ Er nennt das »Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur« ein »transzendentales Prinzip der Urteilskraft« (ebd., S. 181).

⁶ Für dieses interne Verhältnis der Urteilskraft zu sich selbst gebraucht Kant das Wort »Heautonomie«. Die Gesetzgebung der Urteilskraft beziehe sich weder auf die Natur noch auf die Freiheit (ebd., S. 185 f. und EE, S. 203).

⁷ Von Ferne erinnern die Worte ›transzendental‹ und ›Pragmatik‹ an Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik, mit der er die Ethik begründen wollte (»Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, in: ders.: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt 1973, S. 358 ff.). Über den Kantianischen Gestus dieser Begründung hinaus gibt es aber keine inhaltliche Übereinstimmung mit Kants dritter Kritik.

⁸ Kant geht selbstverständlich davon aus, dass die Identifikation der Dinge für ein Urteil entscheidend ist: »Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle [...]« Dann aber: »Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig. Blumen, freie Zeichnungen [...] hängen von keinem bestimmtem Begriffe ab [...]« (AA V, S. 207). Wie wir aber wissen, ob es Blumen oder freie Zeichnungen sind, thematisiert Kant nicht. Er übergeht die Frage der Identifikation der Gegenstände im Schönheitsurteil.

letztlich aber zweifelhaft. Damit ist auch offen, ob es sich bei der Beurteilung der Zweckmäßigkeit der Einzeldinge um eine transzendente oder um eine metaphysische Pragmatik handelt. Kant hat das Verhältnis der beiden Aspekte der Gebrauchsbedeutung von Zweckbegriffen nicht thematisiert. Er hätte aber ausdrücklich behaupten können, dass wir tatsächlich allen Einzeldingen eine Zweckmäßigkeit unterstellen, bevor wir dann ihren Namen finden und sie als das, was sie sind, benennen können, als Granitsteine, Rosen, Apfelbäume oder Tulpen. Dann wäre die transzendente Pragmatik der Unterstellung einer Zweckmäßigkeit eine Heuristik der natursprachlichen Identifikation von Einzeldingen mit ihren Namen.

Wenn die transzendente Pragmatik lediglich eine Heuristik der Einzeldinge wäre, könnte sie nicht von der metaphysischen Pragmatik, die sich der natursprachlichen Namen der Dinge bedient, getrennt werden. Würde erstere aber von letzterer getrennt, wäre unklar, worauf sich die Beurteilung der Zweckmäßigkeit tatsächlich und real bezieht. Wenn aber beide Arten der Pragmatik untrennbar miteinander verbunden sind, kann die transzendente die metaphysische nicht begründen, und die eine wäre von der anderen nicht unterscheidbar. Ob diese Vermutung begründet ist, sollen die folgenden Überlegungen zeigen.

2. Die transzendente Reflexion der Lust

Es geht zunächst darum, die Pragmatik der Zweckbegriffe in Kants dritter Kritik zu skizzieren. Über die begriffliche Pragmatik hat Kant programmatisch und ausführlich in der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* vor der Abfassung dieser Kritik nachgedacht. Diese prospektive Programmbeschreibung war ihm dann als Einleitung des fertiggestellten Textes der Kritik im Nachhinein als zu weitläufig erschienen.⁹ Die endgültige Einleitung schrieb er nach Fertigstellung der Kritik. Es ist sinnvoll, die erste Einleitung bei der Beurteilung der Pragmatik zu berücksichtigen, weil sie dem großen letzten Projekt einer Geschmackskritik gegenüber noch unfertig und perspektivisch offen ist.

Der Gedanke, den ich ›Pragmatik‹ nenne, begegnet uns in der endgültigen, zweiten Fassung der Einleitung im Text der *Kritik der Urteilskraft* selbst.¹⁰ Er

⁹ Kant schrieb am 4.12.1792 an Jacob Sigismund Beck, er habe die »ehedem abgefaßte Einleitung« wegen ihrer »unproportionirten [sic] Weitläufigkeit« verworfen (AA XI, S. 396).

¹⁰ AA V, S. 180f.

bezieht sich auf den Gebrauch des Begriffs der Naturzwecke, der den Zugang zu den Einzeldingen in der Natur ermöglichen soll. Diese realen Dinge als Einzeldinge zu erfassen, ist, wie Kant glaubte, nur reflexiv möglich. Die Naturzwecke sind keine Verstandesbegriffe, sie dienen nicht der Erkenntnis der Dinge, sondern lediglich der subjektiven Reflexion ihrer Zweckmäßigkeit in der wahrnehmbaren Natur.

Kant war überzeugt: Wenn die Naturdinge im Verhältnis zur Urteilskraft in subjektiver Hinsicht zweckmäßig sind, deuten wir sie als Urteilende so, wie sie uns erscheinen; und sie erscheinen uns so, *als ob* ihnen ein Verstand zugrunde läge.¹¹ Wenn wir tatsächlich Zweckbegriffe benötigen, um die einzelnen Naturdinge auf dem Hintergrund ihrer gesetzmäßigen Präsenz zu verstehen, kommt es darauf an, wie dieses Verstehen, die Urteilskraft, die Pragmatik des *als-ob*, selbst beschaffen ist. Im *als-ob* ist der transzendente Zusammenhang erkennbar, der in der ersten Einleitung aber so noch nicht genannt wird. Es kommt darauf an zu verstehen, wovon die Urteilskraft und deren Pragmatik bewegt wird. Es muss ein Motiv, ein bewegendes Element für die Urteile geben. Wenn es sich um eine transzendente Pragmatik handeln soll, muss das Motiv subjektiver Art sein und kann quasi nur von innen, Ich-zentriert aus dem Subjekt selbst, kommen. Wie wir sehen werden, ist die Lust, also ein Gefühl, das gesuchte Motiv.

Wie kommt dieser – für Kant ungewöhnliche und überraschende – Gedanke zustande? Kant geht davon aus, dass die Urteile über die Naturzwecke keine Erkenntnisurteile sein können, weil die genaue Beschaffenheit der Naturdinge und ihre gesetzmäßige Beschaffenheit, die von uns unabhängig ist, subjektiv reflektierend nicht erfasst werden kann. Es ist Sache des Verstandes und des Instrumentariums der kategorialen Urteile, die Beschaffenheit und gesetzmäßige Ordnung der Natur und ihrer Gegenstände zu bestimmen. Die Reflexion gebraucht bei der Beurteilung der Zweckmäßigkeit eines Naturdings aber keine Verstandesbegriffe, verfährt also nicht – nach dem Muster der Analytik der ersten Kritik – bestimmend. Die Kategorien bleiben zwar gültig, können aber nicht gebraucht werden, weil sie keine Einzeldinge erfassen können, deren gesetzmäßige Zuordnung bei der Beurteilung noch offen ist. Die Kategorien bilden aber dennoch eine Art transzendentes Gerüst der vier Momente des Geschmacksurteils.¹² Die Kategorien identifizieren aber keine Einzeldinge, sondern allein die allgemeinen, gesetzmäßigen Zusammenhänge aller Gegenstände in der Natur.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 203ff.

Die Identifikation der Einzeldinge kann – und darf – aber auch nicht durch das äußere Wahrnehmbare und Wahrgenommene selbst bestimmt werden, weil damit die transzendente Pragmatik unterlaufen und die Beurteilung der Dinge – nach Kants erwähnter Unterscheidung – metaphysisch würde. Es gäbe dann keine transzendente Begründung der Urteile über die Einzeldinge. Wenn es eine solche Begründung geben soll, muss es im Subjekt selbst eine Bedingung geben, die der Pragmatik des Urteilens zugrunde liegt, und diese Bedingung ist – nach Kants Überzeugung – das erwähnte Gefühl der Lust. Er will aber sicherstellen, dass dieses Gefühl von keiner von außen bewirkten empirischen Vorstellung¹³ abhängig ist. Die Lust sei in der Reflexion empfänglich für die Formen der Gegenstände der Natur und der Kunst.¹⁴ In der ersten und in der zweiten Einleitung betont Kant mehrfach, dass die Lust eine »Empfänglichkeit«¹⁵ des Subjekts, eine »Gemütseigenschaft« in der Mitte zwischen Verstand und Vernunft sei.

Es ist nun nicht damit getan, dass wir die Reflexion als ›Überlegung‹ verstehen. Wir müssen vielmehr den besonderen Charakter dieser Überlegung berücksichtigen. In der *ersten Kritik* heißt es im ersten Satz des Kapitels, mit dem Kant die Analytik abschließt: »Die Überlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können.«¹⁶ Die Reflexion bewegt sich damit innerhalb des subjektiven Denkens, indem sie Vorstellungen so miteinander vergleicht, dass klar wird, zu welcher Art von Erkenntnisvermögen sie gehören, zum Verstand, zur Vernunft oder zur Urteilskraft. Die Lust ist eine Vorstellung, die zur Urteilskraft gehört. Ihre Empfänglichkeit für Formen der Gegenstände ordnet Kant dieser Vorstellung zu. Es geht nicht um Gegenstände selbst, sondern um deren vorgestellte Formen.

Diese Auffassung der Reflexion in der ersten Kritik deutet schon auf das hin, was Kant in der dritten »Propädeutik aller Philosophie« nennt.¹⁷ Die Reflexion ist eine Vorübung aller denkbaren Urteile, in der eine Zuordnung der

¹³ Was Kant unter ›Vorstellung‹ versteht, beschreibt er in dem eben erwähnten Brief an Beck: »Denn Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas Anderes beziehen (dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt).« (Ebd., S. 395).

¹⁴ EE, S. 184 f., 199.

¹⁵ Ebd.; AA V, S. 192. Das Gefühl der Lust fördere, meint Kant, »auch die Empfänglichkeit des Gemüths für das moralische Gefühl« (Ebd., S. 197).

¹⁶ Es ist das Kapitel »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen« (AA III, S. 214 f.).

¹⁷ AA V, S. 194.

subjektiven Voraussetzungen möglicher Urteile geprüft, entschieden und dann den Gegenständen, des Geschmacks, der Teleologie, der Erkenntnis oder der Moral, mit zunehmender Komplexität und Differenzierung der Urteilsstruktur zugeordnet wird. Es ist das, was »transzendente Reflexion« bedeutet, eine Beurteilung der Urteilsvermögen insgesamt. Die einfachste Realisierung dieses Vermögens ist das, was Kant als »ästhetische Urteilskraft« beschreibt, denn deren Urteilsvermögen – das freie Spiel zwischen Verstand und Einbildungskraft – ist das einfachste überhaupt.¹⁸ Spielend sucht die Urteilskraft nach einer Regel, mit der sie eine Vorstellung, sei es die von etwas Schönerem oder etwas Zweckmäßigem, beurteilen kann. Das Spiel kann sich von da aus weiter differenzieren in alle anderen Urteilsvermögen. Das menschliche Denken beurteilt sich und seine Möglichkeiten selbst in seinem internen Verhältnis – Ich-zentriert – in der transzendentalen Reflexion. Es ist eine Reflexion, die außer ihr selbst keine Voraussetzungen hat und insofern frei ist. Sie findet ihre Gegenstände ohne Voraussetzungen allein auf der Basis der »Geistesgefühls«¹⁹ der Lust. Das ist Kants Idee.

Der einfachste aller Gegenstände, welche die transzendente Reflexion findet, ist also ein Gefühl, die Lust. Sie ist Motiv und Gegenstand der Reflexion. Es geht nicht um die Gegenstände, für welche die Lust empfänglich ist, sondern um die reflexive Beurteilung ihrer möglichen Gegenstände. Kant definiert in der ersten Einleitung die Lust so: »Lust ist ein *Zustand* des Gemüts, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen bloß zu erhalten (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemütskräfte in einer Vorstellung erhält sich selbst), oder ihr Objekt hervorzubringen.«²⁰ Ersteres nennt er »ästhetisches Reflexionsurteil«, letzteres »ästhetisch-praktisches« Urteil. Er fährt fort, da Lust und Unlust keine Erkenntnisarten seien, könnten sie »für sich selbst« nicht erklärt und in bloß gefühlter Form »nicht eingesehen« werden.²¹

In Kants Definition der Lust wird der Charakter der transzendentalen Reflexion als Selbstbeurteilung gut erkennbar. Die Reflexion reflektiert sich selbst in der Beschreibung dessen, was sie tut, wenn sie die Lust als vorgestellten, auf sich selbst bezogenen, Zustand des Gemüts beurteilt. Im Rahmen dieses Ich-zentrierten Selbstbezugs und Selbstverhältnisses erhält sich, wie Kant behauptet, der Gemütszustand selbst.

¹⁸ Ausführlicher dazu in meinem Beitrag: »Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), S. 91–104.

¹⁹ AA V, S. 192.

²⁰ EE, S. 209.

²¹ Ebd.

Diese Bedeutung der Lust gepaart mit ihrem Gegenstück, der Unlust, überrascht, weil Gefühle, die nicht von der Vernunft gewirkt werden, wie das Gefühl der Achtung vor dem Moralgesetz, in Kants kritischem Denken bis dahin keine Bedeutung haben. Das ändert er nun, indem er das Gefühl der Lust als weiteres »Geistesgefühl« und als bewegende Kraft der Pragmatik der Urteilskraft annimmt. Die Ansprüche der transzendentalen Kritik, die Kant konsequent beachtet, geben der Lust aber eine besondere Bedeutung, die er in der eben erwähnten Passage erläutert.

Die erwähnte Definition der Lust wiederholt er in der zweiten Einleitung nicht. Es ist genau besehen auch keine Definition, sondern eine zirkuläre Umschreibung von etwas, was nicht erklärbar ist. Kant versucht, das vorreflexive Gefühl der Lust reflexiv in das Selbstverhältnis der transzendentalen Reflexion zu integrieren. Er bedient sich dabei der nicht nachvollziehbaren Tatsachenbehauptung, dass sich der Gemütszustand der Lust durch »einander wechselseitig befördernde Gemütskräfte in einer Vorstellung« selbst erhält.²² Kant übernimmt von der rationalen Psychologie der Leibniz-Wolff-Tradition die Dreiteilung der Gemütskräfte in »das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen«.²³ Welche dieser drei nun dem Zustand des Gefühls der Lust Stabilität verleihen, sagt er nicht. Wenn wir überlegen, ob der Wille (Begehungsvermögen) und der Verstand (Erkenntnisvermögen) sich wechselseitig so fördern, dass die Vorstellung des Lustgefühls stabil bleibt, werden wir ohne ein konkret identifizierbares Objekt, an dem wir dieses Zusammenspiel erproben können, zu keinem Ergebnis kommen. Beispiele wie eine Oper, auf deren Besuch wir uns freuen oder eine Begegnung mit Freunden, die wir uns wünschen, dürfen wir nicht auf unser Gemüt wirken lassen, weil sie empirischer Natur sind.

Anstelle einer Erläuterung jenes Zusammenspiels der Gemütskräfte betont Kant, dass die Erklärung des Gefühls der Lust, »ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung, oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite«, transzendental sein müsse.²⁴ Diese Forderung steht unmittelbar vor seiner Bemerkung, dass Lust und Unlust »für sich selbst gar nicht können erklärt werden«, weil sie keine Erkenntnisarten seien.²⁵ Diese Un-

²² Ebd. Auf der Suche nach einem Gemütszustand, der sich unter dem Einfluss von Erkennen, Unlust und Begehren zumindest eine Zeitlang selbst erhält, denken wir eher an Angst, aber kaum an das flüchtige Gefühl der Lust.

²³ EE, S. 182. Helga Mertens geht auf diese Anleihe bei der Leibniz-Wolffschen Tradition ein (*Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München 1975, S. 63f.).

²⁴ Ebd., S. 208.

²⁵ Ebd., S. 209.

gereimtheiten und argumentativen Brüche sind in der Literatur mehrfach bemerkt worden.²⁶ Sie lassen sich auf Kants problematischen Versuch der Integration des Gefühls der Lust in die reflektierende Urteilskraft zurückführen. Diese Integration bleibt in der dritten Kritik eine uneingelöste und auch nicht erfüllbare Forderung.

Wolfgang Bartuschat kommt zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn er darauf hinweist, dass die ästhetische Urteilskraft »in der Absolutsetzung der transzendenzenlosen Selbstbezüglichkeit des Urteilsvollzugs« nicht legitimieren kann, dass sie »ein vom subjektiven Setzen Verschiedenes auf das Subjekt bezieht«. Er argumentiert weiter, dass das ästhetische Urteil nicht verdeutlichen könne, »welche Relation dem Gefühl der Lust zugrundeliegt«.²⁷

3. Heautonomie und Freiheit

Im Hintergrund von Kants Bemühungen um eine Klärung der Rolle des Gefühls der Lust in der Kritik der Urteilskraft stehen die großen Konzepte der Natur und der Freiheit und deren Verhältnis zueinander. Repräsentiert werden diese beiden Konzepte durch zwei heterogene Konzepte der Kausalität, dasjenige des Mechanismus der Natur und dasjenige der Zweckmäßigkeit im Urteilen. Letzteres repräsentiert die Freiheit des Urteilens unabhängig vom Mechanismus der Natur. Die Aufgabe der transzendentalen Kritik ist es, die reflexive Verbindung beider Arten der Kausalität im Urteilen über die Einzel Dinge in der Natur nachzuweisen und zu sichern. Das entscheidende Fundament der Verbindung ist in methodischer Hinsicht die reflektierende Urteilskraft und das in ihr präsentierte und durch sie repräsentierte Gefühl der Lust.

Diesem Fundament ist die Ästhetik mit ihren vier an die Kategorientafel angelehnten Momenten gewidmet. Dem Ziel der Verbindung der beiden Arten der Kausalität nähert sich Kant in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft mit seiner Idee eines »übersinnlichen Substrats der Natur«.²⁸ Dieses Substrat soll die Harmonie des Verhältnisses zwischen Mechanismus und

²⁶ Gerhard Lehmann, der die erste Einleitung edierte, spricht von einer »Apriorisierung des Aposteriorischen« (ders., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969, S. 93). Helga Mertens beklagt in ihrem *Kommentar zur Ersten Einleitung* die »gravierende Lücke« zwischen der logischen Zweckmäßigkeit und dem Lustgefühl (S. 106).

²⁷ Wolfgang Bartuschat: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt 1972, S. 252.

²⁸ AA V, S. 421ff., hier u. a. 422.

Teleologie gewährleisten.²⁹ Kant vertritt den Gedanken der »Epigenesis«, der nachträglichen Herausbildung von immer neuen Gestalten in der Natur und beruft sich dabei auf den Hofrat Blumenbach.³⁰ Das Verhältnis der beiden Arten der Kausalität wird sehr konkret als Verhältnis zwischen Materie und Leben, die jeweils das repräsentieren, was mit Naturmechanismus und Teleologie gemeint ist.

Das übersinnliche Substrat und die Epigenesis bleiben Vermutungen und stehen für ein »unerforschliches *Princip*«, dem der Naturmechanismus folgt, wenn die lebendigen Dinge, die dann Gegenstand der Beurteilung sind, materiell entstehen. Die Natur treibt aus sich heraus in einer Art »Bildungstrieb«³¹ die einzelnen Dinge hervor und trägt so dazu bei, dass die Urteilskraft und die Natur auch real einander wechselseitig angemessen sind. Unser Urteilen soll zu dem passen, was wir beurteilen. Kant vermutet in der zweiten Einleitung der Kritik, dass die Urteilskraft prinzipiell so verfährt, als ob die Natur dem menschlichen Erkenntnisvermögen angemessen ist.³² Diese Vermutung wird am Ende der Kritik durch die weitere, sehr weitreichende Vermutung ergänzt, dass diese Angemessenheit durch ein übersinnliches Substrat garantiert wird.

Es geht nun nicht darum, diesen Vermutungen und Spekulationen weiter nachzugehen. Vielmehr wollen wir Kants Konzept der Urteilskraft weiter erschließen. Er folgt mit seinem Konzept seiner Idee der Freiheit als Autonomie. Die Urteilskraft wird von dieser Idee angeleitet, orientiert sich an ihr und ist von ihr durchdrungen. Die Urteilskraft ist Ausdruck der Freiheit und Autonomie im Denken und Handeln. Was dies bedeutet, errahen wir, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Kant seit seiner ersten Kritik mehr und mehr von der Realität der Freiheit überzeugt war und in der zweiten Kritik die Freiheit als Autonomie ausarbeitete. In der dritten Kritik, in der »Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft« hebt er die Idee der Freiheit heraus und sagt, sie sei die »einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist, und unter die Scibilia mit gerechnet werden muß«.³³ Diese Gewissheit ist von erstaunlicher Entschiedenheit und einer Deutlichkeit, die rückwirkend vieles verständlich macht, was davor unentschieden zu sein schien.

²⁹ Helga Mertens ist überzeugt, dass Kant dem Gedanken der prästabilierten Harmonie von Leibniz auf seine Weise Ausdruck verleiht (dies.: Kommentar zur Ersten Einleitung, S. 232).

³⁰ AA V, S. 424.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 188.

³³ Ebd., S. 468. Gott und die Unsterblichkeit, die beiden anderen Ideen, gehören nicht zu den Tatsachen.

Die Freiheit als Autonomie wirkt als »unbedingte Causalität«³⁴ in moralisch-praktischer Hinsicht, in unserem Handeln, indem sie uns mit Hilfe unseres subjektiven Reflexionsvermögens, der praktischen Urteilskraft, die moralischen Gebote als das erkennbar macht, *was sein soll*. Die Vernunft drücke, sagt Kant, mit diesen Geboten ein Sein-Sollen³⁵ aus. Damit überwindet er den von ihm selbst indirekt vertretenen Dualismus zwischen Sein und Sollen.³⁶ Die Einsicht in das, was sein soll, ist eine Leistung der reflektierenden Urteilskraft.³⁷

Die reflektierende Urteilskraft ist in der Hierarchie der Urteilsformen der erste und einfachste Ausdruck der Freiheit als Autonomie im Denken und Handeln. Sie setzt das regulative Prinzip der Freiheit praktisch um, indem sie regelgebend, aber nicht objektiv oder mechanisch bestimmend wie die Urteile des Verstandes ist. Damit wird die reflektierende Urteilskraft zur grundlegenden Fähigkeit des Denkens, zur »Propädeutik aller Philosophie«³⁸ in allen ihren theoretischen und praktischen Disziplinen. Sie ist keine Lehre, keine Doktrin, keine Theorie, sondern eine Fähigkeit des Denkens, die vor und mit dem Wissen, Glauben, Vorstellen, Vermuten und Empfinden immer ein Urteilen ist. Selbst bei einer Schmerzempfindung urteile ich ›es ist das Knie‹ oder ›der Zahn‹. Die Bezeichnung »Propädeutik« ist erklärungsbedürftig.

Eine Propädeutik ist eine Einführung, sie soll zu einem Ziel führen und gibt dazu die Anleitung. Das Ziel im Fall der Urteilskraft ist, alles – was gedacht und gewusst werden kann und getan werden soll – richtig und angemessen zu beurteilen. Darüber hinaus muss die Urteilskraft dafür jeweils die angemessenen Regeln finden. Sie kann nicht einfach ein begriffliches Instrumentarium verwenden, das so wie die Kategorien oder die Ideen vorliegt und nur angewandt werden muss. Damit hat die Urteilskraft als Propädeutik aller Philosophie etwas Tastendes, Vorläufiges, Unabgeschlossenes und Enttäuschbares.

Dieser Charakterzug der reflektierenden Urteilskraft entspricht der Idee der Freiheit. Die Urteilskraft ist wie die Freiheit ein Vermögen, das nie abgeschlossen und endgültig erworben werden kann oder definiert ist. Die reflek-

³⁴ Ebd., S. 403.

³⁵ Ebd.

³⁶ Die unterschiedlichen Arten dieses Dualismus thematisiere ich in: »Geltung zwischen Sein und Sollen. Über einige Wandlungen des Geltungsproblems«, in: Georgios Karageorgoudis/Jörg Noller (Hgg.): *Sein und Sollen. Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft*, Leiden/Boston/Paderborn 2021, S. 11–36.

³⁷ Mit meinem Konzept der exemplarischen Geltung greife ich diese Leistung der reflektierenden Urteilskraft auf (*Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll*, Hamburg 2021, Kap. 3.3.6).

³⁸ AA V, S. 194.

tierende Urteilskraft ist ein dynamisches und kein statisches Vermögen. Sie folgt nicht wie die bestimmende Urteilskraft des Verstandes bestimmten Gesetzmäßigkeiten, sondern ist frei. Deswegen ist die reflektierende Urteilskraft von hohen Risiken begleitet, von Risiken des Scheiterns, die entweder darin bestehen in Spekulationen abzudriften oder sich den Gewissheiten der Rationalität des Verstandes anzupassen und dabei das Wichtigste zu versäumen, sich vom engen Korsett des Verstandes zu befreien und Fragen zu wagen, wie die, ob die Dinge in der Natur einen Zweck haben, ob es Naturzwecke gibt, und ob das Ganze der Natur einschließlich des Menschen einen letzten Zweck, einen Endzweck hat.

Die beiden eben erwähnten Risiken der idealistischen Spekulation und der rationalistischen Anpassung werden in Kants dritter Kritik erkennbar, wenn es um den Endzweck der Natur und um die Vereinigung der mechanistischen Natur mit ihrer teleologischen Ordnung durch das erwähnte »übersinnliche Substrat« geht. Um diese Risiken zu erkennen, betrachten wir die Aufgabe der Urteilskraft. Sie sei ein »Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft«. ³⁹ Sie soll beide Erkenntnisvermögen zu einem Ganzen miteinander verbinden, dementsprechend nennt er die Kritik der Urteilskraft »Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen«. ⁴⁰

Wie dies geschehen kann, muss die Urteilskraft in Freiheit selbst regeln, quasi aus sich heraus, ohne fremde Anleihen. Sie muss sich selbst als »Heautonomie« eine eigene Ordnung geben. Die Urteilskraft stellt sich reflektierend in Freiheit selbst her. Sie ist der am weitesten reichende und anspruchsvollste Ausdruck von Kants Konzept der Freiheit und vollendet in der dritten Kritik das Programm der transzendentalen Methode, das er zu Beginn der ersten Kritik vorgibt, »daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«. ⁴¹ Das ist schon in der ersten Kritik ein Risiko und in der dritten ist es das größte, weil die Heautonomie eine zirkulär erscheinende, ungesicherte Strukturierung der Urteilsfähigkeit ohne stützende Haltegriffe ist. Dem höchsten Ausdruck der Freiheit korrespondiert das größte Risiko. Kant tut alles, um das Risiko dieser Selbst-Ordnung, das er nicht einmal erwähnt, zu bannen. Er bannt das Risiko dann auf die bekannte aprioristische Weise und nennt die Urteilskraft ein »a priori gesetzgebendes

³⁹ Ebd., S. 177. »Mittelglied« sollte als verbindendes und vermittelndes Element und nicht als separates, von Verstand und Vernunft getrenntes Vermögen verstanden werden.

⁴⁰ Ebd., S. 176 f.

⁴¹ AA III, S. 13. Diese Methode ahme diejenige der Naturforscher nach, die etwas experimentell bestätigen oder widerlegen wollen, schreibt Kant in einer Fußnote. Die Methode der Naturforscher steht in der reflektierenden Urteilskraft und in der Teleologie der dritten Kritik deutlicher im Hintergrund als in der ersten.

Vermögen«. ⁴² Sie gibt sich selbst die ihr nötig erscheinenden Gesetze. Damit scheint alles in den beherrschbaren Bahnen der apriorischen Gesetzgebung zu laufen. Das freie Spiel der Erkenntniskräfte kann unter der Bedingung, dass die Urteilskraft a priori gesetzgebend ist, weder scheitern noch wirklich frei sein. Der Apriorismus erlaubt kein wirklich freies Spiel.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es der Urteilskraft um das größtmögliche Ganze geht, um die Verbindung von Natur und Freiheit, und dass im reflektierenden Urteilen Natur und Freiheit, Theorie und Praxis miteinander verbunden werden sollen, wird uns der Anspruch dieser Aufgabe der Selbst-Ordnung als »Propädeutik aller Philosophie« bewusst. Auch für diese Aufgabe fordert Kant ein transzendentes Prinzip. Denn die Aufgabe eines solchen Prinzips ist es, nicht nur die Bedingungen a priori der Erkenntnis, sondern auch allen Urteilen verständlich zu machen. ⁴³ Das ist seit der ersten Kritik so. Erst in der dritten Kritik erweitert Kant die Aufgabe eines transzendentalen Prinzips für ein Gefühl, das Gefühl der Lust. Das ist eine Erweiterung der transzendentalen Methode mit dem Ziel einer Verbindung von Natur und Freiheit, von Mechanismus und Teleologie im Urteilen. Diese Erweiterung der Methode zeigt die Bedeutung des Projekts der Selbst-Ordnung der Urteilskraft, der Heautonomie. ⁴⁴

4. Metaphysische Pragmatik

Nach dem Blick auf die kaum überbietbare, alle Gebiete der Philosophie betreffende Aufgabe der Selbst-Ordnung der Urteilskraft erscheint es zunächst kaum gerechtfertigt, von einer Pragmatik des Begriffsgebrauchs zu sprechen. Nach genauerem Hinsehen erkennen wir aber, dass es gar nicht mehr als eine Pragmatik sein kann. Denn der Gebrauch von Zweckbegriffen bei der Identifikation von Einzeldingen in der Natur hat keine äußere Referenz, bezieht sich auf nichts, was es im Rahmen der gesetzmäßigen Ordnung der Natur gibt,

⁴² Ebd., S. 179.

⁴³ Ebd., S. 181.

⁴⁴ Hegel hat treffsicher die Verbindung von Natur und Freiheit als wesentliches Anliegen der dritten Kritik erkannt und sogar von einer »Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs« gesprochen, an deren Stelle Kant allerdings die »unbestimmte Idee des Übersinnlichen« vertreten habe (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Schriften (III)*, Glaube und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, hrsg. von Hans Brockard und Hartmut Buchner, Hamburg 1986, S. 34). Kant hätte nach Hegels Empfehlung besser von einer begrifflichen Identität von Natur und Freiheit sprechen sollen.

sondern bewegt sich ausschließlich im Rahmen der Selbst-Ordnung der Urteilskraft. Offen ist lediglich die Frage, ob es eine transzendente Pragmatik ist oder doch eher eine metaphysische.

Entschieden wird diese Frage von der Wirksamkeit des transzendentalen Prinzips, das der Heautonomie zugrunde liegen soll. Nachdem wir sahen, dass die Integration des Gefühls der Lust in die reflektierende Urteilskraft nicht gelungen ist, müssen wir auch erkennen, dass das transzendente Prinzip, das Kant selbst für das Gefühl der Lust fordert, ein bloßes Postulat bleibt. Die Ich-zentrierte, selbst-referentielle Ordnung der Heautonomie dreht sich im Kreis. Die Relevanz dieser Ordnung für die teleologischen Urteile hängt am Ende vom »übersinnlichen Substrat« und nicht von der Geltung des transzendentalen Prinzips ab. Damit bleiben die von der transzendentalen Pragmatik ermöglichten Vorstellungen von zweckmäßigen Einzeldingen ungesichert. Die Beurteilung von vorgestellten Gegenständen als ›schön‹ oder ›zweckmäßig‹ ist ohne eine vorhergehende Identifikation und Kenntnis der Gegenstände selbst nicht denkbar. Die Urteile bleiben ohne diese Voraussetzungen leer.

Es wäre allerdings unangemessen, die transzendente Begründung der reflektierenden Urteilskraft als gänzlich gescheitert zu betrachten. Schließlich hat Kant sich bemüht, die beiden Seiten des Geschmacksurteils, die apriorische und die empirische in der »Deduktion der Geschmacksurteile«⁴⁵ voneinander zu unterscheiden, aufeinander zu beziehen und aneinander zu binden. »Es ist ein empirisches Urtheil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile. Es ist aber ein Urtheil a priori: daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als nothwendig ansinnen darf.«⁴⁶ Auf dem Weg zu dieser verständlichen und gut einsehbaren Unterscheidung wird aus der Ich-zentrierten Heautonomie eine für alle Menschen und aus den unbekanntem Einzeldingen deren vorgestellte Formen, die allen ästhetisch Urteilenden gleichermaßen zugänglich sind. Es geht also gar nicht um ein Empfindungs-, sondern um ein »formales Reflexions-Urtheil«.⁴⁷

Kant war sich des Problems bewusst, dass das eigene, Ich-zentrierte Urteil, das mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, allen anderen a priori so zugemutet wird, dass sie dieselbe Lust empfinden, und zwar »ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen«.⁴⁸ Indem ich Lust-empfindend urteile, unterstelle ich dasselbe allen anderen, ohne ihre Zustimmung abzuwarten. Ich mute da-

⁴⁵ AA V, §§ 36–38.

⁴⁶ Ebd., S. 289.

⁴⁷ Ebd., S. 288.

⁴⁸ Ebd.

bei, wie Kant erklärt, das empirische Prädikat meiner eigenen Lustempfindung allen anderen a priori zu. Natürlich kann ich meine Lustempfindung nicht prädikativ den anderen zumuten, ohne das Urteil zu äußern. Diese Äußerung dürfte aber keine Bedeutung für die Urteile aller anderen haben. Ich kann, wie Kant glaubt, von einer apriorischen Gleichheit der Urteile ausgehen, denn das sei »schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten«. ⁴⁹ Diese zirkuläre Auskunft, dass meine apriorischen Urteile nicht nur meine, sondern die aller anderen sind, weil es apriorische Urteile sind, mündet dann in die Grundfrage der Transzendentalphilosophie: »Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?« ⁵⁰

Kant geht an dieser Stelle der dritten Kritik nicht weiter auf diese Grundfrage ein. Wir wissen aber aus der ersten Kritik, dass er diese Urteile für möglich hält, weil sie – wie er im §16 der ersten Kritik erläutert – vom ›Ich denke‹, der Apperzeption, synthetisiert werden. Die Apperzeption nennt er deswegen auch »ursprünglich«, weil ihr nichts vorausliegt. Sie ist einerseits ein reflexiver Akt, andererseits ist sie aber als Synthesis nicht-reflexiv, weil sie spontan und von nichts anderem verursacht wird. ⁵¹ Kant kann mit dem ›Ich denke‹ der Apperzeption die Frage, was die Einbildungskraft – die er »blind« ⁵² nennt – zum Inhalt der Urteile beiträgt, übergehen. Eben diese Frage, was die Einbildungskraft zu den Urteilen beiträgt, stellt sich nun in der dritten Kritik erneut.

Schauen wir zurück zur ersten Kritik. Dort unterscheidet Kant – im §10 – die »reine Synthesis« von der »Synthesis überhaupt«. Die reine vereinigt das Mannigfaltige der Vorstellungen a priori, die »Synthesis überhaupt« geht inhaltlich, empirisch darüber hinaus. »Die Synthesis überhaupt ist, [...], die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.« ⁵³ Im selben Paragraphen heißt es dann, dass diese Synthesis »noch keine Erkenntniß« gebe. Dazu bedarf es der »Synthesis nach Begriffen« ⁵⁴, d. h. der kategorialen Synthesis. Kant gibt dann später zu, dass er im Beweis der transzendentalen Deduktion etwas nicht berücksichtigt habe, nämlich das, was die Einbildungskraft zur Synthe-

⁴⁹ Ebd., S. 289.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Auf diesen analytisch-synthetischen Doppelcharakter der Apperzeption im §16 der ersten Kritik und die damit zusammenhängenden Probleme gehe ich ein in: *Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll*, Hamburg 2021, S. 112 ff.

⁵² AA III, S. 91.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., S. 92.

sis beiträgt. Das »Mannigfaltige für die Anschauung« müsse »noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben sein«. Und dann: »wie aber, bleibt hier unbestimmt«. ⁵⁵ Die empirischen Bezüge, also das Inhaltliche der vom ›Ich denke‹ synthetisierten Urteile, sind die Sache der Einbildungskraft, die weiterhin blind arbeitet, aber gleichwohl unentbehrlich ist.

Kant hat die Grundfrage der Transzendentalphilosophie, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, im §16 der ersten Kritik mit der Apperzeption beantwortet. Wie das, was die Einbildungskraft zur »Synthesis überhaupt« beiträgt, in die Synthesis integriert wird, blieb dabei offen. Sie bleibt auch in der dritten Kritik offen, nicht zuletzt deswegen, weil sie dort auch kein Problem ist. In der Anmerkung zur »Deduktion der Geschmacksurtheile« (§38) kann er sagen, die Deduktion sei deswegen so leicht, »weil sie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnisurtheil.« ⁵⁶ Vor dieser entspannten, ironisch klingenden, aber wohl kaum so gemeinten Feststellung zum synthetischen Apriori des Geschmacksurteils lesen wir die Forderung, dass mein Schönheitsurteil notwendig allen anderen zugemutet werden darf, in Variationen. Es bleibt in allen Variationen ein und dieselbe Forderung. Erst der Gedanke des Gemeinsinns, des Geschmacks als eines »*gemeinschaftlichen Sinns*« (§40) bringt das Problem, wie es möglich ist, dass ich meine Schönheitsurteile allen anderen zumuten darf, zu einem Abschluss. Es ist möglich, weil alle anderen mit mir denselben *Geschmackssinn* teilen. Deswegen kann ich meine Urteile den andern mitteilen und verständlich machen.

Die Mitteilbarkeit scheint damit unabhängig von der Antwort auf die Grundfrage der Transzendentalphilosophie durch den Geschmackssinn gesichert zu sein. Da der Geschmackssinn, wie wir zunächst annehmen dürfen, eine Fähigkeit ist, die weder dem Verstand noch der Vernunft, sondern der menschlichen Natur entspricht, kommt es darauf an, wie er sich zeigt. Er zeigt sich, wie wir weiter annehmen dürfen, durch das, was wir äußern. Kant folgt nun aber nicht diesem Gedanken, sondern identifiziert den Gemeinsinn doch mit dem Verstand, nämlich mit den drei »Maximen des gemeinen Menschenverstandes«, dem »Selbstdenken«, dem an »der Stelle jedes andern denken« und dem »mit sich selbst einstimmig denken«. ⁵⁷ Die Mitteilbarkeit des Geschmacksurteils führt Kant auf die Beachtung dieser Maximen zurück, also doch auf keinen Sinn, sondern auf eine »Denkungsart« mit apriorischen Voraussetzungen, die wohl kaum als ›gemeinschaftlicher Sinn‹ aller Menschen,

⁵⁵ Ebd., S. 116.

⁵⁶ AA V, S. 290.

⁵⁷ Ebd., S. 294.

sondern als Charakteristika rationaler Urteilsbildung zu verstehen sind. Die Urteilsbildung soll, den Verpflichtungen der Aufklärung entsprechend vorurteilsfrei, für alle gleich und kohärent sein.⁵⁸

Kant will die Mitteilbarkeit von der Mitteilung eines Urteils auf apriorische Weise mit Hilfe der Maximen der Aufklärung unabhängig machen. Ohne Zweifel kommt es bei der Urteilsbildung auf die Denkungsart an, wenn es darum geht, rational zu urteilen. Beim Geschmacksurteil handelt es sich aber gerade nicht um ein rationales Urteil. Der Verstand und die Einbildungskraft sollen sich in einem freien Spiel so verbinden, dass am Ende ein Urteil steht. Diese offene Aufgabe steht im Gegensatz zu Kants Deutung des Geschmacksinns als rationalen Urteilssinn, weil das freie Spiel durch den aufgeklärten Verstand bestimmt wird und nur so frei sein kann, wie es dieser Verstand erlaubt.

Kant räumt den methodischen Verpflichtungen der transzendentalen Fundierung der reflektierenden Urteilskraft ein größeres Gewicht ein als dem Gedanken des freien Spiels von Verstand und Einbildungskraft. Wenn wir dieses Spiel als freien Versuch zu urteilen und dies auch mitzuteilen verstehen, kommt es darauf an, was wir sagen. Die Mitteilbarkeit und die Mitteilung sollten einander dabei entsprechen. Ohne eine mitteilbare natur-sprachliche Identifikation der Dinge mit ihren Namen und Charakteristika, die wir beurteilen, bleiben die Urteile leer. Wenn wir aber auf die Dinge mit ihren Namen Bezug nehmen, kann die Pragmatik unseres Begriffsgebrauchs, wie anfangs vermutet, nur eine metaphysische sein.

5. Autonomie

Die hier geäußerte Kritik an Kants Festlegung der reflektierenden Urteilskraft auf eine rationale Struktur wirft die Frage auf, was ihn dazu veranlasst hat, die offene, riskante Struktur der Heautonomie aufzugeben. Die Ich-zentrierte Struktur der Heautonomie garantiert selbst kein stabiles Selbstverhältnis, jedenfalls dann nicht, wenn dieses Verhältnis frei und unabhängig von den Bedingungen und Bestimmungen des Verstandes ist. Wenn das Selbstverhältnis frei sein soll, kann es nicht a priori stabil sein, und wenn dies so ist, bleibt es ungewiss und dem Zweifel an seiner Zuverlässigkeit ausgesetzt. In der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten Kritik erläutert Kant in einer langen Anmerkung, warum die Vorstellung vom eigenen Ich keinen beharrlichen inneren Kern, keine unmittelbar zugängliche Substantialität hat, auf die wir

⁵⁸ Ebd.

Bezug nehmen könnten.⁵⁹ Der Mangel an Substantialität wird a priori durch den Verstand partiell kategorial kompensiert, aber nicht wettgemacht. Mein Selbstverhältnis bleibt eine Vorstellung, mehr nicht. Ich bin mir zwar meiner selbst als Bedingung des Wissens und Urteilens bewusst, weiß dabei aber nicht, was meiner Selbstgewissheit Stabilität verleiht.

Dieses Selbstverhältnis, das nicht völlig frei von Opazität und Intransparenz ist, scheint im Gedanken der Heautonomie keine Bedeutung zu haben. Im Gegenteil, die transzendente Pragmatik der Heautonomie scheint völlig transparent zu sein, weil sie eine freie begriffliche Selbststrukturierung der Urteilsfähigkeit sein soll. Völlige Transparenz ist der höchstmögliche kognitive Anspruch und bedeutet völlige Beherrschbarkeit. Kognitive Transparenz lässt der Freiheit keinen Spielraum und schränkt sie ein. Sie muss sich dann nach dem richten, was bereits bekannt ist und gewusst wird. Die Freiheit kann sich dann nicht mehr zu etwas machen, was es noch nicht gibt. Die Ich-zentrierte Struktur der Heautonomie schließt das aus, was Hegel in »Herrschaft und Knechtschaft« als selbständiges und gleichzeitig unselbstständiges Selbstbewusstsein und inneren Widerstreit beschrieben hat.⁶⁰ Wenn dieser Widerstreit nicht ausgeschlossen werden kann, kann die Autonomie nur in einem den Risiken der Selbstverfehlung ausgesetzten Sinn frei sein. Kant ist dieses Risiko nicht eingegangen, obwohl er mit seinem radikalen Konzept der Freiheit dafür die anspruchsvollste Grundlage geschaffen hat.

⁵⁹ AA III, S. 23 ff.

⁶⁰ Siehe den dialogischen Kommentar Pirmin Stekeler zu diesem Kapitel der Phänomenologie des Geistes (Bd. 1, *Gewissheit und Vernunft*, Hamburg 2014, S. 663–711).

II. FREIHEIT

Freiheit, das Gefühl der Unfreiheit und der Wille der anderen

Freiheit ist eines der Leitthemen im Denken von Thomas Buchheim. Ein Charakteristikum seines Ansatzes ist es, im Anschluss an Schelling das Gefühl der Freiheit ernst zu nehmen und als Indikator dafür zu verwenden, was zu den Merkmalen des Begriffs der Freiheit zählt. Mit diesem Beitrag möchte ich das Thema und den Ansatz von Thomas Buchheim aufnehmen und für den Gedanken werben, dass es zum Begriff einer frei handelnden Person gehört, sich mit der Handlung nicht dem Willen einer anderen Person unterzuordnen. Diese Bedingung kann unabhängig vom Problem der Verträglichkeit von Freiheit und Determination diskutiert werden. Ein zweiter Anknüpfungspunkt des Beitrags ist die sogenannte republikanische Theorie der Freiheit, die Freiheit von der Bedingung abhängig macht, nicht dominiert zu werden.

Dabei gehe ich folgendermaßen vor: Nach einigen terminologischen Vorbemerkungen (1) versuche ich, den Ansatz beim Gefühl der Freiheit zu rechtfertigen (2). Anschließend werden einige Bedingungen für Handlungen und freie Handlungen aufgestellt (3). Im längsten und wichtigsten Abschnitt soll durch einen Vergleich von Handlungssituationen plausibel gemacht werden, dass gezielter Zwang die Freiheit von Handlungen beeinträchtigt, unpersönlicher Zwang dagegen nicht (4). Zum Abschluss werden einige Konsequenzen gezogen (5).

1. Terminologische Festlegungen

Zunächst einige vorbereitende begriffliche Festlegungen: Unter einer freien Handlung verstehe ich eine Handlung aus freiem Willen, eine Ausübung des freien Willens. Der Wille ist das Vermögen, Absichten zu bilden und Entschlüsse sowie Entscheidungen zu treffen und umzusetzen, und wird im praktischen Überlegen und im Handeln ausgeübt. Eine Entscheidung ist das Ergebnis einer praktischen Überlegung, während ein Entschluss spontan und ohne vorgängiges Überlegen gebildet werden kann. Wenn der Wille einer Person frei ist, dann jeweils in Bezug auf bestimmte Handlungsalternativen.

So kann sich eine Person in einer bestimmten Situation frei entscheiden, ob sie sich wegbewirbt oder ihre Arbeitsstelle behält, aber nicht, ob sie weiterarbeitet oder in Rente geht. Der Wille einer Person ist frei hinsichtlich gewisser Alternativen, wenn die Person sich frei zwischen den Alternativen entscheiden kann. Sich frei zu einer Alternative zu entscheiden, setzt die berechnete Annahme voraus, dass die Alternative realisierbar ist. Wenn die Person sich zu den Alternativen nicht nur frei entscheiden, sondern jede von ihnen auch tatsächlich realisieren kann, hat sie die Freiheit zu den Handlungsalternativen.

Nach diesem Verständnis sind die beiden Begriffe der freien Handlung und des freien Willens zwar verschieden, aber derart miteinander verknüpft, dass eine Klärung des einen die Klärung des anderen mit sich bringt. Das scheint mir dem Interesse an einem inhaltlich reichhaltigen Begriff der freien Handlung zu dienen, ist aber nicht unumstritten. In der Literatur finden sich Bestimmungen einer freien Handlung, die in keiner Weise auf den Willen oder die mentalen Vermögen einer Person rekurrieren. Z. B. ist nach Hillel Steiner eine Handlung genau dann frei, wenn sie nicht durch andere Personen physisch unmöglich gemacht wird.¹ Allerdings ist diese Bestimmung allzu karg. Weil keine wirkliche Handlung physikalisch unmöglich gemacht wird, ist danach jede wirkliche Handlung frei und der Begriff einer unfreien Handlung widersprüchlich. Der Begriff der freien Handlung sollte aber so reichhaltig gefasst werden, dass er Raum für einen konsistenten Begriff einer unfreien Handlung lässt. Mutmaßlich ist eine Handlung unfrei, wenn sie auf einem unfreien Willen beruht, was nahelegt, dass der Rekurs auf den Willen unvermeidlich ist, wenn man den Begriff der freien Handlung hinreichend reichhaltig bestimmt. Daher gehe ich davon aus, dass die getroffenen begrifflichen Festlegungen angemessen sind.

2. Anknüpfung an das Gefühl der Freiheit

Mit »Gefühl der Freiheit« meine ich das Gefühl, frei zu sein, und ich unterstelle, dass auch Thomas Buchheim den Ausdruck so verstehen möchte. Der Genitiv gibt nach diesem Verständnis das an, was gefühlt wird, nämlich die Freiheit, ähnlich wie der Genitiv in »das Gefühl der Überlegenheit«. Eine grammatikalisch mögliche Alternative wäre, die Wendung »Gefühl der Freiheit« analog zu »Gefühl der Eifersucht« oder »Gefühl der Angst« zu ver-

¹ Vgl. Hillel Steiner: »Individual Liberty«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 75 (1974–75), S. 33–50.

stehen. Das Gefühl der Eifersucht ist die Art von Gefühl, das die Eifersucht ist; das Gefühl der Angst ist die Art von Gefühl, welches die Angst ist. Der Genitiv gibt hier nicht an, was gefühlt wird, sondern spezifiziert die Art des Gefühls. Die Alternative ist allerdings inhaltlich nicht sinnvoll, denn die Analogie passt weder für das Gefühl der Freiheit noch für das Gefühl der Überlegenheit, weil weder die Freiheit noch die Überlegenheit eine Art von Gefühl ist.²

Gegenüber dem Versuch, den Begriff der Freiheit mit Rekurs auf das Gefühl der Freiheit zu bestimmen, könnte man verschiedene Bedenken haben. Ein erster möglicher Zweifel ist die auch von Thomas Buchheim gestellte Frage, ob es so etwas wie ein Gefühl der Freiheit wirklich gibt.³ Die Rede von einem Gefühl zeigt ja nicht immer ein Gefühl an; um z.B. in vorsichtiger Weise darauf hinzuweisen, dass eine gegebene Berechnung fragwürdig ist, könnte man sagen »ich habe das Gefühl, dass in der Rechnung ein Fehler steckt«. Damit würde man nicht auf ein verspürtes Gefühl verweisen, sondern dasselbe sagen wie mit »es scheint mir, als ob in der Rechnung ein Fehler ist«. In ähnlicher Weise könnte man von dem Gefühl sprechen, dass jemand während der eigenen Abwesenheit im Zimmer gewesen sein müsse, weil irgendetwas verändert sei. Die Rede von einem Gefühl zeigt hier an, dass man keinen bestimmten Anhaltspunkt hat. Könnte man genau identifizieren, was verändert ist, hätte man einen klaren Beleg und würde nicht von einem Gefühl sprechen, sondern von einem Faktum.

Der Verdacht, dass das angebliche Gefühl der Freiheit bloß eine Überzeugung ist, hinter dem Gefühl der Freiheit also nicht mehr als die (eventuell nicht sehr feste) Überzeugung einer Person steckt, frei zu sein oder zu handeln, verstärkt sich, wenn man nach der Empfindungsqualität des Gefühls der Freiheit fragt. Gefühle wie Eifersucht, Stolz, Angst oder Hoffnung haben, was man üblicherweise als »qualitativen Charakter« oder »Empfindungsqualität« bezeichnet; besonders Gefühle, die mit körperlichen Reaktionen wie Herzklopfen oder Schweißausbruch verbunden sind, besitzen solche Qualia. So kann sich Eifersucht brennend anfühlen und Angst nagend oder beklemmend. Empirische Studien zeigen, dass die qualitativen Eigenschaften von gewissen Gefühlen von verschiedenen Personen übereinstimmend beschrieben werden. Auch Gefühle, die nicht zu den typischen zählen, wie die Gefühle

² Man kann das Gefühl, frei zu entscheiden oder frei zu handeln, von dem Gefühl unterscheiden, frei entscheiden und handeln zu *können*. Das erste begleitet die Entscheidungsbildung und das Handeln, während das zweite im Vorfeld einer möglichen Handlung auftreten oder auch die mentale Verfassung einer Person insgesamt charakterisieren kann.

³ Vgl. Thomas Buchheim: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006, S. 11.

von Sieg und von Niederlage, haben Empfindungsqualitäten: Das Gefühl der Niederlage ist bitter, der Sieg schmeckt süß.

Dagegen ist nicht ganz klar, welchen qualitativen Charakter das Gefühl der Freiheit hat. Wie fühlt es sich an, wenn man sich frei fühlt? Es fällt schwer, dem Gefühl der Freiheit charakteristische Empfindungsqualitäten zuzuordnen. Zwar hat das Bewusstsein, endlich eine unangenehme und lange aufgeschobene Aufgabe erledigt zu haben, eine bestimmte Qualität – dann fühlt man sich befreit und erleichtert und hat eventuell auch das Gefühl, das Richtige getan zu haben. Aber sich in diesem Sinn befreit zu fühlen, ist nicht dasselbe wie sich frei zu fühlen. Thomas Buchheim meint, am nächsten komme dem Gefühl der Freiheit das Gefühl fähig zu sein, eine gegebene, eventuell unbefriedigende Lage der Dinge zu ändern.⁴ So ein Gefühl mag man verspüren, wenn man zu sich selbst sagen kann »ich könnte das und das bewirken, wenn ich es versuchte, und ob das und das eintritt, hängt nur von meinem Einsatz ab«. Man könnte vom Gefühl der Kontrolle und Selbstwirksamkeit sprechen.

Noch näher kommt dem Gefühl der Freiheit meines Erachtens das Gefühl, etwas aus eigenem Willen und nicht fremdbestimmt zu tun oder tun zu können. So ein Gefühl mag man haben, wenn man zu sich selbst sagen kann »es geht nach meinem Willen, ich bestimme, was ich tue, und niemand anders«. Auch hier ist nicht ganz eindeutig, welche Empfindungsqualität dieses Gefühl hat. Klar scheint mir aber zu sein, dass es verschiedene Gefühle der Unfreiheit gibt, die dem Gefühl der Freiheit konträr sind und bestimmte qualitative Charaktere haben. Eine Spielart von Gefühlen der Unfreiheit könnte man so beschreiben, dass man sich fühlt, als würde man bevormundet, unterdrückt, gegängelt oder dominiert. Das Gefühl tritt auf, wann immer Entscheidungen, die das eigene Leben betreffen, getroffen werden, ohne dass man mitreden könnte (»über den Kopf der Person hinweg«). Dieses Gefühl kennt man vor allem aus der Kindheit, wenn andere »die Bestimmer« sind. In einer anderen Spielart des Gefühls der Unfreiheit fühlt man sich so, als würde man eingeschüchtert, bedroht, erpresst oder genötigt. Das Gefühl wird typischerweise von einer spezifischen Furcht begleitet, die nicht einfach deshalb besteht, weil eine beliebige Gefahr droht, sondern weil der eigene Wille gezielt bedroht wird. Schließlich gibt es das Gefühl des inneren Zwangs, das in milden Varianten auftritt, wenn man zum wiederholten Mal prüft, ob man wirklich Schlüssel und Geldbeutel dabei hat, und in extremen Varianten bei Sucht und Zwangserkrankung.⁵ Es ist nicht überraschend, dass das Gefühl der Freiheit

⁴ Vgl. Buchheim: Verlangen nach Freiheit, S. 12 f.

⁵ Gegenteile zu dem Buchheim'schen Gefühl der Fähigkeit sind gegeben, wenn man sich wie gelähmt, hilflos oder ohnmächtig fühlt.

im Vergleich zum Gefühl der Unfreiheit ein weniger ausgeprägtes Empfindungsprofil hat, denn das unbeeinträchtigte freie Entscheiden und Handeln ist weit weniger auffällig, als es Beschränkungen der Freiheit sind.

Man darf also zuversichtlich sein, dass es das Gefühl der Unfreiheit gibt, und zwar in verschiedenen Spielarten. Bei der Klärung eines Begriffs ist es allgemein hilfreich, den konträren Begriff zu berücksichtigen. Um sich über Freiheit zu verständigen, hilft es demnach, über die Unfreiheit zu reflektieren. Wenn der Rekurs auf das Gefühl der Unfreiheit Hinweise liefern kann, wann Unfreiheit gegeben ist, sollte das wiederum erhellen, was Freiheit ist.

Ein zweites Bedenken gegenüber dem Ansatz beim Gefühl hängt damit zusammen, dass Gefühle sowohl ungerechtfertigt als auch trügerisch sein können. Anschauungsmaterial dafür liefern zahlreiche Proteste gegen Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie, die sichtlich durch das Gefühl der Unfreiheit gespeist waren. Der verspürten Unterdrückung sollte Widerstand entgegengesetzt werden. Solche Beispiele zeigen, dass die Gefühle der Freiheit und Unfreiheit nicht unbedingt immer berechtigt und nicht immer gute Indikatoren für die Existenz oder Nichtexistenz von Freiheit sind. Aber auch wenn das so ist, heißt das nicht, dass die Gefühle keinen diagnostischen Wert für die Merkmale von Freiheit und Unfreiheit haben. Was die Leute als Unterdrückung und Unfreiheit wahrnehmen, ist zwar nicht unbedingt Unterdrückung und Unfreiheit; aber es zeigt, was man als notwendig für Freiheit hält, und wie die Bedingungen verstanden werden, unter denen Freiheit zerstört wird. An der besonderen Wahrnehmung dieser Leute kann man ablesen, wie die Lage sein müsste, in der das Gefühl der Unfreiheit berechtigt und richtig wäre.⁶

3. Handlungen und freie Handlungen

Da freie Handlungen zunächst einmal Handlungen sind, ist es hilfreich, sich über die Bedingungen für Handlungen zu verständigen, wenn man klären will, wann Handlungen frei sind. Um zu handeln, benötigt man *erstens* gewisse Fähigkeiten, denn eine Handlung ist die Ausübung von Fähigkeiten. Wenn Person A z. B. mit dem Fahrrad zum Einkaufen fährt, benötigt sie unter anderem die Fähigkeiten, Rad zu fahren und sich im Verkehr zu orientieren.

⁶ Gefühle können berechtigt sein, ohne richtig zu sein. Z. B. kann das Gefühl des Siegs berechtigt sein, weil man glaubwürdige Informationen darüber hat, dass man gesiegt habe, ohne richtig zu sein, weil die Informationen tatsächlich falsch sind.

A muss diese Fähigkeiten nicht nur grundsätzlich haben, sondern *zweitens* auch alles mitbringen, was nötig ist, um sie hier und jetzt, in der konkreten Handlungssituation auszuüben. Sie muss ihres Körpers und Geists mächtig sein. Wenn A z. B. einen Muskelkrampf im Bein hat oder betrunken ist, kann sie in einem Sinn von »kann« noch Radfahren, in einem anderen dagegen nicht: Sie besitzt noch die allgemeine Fähigkeit, Rad zu fahren, denn sie hat das Radfahren nicht verlernt und leidet nicht an einer unabänderlichen körperlichen Beeinträchtigung; in diesem Sinn kann A grundsätzlich noch Radfahren. Aber sie kann es insofern nicht, als sie aktuell nicht alles mitbringt, was sie bräuchte, um die Fähigkeit auszuüben. Um diese Differenz zu markieren, möchte ich von der allgemeinen die intrinsische Fähigkeit unterscheiden. A hat hier und jetzt die intrinsische Fähigkeit, etwas zu tun, sofern der Ausübung der allgemeinen Fähigkeit hier und jetzt nichts im Wege steht, soweit es A betrifft.⁷

Drittens muss eine Gelegenheit zur Ausübung der intrinsischen Fähigkeiten bestehen. Dass Person A mit dem Rad zum Einkaufen fährt, setzt voraus, dass sie über ein verkehrstüchtiges Rad verfügt und allgemein die Umgebung dem Tun nicht feindlich ist, also z. B. nicht mit völliger Dunkelheit oder einem Schneesturm aufwartet. Allgemein schließt die Gelegenheit für eine Handlung die Verfügbarkeit von Mitteln und die Abwesenheit von hindernden Faktoren ein, welche die Handlung unmöglich machen, seien es Eingriffe von anderen Personen oder absichtsfreie Gegebenheiten.

Viertens muss A bewusst sein oder ohne weiteres bewusst sein können, was sie tut, unter wenigstens einer Beschreibung. Man weiß typischerweise ohne Nachschauen, was man selbst tut, und zwar deshalb, weil man mit dem Tun ein Ziel verfolgt und die Handlung mit Bezug auf das Ziel zu beschreiben ist. Wenn man geistesabwesend unterwegs ist, innehält und sich fragt »was mache ich hier eigentlich?«, beantwortet man sich die Frage, indem man sich auf das vorgenommene Ziel besinnt.

Fünftens beruht eine Handlung auf einem Grund, der verständlich macht, was aus Sicht der Person für die Handlung spricht. Handlungsgründe richten sich nach (oder, nach der einflussreichen These von Donald Davidson, bestehen in)⁸ den Überzeugungen, Wünschen sowie sonstigen Einstellungen der Person und bestimmen oder kontrollieren die Handlungen wenigstens indi-

⁷ Die Terminologie variiert. Z. B. bezeichnet Kadri Vivhelin mit »narrow ability« das, was hier »intrinsische Fähigkeit« genannt wird; vgl. Kadri Vivhelin: *Causes, Laws, and Free Will. Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford 2013, S. 11.

⁸ Vgl. Donald Davidson: »Actions, Reasons, and Causes«, in: *Journal of Philosophy* 60 (1963), S. 685–700.

rekt, insofern die Person eine Handlung unterlassen würde, wenn sie jedem ihrer Gründe widerspräche.

Intrinsische Fähigkeiten, Gelegenheiten, Wissen und Gründe sind danach allgemeine Bedingungen für Handlungen. Zu den spezifischen Merkmalen einer *freien* Handlung zählt zunächst – das sollte nicht kontrovers sein – die Bedingung der alternativen Möglichkeiten.

Eine freie Handlung ist die Realisierung einer Option aus einem Spektrum von Alternativen für die handelnde Person. Das Spektrum kann mehr oder weniger groß sein, muss aber wenigstens eine Alternative zur tatsächlichen Handlung enthalten. Damit eine mögliche Handlungsoption eine Alternative für eine Person ist, anders gesagt, damit die Person eine Handlungsalternative besitzt, muss sie die einschlägigen intrinsischen Fähigkeiten für die alternative Handlung und eine Gelegenheit zur Ausübung der Fähigkeit haben. Außerdem muss sie Kenntnis von der Option haben. Weil man Handlungsalternativen kennen muss, um sie zu besitzen, besteht ein Mittel, die Freiheit einer Person zu einem Bereich von Handlungen zu beschränken, darin, sie über die Möglichkeiten in dem Bereich zu täuschen.

Die Bedingung der Handlungsalternativen ist nicht erfüllt, wenn eine Person an einem inneren Zwang oder einer Sucht leidet. Man denke an eine spielsüchtige Person, die sich zum Spielautomaten getrieben fühlt und weiß, dass sie dem Drang besser nicht nachgeben sollte. Selbst wenn sie sich vornimmt, den Spielautomaten zu meiden, kann sie den Vorsatz nicht einhalten, d. h. ihr fehlt die intrinsische Fähigkeit dazu, sich vom Spielautomaten fernzuhalten. Eine Handlungsalternative hat sie deshalb nicht.

Ein zweites für Freiheit spezifisches Merkmal ist, dass eine Handlung nur dann frei ist, wenn die Person allgemein und in der Situation intrinsisch fähig ist, ihr Handeln und ihre Einstellungen an Standards des Richtigen zu messen und anzupassen. Das schließt die Fähigkeit ein, die eigenen Einstellungen kritisch zu prüfen und zu revidieren.⁹ Die Bedingung lässt sich am einfachsten damit motivieren, dass Freiheit Verantwortung impliziert und Verantwortung wiederum die Fähigkeit, richtig zu handeln. Eine dritte spezifische Bedingung betrifft den Ausschluss von Zwang.

⁹ Diese Bedingung wird in Theorien betont, die Freiheit bzw. Verantwortung daran knüpfen, dass eine Person auf Gründe ansprechen kann und sich zu Gründen verhalten kann. Vgl. z. B. John M. Fischer/Mark Ravizza: *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge 1998, S. 70–81; Philip Pettit: *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge 2001, S. 40f.; Gary Watson: »Free Agency«, in: ders. (Hg.): *Free Will*. Second Edition, Oxford 2003, S. 337–351; Susan Wolf: *Freedom within Reason*, Oxford 1990, S. 71–76.

4. Unfreiheit durch gezielten Zwang

Freiheit verträgt sich nicht mit Zwang in dem Sinn, dass eine erzwungene Handlung nicht frei oder jedenfalls nicht uneingeschränkt frei sein kann – dem würden wohl viele, wenn auch nicht alle derjenigen zustimmen, die über Freiheit schreiben. Allerdings sind nicht alle Arten von Zwang gleichermaßen freiheitsfeindlich. Feindlich ist die Art von Zwang, die darin besteht, dass eine Person einer anderen ihren Willen aufzwingt oder das versucht.

Zunächst eine Vorklärung: Zwang, wie das Wort hier verstanden werden soll, besteht darin, dass eine Person zu einer Handlung gezwungen oder der Versuch unternommen wird. Das ist etwas anderes, als Opfer von Gewalt zu sein, denn Gewalt zu erleiden ist für sich genommen keine Handlung. Wenn Person A auf dem Fünfmeterturn steht und, während sie noch mit sich ringt, ob sie springen soll, von Umstehenden hinuntergestoßen wird, ist ihr Sturz keine Handlung und deshalb auch keine erzwungene Handlung, sondern ein gewaltsam von anderen herbeigeführtes Widerfahrnis. Dagegen würden die Umstehenden Zwang auf A ausüben, wenn sie A nicht stoßen, sondern lediglich glaubhaft androhen würden, sie zu stoßen. Dann läge die Entscheidung, ob sie sich zwingen lässt oder nicht, immer noch bei A, und wenn A springen würde, läge eine erzwungene Handlung vor. Zwang in diesem Sinn schließt also nicht Handeln aus, sondern gibt eine ganz bestimmte Art Handlungsgrund, der durch die Entscheidung der gezwungenen Person wirksam wird. Insofern ist eine Person an einer erzwungenen Handlung aktiv beteiligt.

Eine glaubhafte und massive Drohung kann sich eventuell so auswirken, dass die bedrohte Person ihrer mentalen Kräfte nicht mehr mächtig ist, die intrinsische Fähigkeit verliert, zu überlegen und vernünftige Entscheidungen zu treffen, und sich nicht davon abhalten kann, das Verlangte zu tun. Dann handelt die Person nicht mehr aus Gründen. Man sollte solche Fälle nach meinem Dafürhalten so beschreiben, dass die Person dann gar nicht mehr handelt, sondern ein bloßes Opfer von (psychischer) Gewalt ist.¹⁰ Wie auch

¹⁰ Nach der einflussreichen Position von Nozick gibt Zwang (*coercion*) grundsätzlich der gezwungenen Person einen Grund, sich für die erzwungene Handlung zu entscheiden; vgl. Robert Nozick: »Coercion«, in: Sidney Morgenbesser/Patrick Suppes/Morton White (Hgg.): *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, New York 1969, S. 440–472. In dieser Hinsicht stimmt Hayek mit Nozick überein; vgl. Friedrich A. Hayek: *The Constitution of Liberty*, London 1960, S. 133. Dagegen muss nach der abweichenden Position von Frankfurt der Zwang die Person derart überwältigen, dass es ihr unmöglich ist, sich zu widersetzen; vgl. Harry Frankfurt: *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988, S. 39–41, 49.

immer, solche Fälle sind jedenfalls nicht relevant für den Kontrast zwischen zwei Spielarten von Zwang, der im Folgenden betrachtet werden soll.

Der Punkt, auf den es ankommen wird, ist dieser: Wenn man zu einer Handlung gezwungen ist, macht es für die Freiheit einen relevanten Unterschied, wer oder was den Zwang erzeugt. Aristoteles führt in seiner Diskussion des Freiwilligen zwei Typen von Situation an, die, wie ich plausibel machen möchte, unterschiedlich zu bewerten sind: Einmal hat ein Tyrann Eltern und Kinder einer Person in seiner Hand und verlangt von der Person, eine Schandtät zu begehen; nur bei Ausführung der Schandtät würde das Leben der Lieben verschont. So etwas möge »gezielter Zwang« heißen. Im anderen Fall zwingt ein Sturm auf See dazu, die Ladung über Bord zu werfen, um den Untergang zu verhindern;¹¹ so etwas möge »unpersönlicher Zwang« heißen.¹² In diesem Zusammenhang besitzt das Gefühl der Unfreiheit diagnostischen Wert. Das zeigt sich, wenn man Beispiele durchgeht und vergleicht.

Betrachten wir einige Fälle, die jeweils mit dem gleichen Ausgangsszenario starten: Zwei Personen A und B unternehmen gemeinsam eine lang geplante Bergwanderung. In der Fortsetzung ergeben sich Variationen, hier ist die erste:

(a. Unwetter) Auf der halben Strecke ziehen dunkle Wolken auf und kündigen ein jähes Gewitter an. B meint, dass eine Fortsetzung der Tour höchst gefährlich wäre und der anvisierte Gipfel für sie nun unerreichbar sei. A lässt sich nach kurzer Beratung von dieser – ganz richtigen – Einschätzung überzeugen. Mit großem Bedauern entscheiden sich die beiden zur Umkehr und steigen ab. Im Tal erklären sie, das Wetter habe sie zur Umkehr gezwungen.

Es handelt sich um unpersönlichen Zwang analog dem Leichtern des Schiffs im Sturm. Wie steht es um die Freiheit in der Situation (a)? Das ist differenziert zu betrachten. Die beiden Handelnden haben nach wie vor die intrinsischen Fähigkeiten, die nötig sind, um den Gipfel zu erreichen, aber die Umgebung bietet, entgegen der ursprünglichen Planung, keine Gelegenheit für die erfolgreiche Ausübung der Fähigkeiten. Damit fehlt eine Voraussetzung für die Freiheit, zum Gipfel zu steigen; diese Freiheit besteht für A und B nicht, weil es für sie keine Alternative ist, zum Gipfel zu steigen. Die verfügbaren Alternativen für die beiden erschöpfen sich in den unbefriedigenden Optionen, entweder umzukehren oder weiterzugehen und dann im Gewitter auf

¹¹ Vgl. *Nikomachische Ethik* III 1, 1110a4–11.

¹² Unpersönlicher Zwang soll Zwangslagen einschließen, die durch Handeln von Personen entstehen. Wenn z.B. eine alte Dame die Kontrolle über ihr Fahrzeug verliert und versehentlich in die Bäckerei fährt, in der A gerade einkauft, kann A gezwungen sein, auf die nebenstehende Person zu springen, um sich zu retten. Der Zwang ist durch eine Person verursacht, aber nicht persönlich gegen A gerichtet.

einem rutschigen Steig in der Bergwand nicht weiter zu kommen. Sie entscheiden sich vernünftigerweise für die erste Alternative.

Während klar ist, dass die Freiheit, zum Gipfel zu steigen, nicht besteht, ist die interessante Frage die, ob die Entscheidung und die Umkehr von A und B frei sind. Die Freiheit oder allgemeiner der voluntative Status von solchen Handlungen wird typischerweise nicht eigens von dem von Handlungen unter gezieltem Zwang unterschieden und nicht ganz übereinstimmend bewertet. Aristoteles erklärt in seiner Diskussion, dass derartige Handlungen »gemischt« seien, sich aber eher wie freiwillige Handlungen ausnehmen würden; Hobbes erklärt sie ohne Einschränkung zu Handlungen eines freien Menschen; Harry Frankfurt meint, die Handelnden hätten das Gefühl, nicht freiwillig (*willingly*) zu handeln.¹³

Gegen die Freiheit der Handlungen im Szenario (a) spricht *prima facie*, dass die beiden Personen zur Umkehr gezwungen waren, wie sie selbst sagen, und dass Freiheit und Zwang unverträglich erscheinen. Die Rede von einer Zwangslage ist für eine Situation wie (a) üblich, denn erstens ist in der Situation eine Entscheidung unvermeidlich und zweitens sind sämtliche verfügbaren Optionen unerwünscht, weil es nicht in der Macht der Handelnden liegt, den Faktor auszuräumen (hier den Wetterumschwung), der es unmöglich macht, ein erstrebenswertes Ziel zu erreichen. Man kann eine solche Lage so beschreiben, dass die Handlungsoptionen für die handelnden Personen derart eingeschränkt sind, dass gleichgültig, wie die Entscheidung ausfällt, ein unerwünschtes Resultat eintritt. Die Optionen unterscheiden sich lediglich dadurch, dass die eine noch weniger wünschenswert ist als die andere, oder positiv gesprochen, dass eine Option nur im Vergleich zu der noch schlechteren wünschenswert ist. Mit Aristoteles könnte man sagen, dass man den Abbruch einer lang geplanten Bergtour nicht »an sich wählen würde«¹⁴, d. h. nicht ohne Not und ohne Ansehung der verfügbaren Alternativen. Entsprechend sind A und B enttäuscht und kehren nur widerwillig um. Die Bergtour ist eben nicht wunschgemäß verlaufen.

Das heißt aber nicht, dass die Entscheidung zur Umkehr und das Umkehren nicht frei wären. Zunächst ist zu beachten, dass sich die Situation (a) in ihrer Struktur nicht von gewöhnlichen Situationen unterscheidet, die man nicht als Zwangslagen beschreiben würde. Erstens sind Entscheidungen auch in gewöhnlichen Situationen unvermeidlich. Man kann Entscheidungen zwar aufschieben, aber wenn man sie zu lang aufschiebt (etwa bei der Frage, ob man

¹³ Vgl. *Nikomachische Ethik* III 1, 110a11 f.; Thomas Hobbes: *Leviathan*. Revised Student Edition, hrsg. von Ricard Tuck, Cambridge 1996, S. 146; Frankfurt: Importance, S. 47.

¹⁴ Vgl. *Nikomachische Ethik* I 1, 110a18.

am Abend ins Kino gehen soll), realisiert man *de facto* eine bestimmte Alternative (man geht nicht ins Kino). Zweitens muss jede Entscheidung mit Rücksicht auf eine gegebene Situation getroffen werden, ohne dass es für gewöhnlich in der Macht der Handelnden stünde, die Ausgangsbedingungen für das Handeln zu ändern, die in der Situation bestehen. Die Besonderheit von Situationen wie (a) ist kein strukturelles Merkmal, sondern besteht darin, dass solche Situationen nicht wünschenswert sind, weil sie keine (mehr als nur relativ) wünschenswerte Handlungsalternative bieten. Halten wir also fest, dass der Mangel an strukturellen Besonderheiten der Situation (a) dafür spricht, die Umkehr von A und B als frei anzusehen.

Das lässt sich bekräftigen, wenn man prüft, ob man sich in der Lage von A und B frei oder unfrei fühlen würde oder eventuell weder das eine noch das andere. Welchen Aufschluss gibt das Gefühl hier? Mutmaßlich wird man sich nicht sonderlich frei fühlen. Immerhin könnten A und B das Gefühl behalten, aus eigenem Willen und nicht fremdbestimmt zu handeln, weil sie ihre Entscheidung gemäß einer vernünftigen Lageeinschätzung und Abwägung der verfügbaren Alternativen treffen.

Wie steht es um Gefühle der Unfreiheit? (Das Gefühl des inneren Zwangs sei außer Acht gelassen.) Die beiden haben die Gefühle des Bedauerns, Widerwillens oder der Frustration, weil sie das Ziel aufgeben, das sie sich lang vorgenommen hatten. Das sind aber keine Gefühle der Unfreiheit. Ferner geben sie ihr Ziel deshalb auf, weil sie sich vernünftigerweise den Umständen anpassen. Sie behalten also die vernünftige Kontrolle über ihr Entscheiden und Handeln. Insofern ist kein Platz für das Gefühl, unterdrückt, gegängelt oder dominiert zu werden. Würde man sich angesichts des sich ankündigenden Unwetters so fühlen, als würde man bedroht, erpresst oder genötigt? Auch das ist nicht der Fall. Das Gefühl, bedroht, erpresst oder genötigt zu werden, ist das Gefühl, einer gezielten Gefahr ausgesetzt zu sein, die auf den eigenen Willen wirken soll. Die Furcht vor einem Unwetter ist nicht von dieser Art – und wenn eine Person sich doch so fühlen würde, als würde sie durch das drohende Unwetter erpresst, müsste sie an einer eigenartigen Realitätswahrnehmung leiden. Nehmen wir an, Person A würde sich tatsächlich so fühlen, als würde sie durch die Wetterlage erpresst oder genötigt, und würde, statt sich von B zur Umkehr überzeugen zu lassen, aus Trotz weitersteigen, um sich dem Wetter nicht zu beugen und den eigenen Willen durchzusetzen. Das wäre kein Akt der Selbstbehauptung, sondern kindisch, und zwar nicht nur deshalb, weil A den Gipfel nicht erreichen könnte, sondern schon deshalb, weil A das Wetter mit einem feindlichen Akteur verwechseln würde. Die Reflexion über die hypothetischen Gefühle von Freiheit und Unfreiheit bestätigt also, dass das Handeln im Fall (a) frei ist.

Halten wir fest: In Situationen mit unpersönlichem Zwang ist Freiheit zu bestimmten Handlungsalternativen in der Weise ausgeschlossen, in der das für jede Handlungssituation gilt. Jede Situation bietet für menschliches Handeln nur einen beschränkten Bereich von Alternativen. Handlungen, die in solchen Situationen vollzogen werden, wie der Abbruch der Tour, sind (*ceteris paribus*) frei und nicht deshalb schon unfrei, weil keine Handlungsalternative wünschenswert ist.

Durch den Vergleich mit gezieltem Zwang lässt sich anschließend noch deutlicher herausarbeiten, dass das Handeln nicht unfrei sein muss, wenn unpersönlicher Zwang vorliegt. Zunächst aber zu einem Szenario, das einen hilfreichen Kontrast zum Handeln unter Zwang bietet; abermals sind A und B auf ihrer Bergwanderung unterwegs:

(b. Bitte) Auf der halben Strecke verliert B die Lust, beginnt, über Müdigkeit und mangelnde Motivation angesichts des hässlichen Panoramas zu klagen, und bittet schließlich A, die Tour abzurechnen und gemeinsam den Rückweg einzuschlagen. A würde zwar gerne weiter gehen, gibt aber B zuliebe nach, und beide kehren um.

In der Situation besteht kein Zwang, A's Handlung ist frei. Eine Bitte lässt der angesprochenen Person die Freiheit, der Bitte zu entsprechen oder sie abzuschlagen. Wenn man einer Bitte nachkommt, nimmt man zwar auf den Willen der bittenden Person Rücksicht, aber man ordnet sich nicht deren Willen unter, sondern tut ihr einen Gefallen. So kehrt A zwar der Person B zuliebe um, wird aber durch B nicht zur Umkehr genötigt. A mag beim Abstieg Bedauern empfinden, aber kein Gefühl der Unfreiheit.

Auch in der nächsten Variante bleibt die Freiheit von A unbeschadet; sie unterscheidet sich lediglich dadurch vom Szenario (b), dass B die Bitte mit einem Angebot verbindet:

(c. Angebot) Minigolf ist B zuwider, aber A's große Leidenschaft. B verspricht A eine Partie Minigolf für den Fall, dass A sich mit auf den Rückweg macht. Das Angebot ist ausschlaggebend für A's Entscheidung zur Umkehr. Im Nachhinein erklärt A, dass Minigolf einfach ein unwiderstehliches Angebot war.

Auch wenn man manchmal sagt, dass man ein Angebot nicht ausschlagen könne oder, wie A, dass ein Angebot unwiderstehlich sei, schränken Angebote nicht das Spektrum von Handlungsoptionen ein, sondern erhöhen lediglich die relative Attraktivität einer bestimmten Handlungsoption. B's Angebot versüßt für A die Option Umkehr, schmälert aber nicht A's Freiheit, sondern eröffnet A den Weg, sich einen Herzenswunsch zu erfüllen.

Wenn man in einer Lage wie der von A sagt »ich musste das einfach tun«,

so ist das nicht falsch, aber unvollständig. Vollständiger müsste es heißen »ich musste das eine tun, weil ich das andere so sehr wollte«; Person A »musste« umkehren, weil sie sich so sehr Minigolf wünschte. Das ist keine Entscheidungslage, in der das Gefühl der Unfreiheit Platz hat.

Anders in den nächsten beiden Szenarien:

(d. Drohung) Auf der halben Strecke erklärt B, überhaupt keine Lust mehr zu haben und sofort umkehren zu wollen. Wenn A nicht mitkomme, werde B der Person A die nächsten Tage zur Hölle machen. Da A weiß, dass B nicht mit sich reden lassen und die Drohung wahr machen würde, fügt sich A und kehrt zusammen mit B um.

(e. Massive Drohung) Auf der halben Strecke erklärt B, überhaupt keine Lust mehr zu haben und sofort umkehren zu wollen. Wenn A nicht mitkomme, werde B dafür sorgen, dass Person A ihren Job verlieren werde. Da B, wie A weiß, nicht mit sich reden lassen würde und den Charakter und die Machtposition hat, die Drohung umzusetzen, fügt sich A und kehrt zusammen mit B um.

Hier wird gezielter Zwang analog zu Aristoteles' Beispiel vom Tyrannen ausgeübt: B legt jeweils ein tyrannisches Verhalten an den Tag und erzwingt A's Umkehr durch Drohungen. Diese Art von Zwang besteht darin, dass einer Person ein Leid angedroht wird, mit dem Ziel, ihr Handeln einem fremden Willen unterzuordnen.

A hat jeweils keine Möglichkeit, die weitere Gestaltung der Wanderung mit B zu diskutieren. Unterschieden in den beiden Fällen ist lediglich die Schärfe der Drohung: Im Fall (d) setzt B den eigenen Willen durch Androhung der Art von Kleinterror durch, mit dem Kinder versuchen können, ihren Willen zu bekommen, während B im Fall (e) dagegen eine überlegene Machtposition nutzt, um eine gravierende Schädigung anzudrohen. Vielleicht wird man nur für Fall (e) und nicht für Fall (d) sagen wollen, dass B Person A zur Umkehr gezwungen habe, weil die angedrohte Konsequenz in (d) kein großes Übel und deshalb kein wirkliches Zwangsmittel sei. Dann mag man das Beispiel ändern und durch die Drohung ersetzen, A den Fuß zu brechen. Wie dem auch sei, die Unterschiede in den Beispielen sollen lediglich veranschaulichen, dass die einer Person angedrohten Zwangsmittel unterschiedlich einschneidend sein können. Je schärfer die Drohung ist, desto höher ist das Maß an Standhaftigkeit, das man aufbringen muss, wenn man sich nicht fügt; je milder die Drohung, desto schlechter kann man das eigene Nachgeben rechtfertigen oder entschuldigen, indem man sich auf die Drohung beruft.

Das, worauf es mir ankommt, ist natürlich die Unfreiheit, die durch den gezielten Zwang erzeugt wird oder erzeugt werden kann. Die meisten Stimmen in der Debatte (nicht alle) besagen, dass die Androhung von Leid die

Freiheit der bedrohten Person beschränkt. Je schlimmer das angedrohte Übel, desto stärker die Beschränkung der Freiheit und desto größer die Unfreiheit. Dabei gehe ich davon aus, dass Freiheit und Unfreiheit gradurierbare Eigenschaften sind;¹⁵ nur dann, wenn man Freiheit ausschließlich durch die Bedingung der alternativen Möglichkeiten definiert, wird man in ihr eine Alles-oder-nichts-Angelegenheit sehen.

Warum genau führt gezielter Zwang tendenziell zu Unfreiheit? Man kann die Fälle (d) und (e) so beschreiben, dass die angedrohten Konsequenzen für A die Kosten für die Handlungsoption erhöhen, weiter zum Gipfel zu wandern, und damit die relative Attraktivität der Option des Umkehrens steigern. Mit dieser Beschreibung fasst man die Drohung beim gezielten Zwang analog zum Angebot aus Fall (c) auf, das die relative Attraktivität der Umkehr durch eine Belohnung erhöht. Diese Beschreibung ist zwar nicht falsch, verfehlt aber das Spezifikum des gezielten Zwangs.

Das Spezifikum besteht darin, dass die eine Person die andere ihrem Willen zu unterwerfen versucht und die andere, wenn sie nachgibt, sich dem fremden Willen unterordnet. Die Rede von Unterwerfung oder Unterordnung ist angemessen, weil Zwang durch Drohung jede Möglichkeit zu einer Diskussion oder Aushandlung ausschließt, in der sich Personen auf Augenhöhe begegnen würden; das ist ein relevanter Unterschied zu Angeboten. Außerdem fehlt dem Willen, den die drohende Seite durchzusetzen versucht, jede Legitimität. Wer mittels Drohung zwingen will, hat keinen berechtigten Anspruch darauf, dass die gezwungene Person das Verlangte tut.¹⁶ Insofern soll gezielter Zwang pure Willkür durchsetzen.

Deshalb sind Handlungen unfrei, mit denen man sich gezieltem Zwang fügt. An dieser Stelle ist es aufschlussreich, das Gefühl der Unfreiheit zu reflektieren. In Situationen des gezielten Zwangs hat das Gefühl der Unfreiheit seinen Platz, in dem man sich fühlt, als würde man eingeschüchtert, bedroht, erpresst oder genötigt, während das Gefühl, aus eigenem Willen und nicht fremdbestimmt zu handeln, abwesend sein muss. Gezieltem Zwang ausgesetzt zu sein, erzeugt im Kontrast zu unpersönlichen Zwangslagen ein entschiedenes Gefühl der Unfreiheit. Das Gefühl beruht nicht nur darauf, dass der Handlungsspielraum durch das angedrohte Übel verändert und beschränkt wird, sondern insbesondere darauf, dass die Person, die den Zwang ausübt, auf den Willen der anderen Person zielt.

¹⁵ Im Anschluss an Buchheim: Verlangen nach Freiheit, S. 15.

¹⁶ Für dieses Merkmal des (gezielten) Zwangs vgl. Craig L. Carr: »Coercion and Freedom«, in: *American Philosophical Quarterly* 25 (1988), S. 63 f.

Der gezielte Zwang modifiziert den Handlungsspielraum zwar, beseitigt ihn aber nicht. Gezielter Zwang gibt den spezifischen Grund für eine Handlung, dass man einer Drohung ausgesetzt ist und nur diese Handlung die angedrohten Übel vermeidet. Eine Person, die solchen Zwang erfährt, kann sich widersetzen (jedenfalls manchmal). Ob man sich fügt oder standhaft bleibt, hängt auch von den eigenen Motiven ab.

Es ist in diesem Zusammenhang hilfreich, im Anschluss an Elizabeth Anscombe zwischen dem Grund zu unterscheiden, aus dem eine Person handelt, und ihrem Motiv. Um eines ihrer Beispiele anzuführen: Wenn man den Mörder des eigenen Bruders tötet, um Rache zu üben, kann man den Grund damit angeben, dass die Person den eigenen Bruder ermordet hat, während das Motiv die Rache ist.¹⁷ Wenn auf der Straße ein Krach ist und man nachschaut, was dahinter steckt, liefert der Krach den Grund und Neugier das Motiv. Das Motiv einer Person erklärt, warum etwas Bestimmtes für die Person ein Grund dafür ist, eine bestimmte Handlung zu tun. Das Motiv ist die Einstellung einer Person, aus der heraus etwas ein Grund ist, auf dessen Basis sie handelt, und das Motiv bestimmt, für welche Handlung genau der Grund ein Grund ist. Je nachdem, ob ich Mitgefühl habe oder unbarmherzig bin, kann der Umstand, dass eine Bettlerin mich an der Hose zupft, für mich ein Grund sein, der Bettlerin Geld zu geben oder sie zurückzustoßen. Je nachdem, ob ich dankbar oder undankbar bin, kann der Umstand, dass jemand mir geholfen hat, ein Grund für mich sein, der Person einen Gefallen zu tun oder ihr die kalte Schulter zu zeigen.

Analog verhält es beim gezielten Zwang: Wenn man sich gezieltem Zwang beugt, ist das Motiv typischerweise Furcht: Aus Furcht vor den angedrohten Konsequenzen tut man, wozu man gezwungen wird. Die Furcht erklärt, warum der Umstand, dass man einer Drohung ausgesetzt ist und nur eine bestimmte Handlung die angedrohten Übel vermeidet, für die Person ein Grund ist, diese Handlung zu tun. Man kann nun verstehen, dass die Gefühle der Furcht und Einschüchterung Indikatoren für tatsächliche Unfreiheit sein können, weil sie Motive für unfreies Handeln sind.

Dagegen wird eine Person, die sich nicht gerne dem Willen von anderen unterordnet, sondern Wert darauf legt, sich selbst zu behaupten, sich aus Trotz weigern, der Drohung nachzugeben. Dass sie einer Drohung ausgesetzt ist und nur mit einer bestimmten Handlung die angedrohten Übel vermeiden kann, ist für sie kein Grund, nachzugeben, sondern im Gegenteil dafür, sich zu widersetzen. Die Motive der Furcht oder des Freiheitswillens können den Ausschlag dafür geben, ob man sich einem fremden Willen beugt oder nicht.

¹⁷ Vgl. G. E. M. Anscombe: *Intention*, Oxford 1957, S. 20 (§ 13).

Hier ist der Vergleich mit unpersönlichen Zwangslagen instruktiv. Das trotzige »ich lasse mich nicht zwingen« wäre im Fall (a) schlicht kindisch. Dagegen wäre angesichts eines gezielten Zwangs das »ich lasse mich nicht zwingen« nicht einfach kindisch, sondern Ausdruck von Standhaftigkeit und einem berechtigten Freiheitswillen. Nehmen wir an, A würde im Szenario (e) nicht nachgeben, sondern alleine weiter zum Gipfel steigen, während B die Drohung tatsächlich wahr machte: A erhielte eine Woche später die Kündigung. Dann würde man das Handeln von A vielleicht als unklug bewerten, aber nicht als schlicht kindisch, weil die Weigerung, sich dem Willen von B zu unterwerfen, ein Akt der Selbstbehauptung wäre. Auch ein Vergleich mit der Bitte aus (b) ist erhellend: Man kann den Fall so beschreiben, dass A dem Willen von B nachgibt, indem A die Bitte von B erfüllt. Allerdings ordnet sich A dann nicht dem Willen von B unter. Das liegt an dem Motiv: Person A handelt nicht aus Furcht, sondern aus Freundlichkeit lässt sie die andere Person bei der Umkehr nicht allein. Etwas einer anderen Person zuliebe zu tun, heißt nicht, sich deren Willen zu beugen.

Halten wir fest: Eine Person handelt nur dann im vollen Maß frei, wenn sie nicht gezielt zu der Handlung gezwungen wird. Diese Bedingung wird wohl in keiner anderen Theorie stärker betont als in Philip Pettits republikanischer Konzeption der Freiheit als Ausschluss von Dominanz oder Beherrschtwerden (*non-domination*).¹⁸ Das Modell, an dem das Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit verstanden wird, ist die Unterordnung des Sklaven unter den freien Herrn (*dominus*). Dominanz im Sinn von Pettit hat eine politische Dimension, was das Verhältnis von Bürgerinnen und Bürgern zu staatlichen Institutionen angeht, betrifft aber auch das wechselseitige Verhältnis einzelner Personen. Sie kann natürlich aktiv durch gezielten Zwang ausgeübt werden, ist aber schon dann gegeben, wenn die eine Person das Vermögen hat, nach Belieben und ohne Pflicht zur Rechenschaft die Entscheidungen der anderen zu beschränken.

¹⁸ Pettit argumentiert, Freiheit müsse so definiert werden, dass sie mit Zwang unverträglich sei; vgl. Pettit: *Theory of Freedom*, S. 61, 73 f. Die charakteristische Bedingung seiner Definition der Wahlfreiheit besagt, dass eine Person die Freiheit der Wahl zwischen gewissen Optionen in dem Maß hat, in dem sie die Optionen realisieren kann, unabhängig davon, wie die Präferenzen von anderen Personen hinsichtlich der Wahl sind; vgl. Philip Pettit: *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, New York/London 2014, S. 41–46.

5. Konsequenzen

Abschließend möchte ich einige Konsequenzen ziehen und eine Erweiterung vornehmen, beginnend mit der Frage, wie sich gezielter Zwang auf die Verantwortung auswirkt. Wenn sich eine Person wie A im Beispiel (e) zwingen lässt, ist sie dafür grundsätzlich verantwortlich. Es ist eine Konsequenz aus dem Verständnis des gezielten Zwangs, dass die Unfreiheit, die durch den gezielten Zwang erzeugt wird, Verantwortung nicht von vornherein ausschließt.¹⁹ Wohl aber kann die Verantwortung gemindert werden; wie Freiheit ist auch Verantwortung für Handlungen eine Sache von Graden. Im Szenario (e) könnte A mit Recht zur Verantwortung gezogen werden; damit es plausibel ist, dass A zur Rede gestellt wird, können wir annehmen, dass A durch sein Verhalten ein Versprechen gegenüber einer dritten Person gebrochen hat, etwa sich im Gipfelbuch neben dem Namen der dritten Person einzutragen. Gegebenenfalls könnte Person A sich damit rechtfertigen, dass sie nur durch ihr Handeln die angedrohten Übel vermeiden konnte. Allgemein gibt gezielter Zwang einen Handlungsgrund, den man zur Rechtfertigung anführen kann. Ob die Rechtfertigung dann auch überzeugend ist, hängt davon ab, wie glaubhaft die Drohung und wie schlimm die angedrohten Übel waren, eventuell im Verhältnis zu weiteren Folgen der Handlung wie dem Bruch eines Versprechens. Wenn eine Person unter Androhung von vernichtenden Übeln zu einer unmoralischen Handlung gezwungen würde, würde man wohl sagen, dass die Handlung zu entschuldigen ist.

Eine zweite Konsequenz betrifft eine gewisse Asymmetrie in der Freiheit von alternativen Handlungen. Wenn eine Person gezieltem Zwang ausgesetzt ist, hat sie wenigstens zwei Alternativen: Nachzugeben und das zu tun, wozu sie gezwungen werden soll, oder etwas zu tun, womit sie sich widersetzt und worüber die angedrohte Konsequenz verhängt ist. Die Drohung beschränkt die Freiheit zu den Alternativen. Man könnte meinen, dass die Freiheit von Handlungen, die Alternativen füreinander sind, gleich verteilt sein müsste, in dem Sinn, dass die Realisierung der einen Alternative ebenso frei oder unfrei sein müsste wie die Realisierung der anderen. Das ist aber nicht so. Vielmehr handelt man unfreier, wenn man nachgibt, und freier, wenn man sich widersetzt. Wenn Person A sich im Fall (e) nicht beugt, sondern alleine weiter geht, ist ihr Handeln freier als dann, wenn sie sich zwingen lässt. Man kann in

¹⁹ Frankfurt postuliert dagegen, dass Zwang Verantwortung ausschließt; vgl. Frankfurt: Importance, S. 38f. Das führt ihn zu dem eigentümlichen Verständnis von Zwang, wonach Zwang die Person überwältigt und ihr jede Alternative zur erzwungenen Handlung nimmt.

Akten der Standhaftigkeit gegenüber erpresserischen Drohungen sogar besonders freie Handlungen sehen.

Thomas Buchheim meint, zur freien Handlung gehöre eine gewisse »Unnachgiebigkeit« gegenüber dem Faktischen.²⁰ Mit Blick auf den gezielten Zwang kann man hinzufügen, dass Unnachgiebigkeit einer Person gegenüber Versuchen anderer, sich die Person gefügig zu machen, die Freiheit der Handlung wahrt, während Unterordnung die Freiheit mindert. Der Gedanke lässt sich anwenden, um den schwierigen Fall der Folter zu beschreiben. Nehmen wir an, dass Person A, wie ihr angedroht wurde, gefoltert wird und die Drohung bestehen bleibt, dass die Folter nur dann aufhört und nicht intensiviert wird, wenn A eine bestimmte Information preisgibt. Nehmen wir weiter an, dass A besonders robust ist und die intrinsische Fähigkeit behält, Entscheidungen zu treffen. Wenn A unter Folter die Information preisgibt, wird die Handlung unfrei (und entschuldigt) sein. Wenn A unter Folter die Information nicht preisgibt, wird die Handlung, die in dieser Weigerung besteht, frei sein.

Halten wir fest: Wenn eine Person die Wahl zwischen zwei Optionen hat, ist es möglich, dass die Freiheit asymmetrisch verteilt ist, insofern die Realisierung der einen Option einen geringeren Grad an Freiheit im Vergleich zur Realisierung der anderen besitzt.

Damit ist eine dritte Konsequenz verbunden: Die Motive können einen Unterschied dafür machen, in welchem Maß eine Person frei oder unfrei handelt. Ein harmloses Beispiel mit zwei Varianten: Person A nimmt beim Einkaufen eine bestimmte Marke mit, weil B genau diese Marke bevorzugt, während A selbst eine andere lieber mag. Im ersten Fall kauft A die Marke aus Selbstlosigkeit und Freundlichkeit, um B eine Freude zu machen. Im zweiten Fall kauft Person A die Marke aus Furcht; sie möchte den antizipierten Unmut von B vermeiden. Der Einkauf ist im zweiten Fall in höherem Maß unfrei als im ersten, weil A sich im zweiten Fall dem Willen von B unterordnet. Das zeigt, dass es von den Einstellungen einer Person abhängen kann, in welchem Maß sie frei handelt.

Der Platonische Sokrates stellt im *Phaidon* eine ähnliche Beobachtung an, wenn er von Menschen spricht, die sich zwar aus Furcht so verhalten, wie sich tapfere und mäßige Personen verhalten würden, die aber aus anderen Motiven als die Tugendhaften handeln. Wenn man aus Furcht vor noch größeren Übeln Gefahren auf sich nehme oder aus Angst, um größere Genüsse gebracht zu werden, Enthaltbarkeit übe, dann seien die motivierenden Einstellungen

²⁰ Vgl. Buchheim: Verlangen nach Freiheit, S. 23.

nicht »wahre Tugend«, sondern »knechtisch«. ²¹ Das wird man so verstehen dürfen, dass die so motivierten Handlungen nicht die Handlungen freier Personen sind.

Schließlich die Erweiterung. Das Ergebnis der Diskussion aus Abschnitt 4 war, dass unpersönlicher Zwang die Freiheit einer Handlung nicht mindert, gezielter Zwang dagegen schon. Man kann das Ergebnis allgemeiner so formulieren und damit erweitern: Eine Person handelt in dem Maß unfrei, in dem sie sich mit der Handlung dem Willen einer anderen Person unterordnet. Wann genau Unterordnung unter den Willen von anderen vorliegt, lässt sich schwer definieren, aber klar scheint zum einen zu sein, dass der paradigmatische Fall vorliegt, wenn man sich gezieltem Zwang beugt, und zum anderen, dass es nicht nur den paradigmatischen Fall gibt. Denn Unfreiheit durch Unterordnung aus Furcht kann auch auf Erwartung beruhen; in Erwartung von strafendem Leid ordnen sich Personen einem vorweggenommenen fremden Willen unter, ohne dass explizite Drohungen nötig wären. Eine berühmte Aussage von Judith Shklar lautet: »Systematic fear is the condition that makes freedom impossible, and it is aroused by the expectation of institutionalized cruelty as by nothing else.« ²²

Das ist mit Blick auf die Freiheit und Unfreiheit in Staaten gesagt, lässt sich aber auf die Verhältnisse zwischen einzelnen Individuen und auf kleine Gemeinschaften übertragen. Man denke an eine Familie mit einem despotischen Vater, in der das beherrschende Motiv der übrigen Familienmitglieder die Furcht davor ist, den Unmut des Haustyrannen auf sich zu ziehen, da die Strafen der körperlichen und psychischen Gewalt oder des Entzugs von Zuwendung erwartet werden. Entsprechend in einer Firma, in der Vorgesetzte ein Klima der Angst erzeugen, so dass die Angestellten aus Furcht vor Jobverlust, Degradierung oder Mobbing wie Untertanen fühlen und agieren. Die Furcht vor der angedrohten oder erwarteten Zufügung von Leid ist das paradigmatische Motiv für dasjenige unfreie Handeln, mit dem man sich dem Willen anderer unterordnet. Zu diesem Ergebnis kann man von Shklars Liberalismus der Furcht aus gelangen, oder im Ausgang vom Gefühl der Unfreiheit.

²¹ Vgl. *Phaidon*, 69b.

²² Judith N. Shklar: »Liberalism of Fear«, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.): *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge MA 1989, S. 29.

Libertarischer Kompatibilismus?

Thomas Buchheim über Freiheit

1. Vorbemerkungen zur Problemlage

In seinem großen Aufsatz zum »libertarischen Kompatibilismus« lässt Thomas Buchheim es sich angelegen sein, »einen qualitativen Freiheitsbegriff zu erneuern, wie er in früheren, vor allem vorkantischen philosophischen Konzeptionen üblich war«.¹ Nicht an Kant also will er sich orientieren, sondern, wie sich alsbald zeigt, an Leibniz, der die Freiheit dem normalen Sprachgebrauch gemäß als »eine steigerbare *Qualität* von Handlungen oder Personen« denkt, während Kant, dem ich sonst gern folge, denen zuneigt, die sie als »eine digitale alles-oder-nichts-Eigenschaft« (S. 34) verkennen, und zu *speziesistisch*, möchte man von Leibniz her fast sagen, Maß allein an jenen Monaden nimmt, die Geister sind, also an unsereins, und dabei vernachlässigt, dass auch wir nur in Graden als frei gelten können, weil auch wir vieles nur verworren vorstellen. In puncto Gradualität der Freiheit schließe ich mich Thomas Buchheim gerne an wie im Übrigen auch darin, dass Freiheit natürlich nicht »schlichtweg [...] durch die Verneinung des Determinismus« (S. 34) definiert werden kann. Sie bedarf ganz im Gegenteil einer eigenen Kausalität und Determination gemäß einem Freiheitsgesetz, wie man nun wieder dankbar von Kant lernen kann.

Mit der Erneuerung des qualitativen Freiheitsbegriffes verfolgt Thomas Buchheim das Ziel, einen »libertarischen Kompatibilismus« zu entwickeln, der »ohne ausdrückliche Leugnung des Determinismus konsistent an dem Erfordernis alternativer Handlungsmöglichkeiten für den Begriff der Freiheit« festhält (S. 34). Gewöhnliche Kompatibilisten werden einwenden, dass daran auch sie festhalten, ganz ohne libertarische Verrenkungen, aber Thomas Buchheim kommt es auf »echte Alternativen des Handelns« (S. 34) an;

¹ Thomas Buchheim: »Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit«, in: Friedrich Hermann/Peter Koslowski (Hgg.): *Der freie und der unfreie Wille*, München 2004, S. 34–78: S. 34. Im Folgenden wird aus diesem Referenztext unter einfacher Angabe der Seitenzahl im Haupttext, also ohne Fußnote, zitiert. – Für Korrekturen und hilfreiche Anregungen habe ich wie so oft Mike Stange zu danken.

dem Standardkompatibilismus traut er offenbar nur die Anerkennung unechter zu. Die Frage, ob wir in einem theoretisch anspruchsvollen Sinn frei sind, soll also unabhängig davon bejaht werden können, ob der Weltlauf determiniert ist oder nicht. Zur Frage nach dem relevanten Sinn von Determination kommen wir später, bleiben wir zunächst auf der Seite der Freiheit. Hier heben Leibniz und Kant sich vom Gros der Theoretiker durch die strukturbezogene These ab, dass die Freiheit drei wesentliche Aspekte hat, die sie auch inhaltlich ähnlich, obschon nicht gleich bestimmen, Leibniz als Kontingenz, Spontaneität und Intelligenz, Kant als Willkürfreiheit, transzendente Freiheit (Spontaneität) und praktische Freiheit (Autonomie).² Thomas Buchheim folgt, indem er sein Ziel in drei Schritten mit drei Thesen zu erreichen sucht, Leibniz. Seine Thesen besagen demgemäß, dass Handlungen aus Freiheit (1) unangesehen der Determinismusfrage »jedenfalls *nicht notwendiger Weise*«, sondern eben kontingent erfolgen, dass sie (2) stets »Initiativen«, d. h. »selbstangefangene« oder spontane Verhaltensweisen und dass sie (3) intelligent »selbstbestimmte« Verhaltensweisen sind (S. 34 f.). Die Entwicklung dieser Thesen nimmt, im Anschluss an die Einführung in die Diskussionslage in Abschnitt I, die drei Hauptabschnitte des Aufsatzes, II–IV, in Anspruch. Den Schluss macht ein Exkurs zum »Konsequenzargument«, das »in Kürze [besagt], dass die logischen Konsequenzen des für uns Unvermeidlichen ihrerseits unvermeidlich für uns sein müssen« (S. 71). Freilich, wenn das Argument nur dies besagte, wäre es eine Trivialität. Daher schiebt Thomas Buchheim eine stärkere Formulierung nach, die er von Peter van Inwagen übernimmt:

»Wenn der Determinismus wahr ist, dann sind unsere Handlungen die Konsequenzen der Naturgesetze und von Ereignissen in ferner Vergangenheit. Doch steht nicht in unserer Macht, was geschah, bevor wir geboren wurden, und auch nicht in unserer Macht, wie die Naturgesetze beschaffen sind. Also stehen die Konsequenzen dieser beiden Dinge (zu denen auch unsere gegenwärtigen Handlungen gehören) nicht in unserer Macht.« (S. 71)³

² Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Theodizee*. Übersetzung von Artur Buchenau, Leipzig 1925, Hamburg ²1968, § 288, S. 320. Zu Kants Begriff der Willkür vgl. seine Einleitung in *die Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 226, zur transzendentalen Freiheit oder Spontaneität *Kritik der reinen Vernunft*, A 445/B 473, und zur praktischen Freiheit oder Autonomie des Willens *Kritik der praktischen Vernunft*, § 8, Lehrsatz IV, AA V, S. 33.

³ Buchheim zitiert hier in Übersetzung Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983, S. 56: »If determinism is true, then our acts are the consequences of the laws of nature and events in the remote past. But it is not up to us what went on before we were born, and neither is it up to us what the laws of nature are. Therefore, the consequences of these things (including our present acts) are not up to us.«

Im Folgenden sollen einige Themen und Thesen der Hauptabschnitte (II–IV) und des Exkurses (V) diskutiert und zuletzt (VI) ein libertarischer Kompatibilismus skizziert werden, der das Libertarische stärker akzentuiert, als Thomas Buchheim es tut, aber weniger stark, als ich es sonst im Rahmen eines libertarischen Metakompatibilismus für angemessen halte.

2. Kontingenz

Philosophie und Mathematik sind die Wissenschaften des Notwendigen und Unmöglichen, jene die Real-, diese die Formalwissenschaft. Vom Möglichen, Kontingenten und Wirklichen handeln sie zum einen beiläufig, weil das Notwendige wirklich und möglich ist, und zum anderen vermutungsweise, wenn ein interessantes Szenarium, das bisher nicht als unmöglich erwiesen wurde, einstweilen als *prima facie* möglich erwogen wird. Dies betrifft hier wie dort die logischen Modalitäten, in der Philosophie die logisch-metaphysischen, in der Mathematik die logisch-mathematischen. Wenn nun aber Freiheit wirklich ist, muss es kraft ihres ersten Aspektes auch wirkliches und unwirkliches *Kontingentes* (mögliches Nichtnotwendiges) geben, nämlich frei ergriffene und alternative, frei nicht ergriffene Handlungsoptionen. Wenn an sie alle bloß die Anforderung logisch-metaphysischer Kontingenz gestellt wird, scheint auch nichts gegen ihre Annahme zu sprechen – womit für Leibniz dem Freiheitsaspekt der Kontingenz, da er diese als logische Modalität fasst, schon hinreichend Rechnung getragen wäre. Man könnte zum nächsten Freiheitsaspekt fortschreiten.

Doch nun kommt die Determinismusproblematik ins Spiel. Thomas Buchheim bestimmt die relevante Determination zunächst als kausale und verweist nur per Fußnote auf die entscheidende Alternative, die er erst in der Folge betrachtet, die nomologische Determination (vgl. S. 38f. inkl. Fußnote 5). Gemessen an dieser bildet die im engen Sinn kausale Determination (im weiten Sinn wird auch die nomologische als kausal bezeichnet) nur einen Nebenschauplatz, weil Ursachen nicht streng determinieren, sondern Spielraum für Dazwischenkommendes lassen. Erst die Naturgesetze gestatten per definitionem keine Ausnahmen mehr. Das hat verschiedene Konsequenzen, von denen zwei genannt seien.

Erstens wird man Verallgemeinerungen in der Soziologie, Psychologie, Biologie (usw.) und wohl selbst noch in der Chemie nicht als Formulierungen von Gesetzen, sondern nur als verlässliche Faustregeln für Ursache-Wirkungs-Verhältnisse anerkennen, die freilich in letzter Instanz durch physikalische Gesetze gedeckt sein sollten, weil sonst ihre Verlässlichkeit ein Rätsel

bliebe. Ursachen also determinieren zwar nur lose, verweisen aber auf eine zugrunde liegende, in physikalischen Begriffen zu fassende, strenge Determination nach fundamentalen Naturgesetzen. Damit steht die Frage des Physikalismus im Raum, den Thomas Buchheim aber als unhaltbaren Reduktionismus sogleich ablehnt. Tatsächlich sollte man einen Physikalismus, der reduktionistisch auftritt, gar nicht erst als Theorieoption zulassen, sondern nur nichtreduktionistische Versionen wie etwa diejenige Quines und Davidsons in Erwägung ziehen. Wer indes den Physikalismus überhaupt zurückweist, sei er reduktionistisch oder nicht, wird die Faustregeln der nichtphysikalischen Disziplinen zu echten Ergänzungen der physikalischen Gesetze erklären müssen, und dann natürlich zu solchen, die Lücken im universalen Determinationszusammenhang lassen. Es gilt dann nicht durchgängig ein strenger nomologischer Determinismus, sondern außerhalb des vermeintlich lokalen Bezirks der Physik ein kausaler Faustregel-»Determinismus«, der genügend Raum sowohl für absolute Zufälle als auch für freies Handeln lässt. Thomas Buchheim liebäugelt erkennbar mit einem derartigen Ausgang seiner Untersuchungen zur Kontingenz. Doch dem steht meines Erachtens die Wahrheit des nichtreduktionistischen Physikalismus im Wege. Darauf wird zurückzukommen sein.

Zweitens unterscheidet sich die kausale von der nomologischen Determination nicht nur durch ihr Faustregelartiges, sondern auch durch ihre zeitliche Asymmetrie: Eine Wirkung kann ihrer Ursache nicht in der Zeit vorhergehen, Gesetze hingegen gelten symmetrisch in beiden zeitlichen Richtungen. Wenn daher ein früherer Weltzustand kraft der Naturgesetze einen späteren determiniert, dann kraft derselben Gesetze der spätere ebenso den früheren. Wie meine jetzige Handlung exakt zum bisherigen Weltlauf passen muss, so umgekehrt auch der bisherige Weltlauf zu meiner jetzigen Handlung. Thomas Buchheim erwähnt diesen Punkt (S. 48), macht aber weniger daraus, als man könnte, und verlässt sich lieber auf seine Ablehnung des Physikalismus, die freilich vom Determinismus entgegen dem Programm des libertarischen Kompatibilismus nichts Nennenswertes übrig zu lassen droht, und ferner auf die empiristische Depotenzierung der nomologischen Notwendigkeit zu einer »bloße[n] Tatsächlichkeit« nach dem Vorbild Humes. In dieser Depotenzierung sieht er sogar den *nervus probandi* seines ersten Hauptargumentes »gegen die Notwendigkeit unseres Handelns durch die Annahme eines kausalen Determinismus« (S. 42).

Ein zweites Gegenargument läuft sodann auf die erwähnte Ablehnung des Physikalismus hinaus: Es könne sowohl basale Faustregeln als auch überkomplexe Gesetze geben, die unter den einfachen und strengen Gesetzen, auf die die Physik aus ist, nicht zu finden wären (vgl. S. 42–44). In einem abschlie-

ßenden dritten Argument werden Aspekte der beiden vorigen kombiniert, nämlich die Einschätzung des Physikalismus als Reduktionismus mit einem Humeschen Insistieren darauf, dass Gesetzesformulierungen keine objektive Notwendigkeit zukommt (vgl. S. 44–48). Diese beiden Punkte, Physikalismus und Humesche Gesetzesauffassung, sollen kurz erörtert werden.

Den Physikalismus gibt es in verschiedenen Formen und Stärkegraden. Vier seien unterschieden: (1) der begrifflich reduktive Physikalismus, (2) der nomologisch reduktive Physikalismus, (3) der anomale Monismus oder Token-Physikalismus und (4) der anomale Monismus oder Token-Physikalismus im Irrealis. Position (1) ist so aussichtslos, dass ich sie niemandem zuschreiben möchte, Position (2) wird paradigmatisch von David Chalmers vertreten,⁴ cum grano salis – duobus granis – auch von Wilfrid Sellars,⁵ Position (3) von W. V. Quine und Donald Davidson⁶ und Position (4) von mir selbst⁷ und vielleicht sonst niemandem.

Der begrifflich reduktive Physikalismus nimmt an, dass man alle gute Wissenschaft letztlich in Physik übersetzen, der nomologisch reduktive nur, dass man sie durch bereichsspezifische Brückengesetze mit der Physik verknüpfen kann. Gemäß beiden Reduktionismen wären strenge Naturgesetze in allen Wissenschaften formulierbar; fundamentale zwar dem begrifflichen Reduktionismus zufolge nur in der Physik, dem nomologischen zufolge aber auch anderswo.

Frei von derlei reduktionistischen Motiven kombiniert der anomale Monismus eine Anomaliethese für einen jeweils einschlägigen Bereich, bei Davidson und Quine für das Mentale, mit einer Token-Identitätsthese. Erstere, die Anomaliethese, lässt für den betreffenden Bereich keine strengen Gesetze zu und ebenso wenig strenge Brückengesetze zur Physik, sondern jeweils nur verlässliche Faustregeln; für das Mentale also weder psychologische noch

⁴ Vgl. Chalmers' innernatürlichen – »naturalistischen« – Dualismus (David J. Chalmers: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York/Oxford 1996, S. 128 und passim).

⁵ Sellars befürwortet wie Chalmers einen innernatürlichen Dualismus von zweierlei absoluten Prozessen: streng physikalischen und schwach physikalischen, nämlich neuro-physiologischen. Vgl. Wilfrid Sellars: »Is Consciousness Physical?«, in: ders., *Foundations for a Metaphysics of Pure Process. The Monist* 64 (1981), S. 66–90. Darüber hinaus billigt Sellars dem Vokabular der Intentionalität einen normativen Überschuss zu, der nicht in deskriptiven Diskurs übersetzt werden kann.

⁶ Vgl. Willard van Orman Quine: *Pursuit of Truth. Revised Edition*, Cambridge MA und London 1992, § 29, S. 72, und Donald Davidson: »Mental Events (1970)«, in: ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, S. 207–225.

⁷ Vgl. Anton Friedrich Koch: *Philosophie und Religion*, Stuttgart 2020, S. 23, vgl. der Sache nach auch schon ders.: *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn 2006, S. 342.

psychophysikalische Gesetze. Letztere, die Token-Identitätsthese, macht verständlich, warum wir uns gleichwohl auf psychologische und psychophysikalische Faustregeln verlassen können: Mentale Ereignisse sind zwar nicht als mentale Typen mit physikalischen Typen, wohl aber je einzeln als mentale Token mit physikalischen Einzelvorkommnissen identisch, und für diese gelten als Token physikalischer Typen strenge Gesetze. Davidson folgert den anomalen Monismus aus (i) der psychophysischen kausalen Interaktion im Wahrnehmen und Handeln, (ii) dem nomologischen Charakter der Kausalität und (iii) der Anomalie des Mentalen, die er wie vor ihm Quine aus der Unbestimmtheit der Interpretation bzw. Übersetzung ableitet.⁸ Quine begründet den Monismus oder Token-Physikalismus elementar aus den Grundspielregeln der Physik und der unscheinbaren Feststellung: »Die Physik ist an ihrem Platz völlig in Ordnung«.⁹ Aus dieser Kombination schlussfolgert er, dass

»nichts in der Welt passiert, kein Flattern eines Augenlids, kein Flackern eines Gedankens, ohne irgendeine Umverteilung mikrophysikalischer Zustände. [...] [D]ie Physik kann sich mit weniger nicht bescheiden. Hätte der Physiker den Verdacht, es gäbe ein Ereignis, das nicht in einer Umverteilung der elementaren Zustände bestünde, die seine physikalische Theorie zulässt, so würde er nach Wegen suchen, seine Theorie zu ergänzen. Die vollständige Abdeckung in diesem Sinn ist das eigentliche Geschäft der Physik und nur der Physik«.¹⁰

Alle Ereignisse sind Quine und Davidson zufolge also zwar Token-identisch mit Umverteilungen mikrophysikalischer Zustände. Aber sie lassen sich gegebenenfalls sehr verschieden beschreiben – alle physikalisch, viele chemisch, manche biologisch, einige psychologisch usw. –, und die verschiedenen Beschreibungsvokabularien müssen nicht aufeinander abbildbar sein, so dass es keine Typ-Identitäten und mithin keine begrifflichen oder nomologischen Reduktionen über verschiedene Vokabularien hinweg zu geben braucht. Insbesondere ist dem anomalen Monismus zufolge das semantisch-psychologische Vokabular, also das der Intentionalität, kraft seiner genuin hermeneutischen Konstitutionsprinzipien nicht auf das mathematisch geprägte physikalische Vokabular abbildbar oder reduzierbar. Strenge Gesetze freilich, wie sie aller Kausalität und allen verlässlichen Faustregeln zugrunde liegen, lassen sich nur im Vokabular der Physik, nur für die Umverteilungen mikrophysikalischer Zustände formulieren. Daher der Rekurs auf Token-Identität.

⁸ Vgl. Davidson: *Mental Events*, S. 208.

⁹ Willard van Orman Quine: *Theories and Things*, Cambridge MA/London 1981, S. 98 (meine Übersetzung, A. F. K.).

¹⁰ Ebd. (Meine Übersetzung, A. F. K.)

Der anomale Monismus kommt der Wahrheit meines Erachtens schon recht nahe. Doch überzeugende Gründe sprechen gegen die Existenz einer grundlegenden physikalischen Ebene. Die Physik forscht vielmehr ins Bodenlose. Basale mikrophysikalische Zustände und letztgültige Naturgesetze stellen nur einen ideellen, imaginären Grenzfall dar, gegen den die physikalische Forschung ihren definitorischen Spielregeln gemäß strebt, den sie aber aus ontologischen – nicht etwa primär epistemologischen – Gründen prinzipiell nicht erreichen kann. Das Reale nämlich ist an ihm selber nicht so verfasst, dass es vollständig und widerspruchsfrei beschrieben werden könnte; es lässt seiner ontischen Verfassung nach keine endgültige *Theorie von allem* und erst recht keine Allwissenheit bezüglich seiner zu. Die Annahme des Gegenteils ist der Mythos der Transparenz, der sich traditionell auf das Allwissen Gottes berief und heute in säkularisierter Form auf die Wissenschaft gemünzt wird.¹¹ Wer aber diesen Mythos, haltlos, wie er ist, hinter sich lässt, muss den anomalen Monismus als eine idealisierende Grenzwertthese in den grammatischen Irrealis setzen, der hier einen logischen Impossibilis vertritt: Mit Ereignissen auf einer absolut basalen physikalischen Ebene wären mentale Ereignisse per impossibile Token-identisch. Gegenüber Ereignissen auf einer jeweils nur faktisch basalen physikalischen Ebene haben sie jedoch einen physikalisch nicht abgedeckten Realitätsüberschuss, der in einer offenen Folge immer erfolgreicherer physikalischer Nachfolgertheorien stetig verringert, aber nicht aufgehoben werden kann.

Daher würde auch der nomologische Determinismus erst im ideellen Grenzfall der imaginären Grundebene streng gelten, de facto jedoch gilt er stets nur annähernd. Die Spielräume der Unbestimmtheit, die dabei offenbleiben, nehmen sich aber freiheitstheoretisch nicht sehr ergiebig aus, weil sie in der Sukzession der Nachfolgertheorien tendenziell gegen null gehen. Doch auf diesen Punkt kommen wir im Schlussabschnitt zurück. Im Übrigen ist auch jene Unbestimmtheit, die heute schon von der Quantentheorie an der deterministischen Schrödingergleichung vorbei mit dem Messpostulat und der Bornschen Wahrscheinlichkeitsregel statuiert wird, freiheitstheoretisch irrelevant, nicht nur, weil Freiheit mehr als Indeterminiertheit ist, sondern vor allem, weil die Quantentheorie verborgene Variablen, zu denen eine etwaige Kausalität aus Freiheit dann zu zählen wäre, als Mittel der Behebung ihrer spezifischen Unbestimmtheit positiv ausschließt.

So viel zum Physikalismus. Dass Thomas Buchheim bei seiner sonstigen Nähe zu Leibniz mit Humes deflationärer Konzeption der Naturgesetze liebäugelt, hat mich überrascht. Wie David Lewis es zustimmend auf den Punkt

¹¹ Zur Kritik des Mythos vgl. Koch, Philosophie und Religion, § 3.

bringt, betrachtet Hume die Welt als »ein weites Mosaik lokaler Einzeltatsachen, schlicht ein Dingelchen und dann ein anderes«,¹² ohne notwendige Verknüpfungen. Naturgesetze sind dann, so Lewis, »was immer sonst sie sein mögen, zumindest ausnahmefreie Regularitäten«, und zwar nicht beliebige – davon kann es viele und gesetzerlose geben –, sondern solche, die sich »in jene Systeme von Wahrheiten einfügen, die eine unübertroffene Kombination aus Einfachheit und Stärke erreichen«,¹³ zum Beispiel in die Quantenmechanik oder die allgemeine Relativitätstheorie. Wie um alles in der Welt aber kann es dahin kommen, dass es solche Systeme von Wahrheiten überhaupt gibt? Ist das bloß ein Fall von kontingenter Tatsächlichkeit? Sollte man dies ernsthaft glauben können? Es gibt natürlich innerhalb der von Lewis mitbegründeten analytischen Metaphysik konkurrierende Ansätze, etwa verschiedene Formen des Essentialismus hinsichtlich von Kräften und Dispositionen, die den Dingen dank den Universalien eignen, die in ihnen, wie man dann annehmen muss, realisiert sind. Aber darauf greift Thomas Buchheim nicht zurück, was ich ihm auch keineswegs verdenke. Doch warum nicht stattdessen auf Kants einschlägige Lehren oder auf Konzeptionen in Kants Kielwasser?

Die Grundidee der im weiten Sinn Kantischen Ansätze ist es, dass die nomologische Notwendigkeit ein Reflex oder Derivat der logischen ist. Zur Hinführung sei zunächst an diejenigen logischen Notwendigkeiten erinnert, die wir a posteriori erkennen, etwa faktische Identitäten wie die des Abendsterns und des Morgensterns. Sobald eine solche Identität empirisch erkannt ist, erbt sie aus der Logik der Identität die Notwendigkeit der logischen Wahrheit » $x = x$ «. Naturgesetze erben keine logische Notwendigkeit, sondern besitzen nur ihre eigene, die sich auch im Nachhinein nicht a priori einsehen lässt. Dass sie sie aber besitzen, verdanken sie mittelbar schließlich doch logischen, bei Kant näher transzendentallogischen Notwendigkeiten. Denn Kant leitet ja aus der logischen Form der Vernunftschlüsse die Urteilsformen ab, konkret aus dem hypothetischen Syllogismus die Form des hypothetischen Urteils, und zeigt in der transzendentalen Deduktion allgemein und im Schematismus- und Grundsatzkapitel im Einzelnen, dass und warum die Urteilsformen in Gestalt nichtempirischer Grundbegriffe (Kategorien) auf alles Raumzeitliche zutreffen. Insbesondere lehrt er in der zweiten Analogie der Erfahrung, dass die Ereignisse in Raum und Zeit objektiv durch empirisch zu erkennende Konkretisierungen der logischen Wenn-dann-Form, eben durch Naturgesetze, verknüpft sind und dass sie kraft logischer Notwendigkeit auf diese außer-

¹² David Lewis: *Philosophical Papers II*, Oxford 1986, S. ix: »[...] a vast mosaic of local matters of particular fact, just one little thing and then another«.

¹³ Ebd., S. xi.

logische Weise verknüpft sein müssen. Hume hatte die Quelle notwendiger Verknüpfungen schlicht an der falschen Stelle gesucht, in Auftrittsmustern von Sinneseindrücken, und mit der Vergeblichkeit seiner Suche Kant auf den Gedanken gebracht, sie müsse in der Logik zu finden sein.

Natürlich mag man Bedenken tragen, Kants einschlägiger Argumentation in allen wesentlichen Punkten zu folgen. Doch zumindest könnte man die analytische Metaphysik unserer Tage mit Kant daran erinnern, dass alle Notwendigkeit – metaphysische, deontische, nomologische, mathematische, anschaulich imaginative usw. – dasjenige, was sie jeweils zur Notwendigkeit qualifiziert, der logischen Notwendigkeit verdankt. Hans-Peter Falk hat dies für die nomologische Notwendigkeit unter Rückgriff auf die Logik der Identität und auf den Wechsel der Zustände einer beharrenden Substanz wie folgt zeigen wollen:¹⁴ Jedes wirkliche Ding ist notwendig mit sich identisch und hat daher mit Notwendigkeit die Eigenschaften, die es hat. Denn könnte es eine Eigenschaft haben, die es nicht hat, so könnte es per impossibile von sich verschieden sein. Andererseits ist der »Wechsel von Zuständen« einer Substanz »gerade das, in dem sich die Kontingenz [der Zustände] (auf der Ebene der Wahrnehmbarkeit) manifestiert«. ¹⁵ Um die logische Kontingenz eines Zustandes mit seiner identitätslogisch notwendigen Zugehörigkeit zur betreffenden Substanz zu vereinbaren, müssen wir ihn daher, sehr verkürzt gesprochen, durch eine konditionale Notwendigkeit, faktisch diejenige strenger Naturgesetze, mit früheren Weltzuständen verknüpft denken. Man muss sich weder Kants noch Falks Überlegungen anschließen, um Humes Naturnotwendigkeitsskepsis, die ein Artefakt seines Empirismus ist, ihrerseits mit Skepsis zu begegnen. Beispielsweise könnte man auch mit dem Carnap der syntaktizistischen Phase und später Sellars und Brandom Naturgesetze als inhaltliche Schlussregeln auffassen. Wie auch immer, selbst entschlossene Empiristen in Humes Nachfolge werden sich in Theorie und Praxis an Naturnotwendigkeiten halten, die uns, wie sie sagen, zwar nur dank Ideenassoziation und Gewöhnung in Fleisch und Blut übergegangen seien, die aber in der Naturwissenschaft eine ungleich wichtigere Rolle zu spielen haben als die mit ihnen konkurrierende Annahme unserer Freiheit.

Den Physikalismus, in seiner schwächsten Form als anomalen Monismus im Impossibilis, und die strenge Naturnotwendigkeit werden wir meines Erachtens nicht los. Als Libertarier, deren einer ich gleichwohl bleibe, müssen wir uns auf einiges gefasst machen und uns einiges einfallen lassen. Schauen

¹⁴ Vgl. Hans-Peter Falk: *Wahrheit und Subjektivität*, Freiburg i. Br./München 2010, S. 248–251.

¹⁵ Ebd. S. 251.

wir, was Thomas Buchheim aus den beiden weiteren Freiheitsaspekten herausholt.

3. Spontaneität

»Was nun die Spontaneität anbelangt,« schreibt Leibniz in der *Theodizee*, »so ist sie uns zu eigen, soweit wir in uns das Prinzip unserer Handlungen besitzen, wie Aristoteles sehr richtig begriffen hat.«¹⁶ Die kausale Energie zu spontanen Verhaltensweisen geht also nicht einfach durch das handelnde Individuum (seinen Geist, sein Gehirn) hindurch, sondern hat in ihm als Ganzem ihren Anfang oder Prinzip, ihre *archē*. In eben diesem Sinn fasst Kant die Freiheit »im kosmologischen«¹⁷ oder »im transzendentalen Verstande«¹⁸, als »absolute *Selbsttätigkeit*«¹⁹, nämlich als »ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen«, wobei auch »die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kausalität, [...] schlechthin anfangen« wird.²⁰ Thomas Buchheim weist insoweit zu Recht darauf hin, dass in der Spontaneität Akteurskausalität und Ereigniskausalität zusammentreffen (S. 59 f.), und dies so, dass durch selbstanfangende Akteurskausalität der Anfang einer Reihe von Ereignissen gemacht wird, die dann mit nomologischer Notwendigkeit aufeinander folgen. Kant ist sich vollkommen dessen bewusst, dass ein solch spontanes Selbstanfangen als eine Veränderung in Zeit und Raum im Widerspruch zu seiner *zweiten Analogie der Erfahrung* als dem »Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität«²¹ stünde und dass er spontane Veränderungen daher nicht zulassen kann. Als Libertarier, der er aus Gründen der praktischen Philosophie ist, steht er also unter erheblichen Theorie- und Beweislasten, die er nur im Offenhalten der Möglichkeit eines rein intelligiblen Grundes der raumzeitlichen Sinnenwelt schultern zu können glaubt. In Raum und Zeit herrscht strenger nomologischer Determinismus, im Wollen und Handeln sind wir frei, und unsere Freiheit ist mit dem nomologischen Determinismus inkompatibel. Also bedarf es, meint er, eines *intelligiblen* Metakompatibilis-

¹⁶ Leibniz: *Theodizee*, § 290, S. 321.

¹⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 533/B 561.

¹⁸ Ebd., A 445/B 473.

¹⁹ Ebd., A 418/B 446.

²⁰ Ebd., A 445/B 473.

²¹ Ebd., B 232.

mus oder Kompatibilismus zweiter Stufe, um (a) den nomologischen Naturdeterminismus, (b) die Realität unserer Freiheit und (c) deren erststufige Unverträglichkeit auf höherer Ebene doch noch kompatibel zu machen.

Thomas Buchheim indessen will mit seinem libertarischen Kompatibilismus nicht auf eine höhere Stufe ausweichen. Freiheit und Determinismus sollen als unmittelbar kompatibel konzipiert werden, dies aber nicht in der Art des Standardkompatibilismus, der das Beiwort »libertarisch« ja verschmäht. Wie dieser will jedoch auch Buchheim die Anforderungen an Spontaneität nicht so hoch hängen, dass sie von aller zeitlichen Bedingtheit durch vorausliegende Ursachen entkoppelt wird (S. 61). Dann nämlich drohte der vermeintlich freie Akteur zu einem bloßen Zufallsgenerator zu werden, der von seinen Verhaltensweisen überrascht und überfallen würde. Mit Kant und Leibniz können wir aus dieser Problematik folgern, dass abstrakt oder für sich verstandene Spontaneität zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung der Freiheit ist; sie muss vielmehr konkret im Zusammenhang mit der Kontingenz und der Intelligenz (Leibniz) bzw. der freien Willkür und der Autonomie des Willens (Kant) als den beiden anderen Freiheitsaspekten verstanden werden. Nach Kontingenz und Spontaneität müssen wir also noch den dritten Freiheitsaspekt, die Intelligenz, ins Bild bringen. Durch sie und nur durch sie kann die Spontaneität ihre interne Bestimmung erhalten.

4. Die Intelligenz und die innere Freiheitsaporie

Leibniz apostrophiert die Intelligenz als »gewissermaßen die Seele der Freiheit«, die »eine deutliche Erkenntnis des zu beschließenden Gegenstandes in sich fasst«,²² bzw. als »[d]ie klare Erkenntnis«, die »beim wahren Vernunftgebrauch« stattfindet, wohingegen »die Sinne [...] uns verworrene Gedanken« übermitteln.²³ Klar ist eine Erkenntnis, wenn sie ausreicht, ihren Gegenstand bei anderer Gelegenheit wiederzuerkennen, deutlich ist sie, wenn sie überdies hinreichende Merkmale zur Unterscheidung ihres Gegenstandes von anderen einschließt.²⁴ Alle einfachen Substanzen (Monaden) handeln, streng philosophisch, nicht lebensweltlich betrachtet, ohne Ausnahme spontan, d. h. ohne äußeren Einfluss, aber nur die Geister unter ihnen haben eine

²² Leibniz: Theodizee, § 288, S. 320.

²³ Ebd., § 289, S. 321.

²⁴ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: »Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen« (1684), in: ders., *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, Stuttgart 1996, S. 9–17: S. 9f.

klare und deutliche Erkenntnis dessen, was sie tun, und sind somit intelligent und, da sie auch diese dritte Freiheitsbedingung erfüllen, frei.²⁵

Thomas Buchheim bindet die praktische Intelligenz an Selbstbestimmung, was einerseits bestens zu Kants Lehre von der praktischen Vernunft zu passen scheint, die sich selbst bestimmt, indem sie sich in ihrer internen Logik ein ebenso alternativloses wie strenges praktisches Grundgesetz gibt: das Gesetz der Freiheit, in dem wir sodann – von Kant pointensicher zu diesem Aha-Erlebnis geleitet – das lebensweltlich wohlvertraute Prinzip der Moralität wiedererkennen.²⁶ Andererseits kritisiert Buchheim die Vorstellung direkter Selbstbestimmung, die er bei Kant (und lange vorher schon bei Duns Scotus) am Werke sieht, und optiert seinerseits für indirekte Selbstbestimmung. Bei direkter Selbstbestimmung ist eine einzige Instanz, ist ein und dasselbe Vermögen sowohl das Bestimmende als auch das Bestimmte, bei Kant konkret der Wille qua praktische Vernunft. Darin erblickt Buchheim zwei Schwierigkeiten: Erstens werde »eine für sich handelnde Instanz in der ihrerseits handlungsfähigen Person« statuiert (S. 66), und zwar, wie er vermutet, motiviert durch die Auffassung, eigentliche Freiheit »könne nur da bestehen, wo etwas ohne jede Bedingung und vorangehenden Einfluss allein von sich selbst bestimmt wird« (S. 67). Aber war die Irrelevanz äußerer Einflüsse nicht bereits das Kennzeichen der Spontaneität und somit eine (auch von ihm anerkannte) notwendige Bedingung der Freiheit? Und was das Vermögen der Selbstbestimmung angeht, so ist es auch bei Kant das der ganzen Person, nämlich ihre praktische Vernunft. Die zweite Schwierigkeit soll darin liegen, dass Selbstbestimmung eine Unbestimmtheit voraussetze, der aber nicht »gewisse Determinanten zum kompletten Bestimmte sein fehlen« könnten (S. 67). Die Unbestimmtheit als solche, so scheint mir indes, hat und braucht keine Determinanten, wohl aber die Selbstbestimmung, und sie hat nach Kant ihre einzige und hinreichende Determinante an der praktischen Selbstgesetzgebung oder Autonomie einer jeden vernünftigen Person.

Allerdings hat Thomas Buchheim recht, wenn er hier eine Schwierigkeit vermutet. Man kann sie ohne Übertreibung die innere Freiheitsaporie nennen im Unterschied zur äußeren, die in der kausalen Konkurrenz und Prima-facie-Inkompatibilität von Naturdeterminismus und Freiheitsdeterminismus besteht und auf die (a) der harte oder fatalistische Determinismus (b) der weiche oder kompatibilistische Determinismus, (c) der libertarische Kompatibilismus, (d) der Metakompatibilismus und (e) der libertarische Indeterminismus je verschieden reagieren. Was die innere Freiheitsaporie angeht, können die

²⁵ Vgl. Leibniz: Theodizee, § 290f., S. 321f.

²⁶ Vgl. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, § 6, Anmerkung.

Positionen (a) und (b) sie als Bestätigung verbuchen, doch die Positionen (c), (d) und (e) müssen Lösungsvorschläge aufbieten.²⁷ Im Kantischen Kontext hat Carl Christian Erhard Schmid sie unter der Bezeichnung des *intelligiblen Fatalismus* wie folgt konzipiert: Wenn wir nach dem Gesetz der Freiheit handeln, das zugleich das Sittengesetz ist, so handeln wir moralisch gut und autonom bestimmt, also frei und zurechnungsfähig; in unmoralischem Tun und Lassen sind wir hingegen heteronom bestimmt, nach Naturgesetzen, folglich unfrei und schuldunfähig.²⁸ Mithin wären uns nur moralisch einwandfreie Taten zurechenbar, und im Grund nicht einmal diese, denn eine Art intelligibler Lotteriemechanismus würde bestimmen, ob wir jeweils gut und frei handeln oder nicht. Die Herausforderung liegt in den Übergängen: Wie könnte ein unfreies Subjekt sich frei aus Heteronomie zur Freiheit erheben und wie ein freies Subjekt sich frei aus der Autonomie in Unfreiheit begeben? Ein Kantischer An-aus-Schalter für Autonomie (oder Heteronomie) führt aus dem Dilemma nicht hinaus, sondern ist gerade dessen Kern. Eher schon würde ein Leibniz'scher Drehknopf als eine Art Freiheitsregler oder Freiheitsdimmer helfen, der es erlaubte, zwischen niederen und höheren Freiheitsgraden auf- und abzusteigen. Völlig autonom oder völlig unfrei wären wir dabei nie. Ein Rekurs auf die Gradualität der Freiheit bietet sich insofern als Erste-Hilfe-Maßnahme an, auf die sich Vertreter der Positionen (c), (d) und (e) einigen könnten, um die innere Freiheitsaporie zu entschärfen. Wie eingangs gesagt, sind Thomas Buchheim und ich, als Vertreter von (c) bzw. (d), darin eines Sinnes. (Mit erster Hilfe wird es zwar nicht getan sein; doch hier genüge sie.)

Dies eingeschoben, könnte man bezüglich der zweiten Schwierigkeit wieder zu Kants Determinante der Selbstbestimmung zurückkehren: dem Grundgesetz der praktischen Vernunft, der Freiheit und der Moral, nur jetzt mit Regler statt mit Schalter. Im Übrigen denkt auch Kant selber schon bei der Bestimmung des Willens durch das Vernunftgesetz nicht an einzelne Handlungen, sondern an die Charakterbildung durch Maximenwahl. Nur müsste man gegen seinen etwas zu einseitig deduktiven Von-oben-herab-Ansatz stärker die Wichtigkeit eines herzustellenden Überlegungsgleichgewichts zwischen dem rein logischen Druck von oben und dem empirisch kontaminierten logischen Druck von unten (aus unseren Wünschen und aus der substantiellen Sittlichkeit unserer Kollektive) hervorkehren. Wir finden uns immer

²⁷ Was den kompatibilistischen Determinismus vom libertarischen Kompatibilismus allenfalls unterscheiden könnte, scheint mir ein intrinsisches Interesse des letzteren an einem positiven Freiheitsbegriff zu sein.

²⁸ Vgl. Carl Christian Erhard Schmid: *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790 und ²1792, § 260, S. 357 ff.

schon, gleichsam aus unserer animalischen Vergangenheit, vor in faktischen Verhaltensweisen, die wir durch echte oder vermeintliche Vorsätze als unsere Handlungen interpretieren und die Vorsätze weiter als Anwendungsfälle unserer praktischen Grundsätze, also unserer Maximen. Welche Maximen wir uns zuschreiben, variiert mit unserem faktischen Verhalten und mit unserer Achtung auf und für das Vernunftgesetz. Irgendwie müssen wir, was wir tun, in meist nachträglicher Interpretation mit dem Gesetz in Einklang bringen. Unserer Findigkeit sind dabei nur weit bemessene Grenzen gesetzt, so dass eine frivole Formel des kategorischen Imperativs lauten könnte: »Tu, was du willst, und suche verallgemeinerbare Ausreden!« Aber ganz so frivol geht es in moralibus denn doch nicht zu, denn wenn die Ausredensuche zu kompliziert wird, wissen wir, dass wir gefehlt haben. Das ist die Pointe der Rede vom Überlegungsgleichgewicht. In der Mitte eben liegt holdes Bescheiden, hier in der Mitte zwischen oben und unten, kategorischem Imperativ und faktischem Verhalten aus Neigungen und substantieller Sittlichkeit. Doch wie auch immer, die Vernunft alias Freiheit alias Moral mischt überall mit.

5. Das Kontingenzargument, die äußere Freiheitsaporie und der Kompatibilismus

Am Kontingenzargument finde ich wenig zu rütteln. Wenn etwas nicht in unserer Macht steht, dann auch nicht seine logischen Konsequenzen. Konkret: Wenn weder die Antezedensbedingungen des Weltlaufs vor unserer Geburt noch die Naturgesetze in unserer Macht stehen, dann auch nicht, was aus beidem folgt, also auch nicht unser Tun und Lassen. Die Antezedensbedingungen sind deswegen eigens in Rechnung zu stellen, weil die Naturgesetze konditionalen Charakter, also die allgemeine Form haben: Wenn zum Zeitpunkt t Zustand z besteht, dann zum Zeitpunkt t' Zustand z' . Sofern die Gesetze konditional streng determinieren (quantentheoretische Unbestimmtheiten als freiheitsirrelevant einmal beiseitegesetzt), kann es Freiheitsspielraum daher nur in den Antezedensbedingungen geben – wie Kant sah, der sie dann aber ins außerzeitlich Intelligible verlegte. Wir hingegen lassen die Kirche im Dorf, den Freiheitsspielraum in der Zeit, denn da gehört er hin, und zwar deswegen, weil allein eine libertarische Freiheitstheorie den Pfeil der Zeit verständlich machen kann. Die Physik kann es nicht. Kurz sei daher die Freiheitstheorie des Zeitpfeils gestreift, der zufolge sich die Zukunft von der Vergangenheit dadurch grundlegend unterscheidet, dass sie lebensweltlich zu konzipierende Wahrheitswertlücken und ipso facto entsprechende Seinslücken enthält, die der Freiheit Raum geben, darunter etwa jene notorische

Lücke bezüglich eines Seegefechts, das morgen in der Ägäis stattfinden könnte. Der zuständige Admiral, der einen Angriff erwägt, unterstellt, dass es an ihm – auch an ihm – und seiner Freiheit hängt, ob ein Gefecht stattfinden wird oder nicht. Freies Handeln ist stets Handeln im Licht konkret unterstellter Seinsbestimmtheitslücken in der Zukunft. Die Vergangenheit dagegen ist, wie sie ist. Falls sie ontische Lücken enthält, dann diffuse, mikroskopische, prinzipiell unentdeckbare, die keinen Eingang in Spuren, Erinnerungen und Berichte usw. haben finden können. Wenn Marcus Junius Brutus an Gaius Julius Cäsars Ermordung teilgenommen hat, können wir daran nichts mehr ändern. Doch wenn wir befürchten, dass Dr. Brutus Lauben im Begriff steht, Cäsar Lingens umzubringen, können wir versuchen, zu intervenieren und das drohende Unheil abzuwenden. Die Gegenwart ist die kleine Gelegenheitsspanne, um die Zukunft, soweit sie in unserer kausalen Reichweite liegt, ein wenig mitzugestalten. Allerdings verlangen die zeitsymmetrischen Naturgesetze wohl, dass Eingriffe, die den naturgegebenen Bestimmtheitsgrad der Zukunft erhöhen, ipso facto den Bestimmtheitsgrad der Vergangenheit erhöhen. Können wir durch freie Handlungen also doch die Vergangenheit ändern? Ändern nicht, wenn damit die Umkehr von Wahrheitswerten gemeint ist; was wahr war, bleibt wahr, und was falsch war, falsch. Aber einige bislang (und vermutlich auch in alle Zukunft) unformulierte Aussagen, die, wären sie formuliert worden, bisher objektiv unentscheidbar gewesen wären, weil sie keinen bestimmten Wahrheitswert hatten, haben ab jetzt einen Wahrheitswert, obwohl wir etwas Derartiges nie in concreto werden nachvollziehen können. Denn die Zukunft machen wir zwar gezielt bestimmter, indem wir frei handeln, die Vergangenheit aber ungezielt und sozusagen hinter unserem Rücken, ohne ex post Spuren zu erzeugen, weil gegenwärtig in der Vergangenheit nur noch diffuse mikroskopische Bestimmtheitslücken geschlossen werden können.

So weit, grob gesprochen, die Freiheitstheorie des Zeitpfeils. Sie ist ein libertarischer Metakompatibilismus, der (a) die strenge konditionale Determination gemäß Naturgesetzen, (b) die Realität der Freiheit und (c) die Inkompatibilität jener mit dieser kompatibel macht, auf höherer Stufe und wider pessimistisches Anfangserwarten, doch ohne Kant bei seinem Ausflug ins Überzeitlich-Intelligible zu begleiten. Anders als bei Kant soll nämlich nicht primär das praktisch-moralische Grundgesetz gefunden und gesichert, sondern die Asymmetrie der Zeit verständlich gemacht werden. Die Moralität sorgt für sich selber und wird notfalls ohne Freiheit in der Lebensform vornehmer Fatalisten überdauern, die klaglos das Verantwortungsspiel spielen, wenn es um ihr naturgesetzliches körperliches Verhalten geht. »Was it my hand that held the gun?« fragt Dylans lyrisch-episches Ich in *Romance in*

Durango. Wenn ja, müsste es Ramons blutiges Gesicht nobel auf seine Rechnung setzen lassen, Freiheit hin oder her.

Solche Als-ob-Verantwortlichkeit und Als-ob-Moral wird Thomas Buchheim indes zu wenig sein und der libertarische Metakompatibilismus auf der anderen Seite des Guten zu viel. Mir hingegen fehlt die reale, nichtornamentale Funktion des Attributs »libertarisch« im Kompatibilismus, den er vertritt. Auch in dem abschließenden Exkurs zum Konsequenzargument kann ich sie nicht finden, denn dort bezieht er sich viel zu affirmativ für mein Dafürhalten auf Tomis Kapitans und David Lewis' Bemühen, deflationär und standardkompatibilistisch zu explizieren, was es heißt, jemand sei frei, dies und das zu tun.²⁹

Lewis brilliert ganz allgemein darin, überraschend ansehnliche Nominallösungen für reale Probleme zu ersinnen, und gibt uns auch hier eine Probe dieser Fähigkeit. »Fähigkeit« ist übrigens schon das passende Stichwort. Denn dass eine Person frei ist, X zu tun, versteht er dahingehend, dass sie die *Fähigkeit* hat, X zu tun. Sind wir frei bzw. fähig, das Naturgesetz zu brechen, indem wir beispielsweise mit Überlichtgeschwindigkeit aus dem Saal rennen? Natürlich nicht; mit dem Vorsatz, die Relativitätstheorie so auszuhebeln, würden wir scheitern. Aber wir sind frei und fähig, sagt Lewis, etwas zu tun, das, wenn wir es täten, das Gesetz brechen würde.³⁰ Wir sind frei, den Saal – in Schrittgeschwindigkeit – zu verlassen, auch wenn der gegenwärtige Weltzustand samt unserem eigenen Körper- und Geisteszustand weit davon entfernt ist, uns auf die Idee zu bringen, es zu tun. Wir lauschen etwa einem Vortrag über Willensfreiheit und warten gespannt, wie die Referentin mit der inneren Freiheitsaporie zurechtkommen will. Der naturgesetzliche Weltlauf ist insofern nicht von der Art, dass wir jetzt aufstehen und den Raum verlassen werden. Täten wir es, wäre das Gesetz gebrochen (ein Naturgesetz verletzt).

Unerwähnt steht hier, so scheint mir, die alte Unterscheidung zwischen Handlungs- und Willensfreiheit im Hintergrund, auf die Kompatibilisten traditionell großen Wert legen: Wir sind frei, den Saal zu verlassen, wenn wir wollen. Wir wollen es aber nicht und sind auch nicht disponiert, einen entsprechenden Vorsatz zu bilden; der naturgesetzliche Weltlauf ist eben ein anderer und bestimmte unseren Willen dahin, dass wir im Saal bleiben wol-

²⁹ Vgl. Tomis Kapitan: »A Master Argument for Incompatibilism?«, in: *The Oxford Handbook of Free Will*, hrsg. von Robert Kane, Oxford 2002, S. 127–157, und David Lewis: »Are We Free to Break the Law?«, in: ders., *Philosophical Papers II*, Oxford und New York 1986, S. 291–298.

³⁰ Lewis: *Are We Free to Break the Law*, S. 293.

len. Wenn wir jetzt plötzlich den Wunsch verspürten aufzubrechen und wir ihm nachkämen, wäre der naturgesetzliche Lauf der Dinge durch eine Anomalie verletzt, das Gesetz gebrochen. Es wird also keineswegs geschehen. Aber das schmälert unsere Freiheit und Fähigkeit, den Raum zu verlassen, nicht im mindesten.

Diese Art der Freiheit ist allerdings zu wenig – wenn nicht für die Bedürfnisse wahrer Verantwortung und Moralität, so für die der Asymmetrie der Zeit: Es gibt hier keine Bestimmtheitslücken in der Zukunft zu schließen, keine neuen Kausalketten spontan zu initiieren. Alle Kausalketten sind natürliche Fortsetzungen alter Ketten, die mit dem Urknall oder wann auch immer begannen. Da jedoch auch Thomas Buchheim die Spontaneität als einen wesentlichen Freiheitsaspekt anerkennt, müsste er sich von Lewis (und Kapitan) spätestens an dieser Stelle verabschieden und das annoncierte Libertarische seines Kompatibilismus viel stärker hervorkehren. Dass ich es einstweilen gar nicht sehe, mag natürlich an mir liegen. Aber ich vermute, dass auch anderen gedient wäre, wenn es profilierter zur Geltung käme.

6. Ein starker libertarischer Kompatibilismus?

Der libertarische Metakompatibilismus ist Thomas Buchheim zu stark, sein libertarischer Kompatibilismus mir zu schwach. Er wird alethisch-ontische Lücken nicht annehmen wollen und erst recht kein retrogrades Lückenschließen; ich vermisse die genuin libertarische Seite seines Kompatibilismus und vermag in diesem nur einen Standardkompatibilismus zu erblicken. Daher sei zum Schluss als ein Vermittlungsvorschlag ein Kompatibilismus ohne Metaebene und mit stark libertarischem Akzent, also ein *starker libertarischer Kompatibilismus* umrissen, dessen Grundgedanken ich oben zunächst als wenig aussichtsreich abgetan hatte. Jetzt komme ich noch einmal darauf zurück.

Der Grundgedanke war (und ist), freiheitstheoretische Potentiale des impossibilistischen anomalen Monismus auszuloten. Wenn per impossibile das Reale eine letzte naturgesetzliche Basis hätte, gäbe es ein zusammenfassendes Naturgesetz von strenger, ausnahmsloser Geltung, auch wenn wir es jetzt noch nicht genau kennen und vielleicht nie genau kennen würden. Tatsächlich aber ist das Reale auf eine letzte Basis nur ontologisch hingeordnet als auf einen imaginären, sich entziehenden und unerreichbaren Grenzwert. Daher sind nicht nur die gegenwärtigen, sondern auch alle künftigen Grundgleichungen, so viele in fortgesetzter physikalischer Forschung noch aufgestellt werden mögen, unvollständig oder vorläufig oder fügen sich wie die heutigen relativitätstheoretischen und quantenmechanischen nicht zu einem konsis-

tenten Ganzen. Das feste konditionale Realitätsgerüst *des Naturgesetzes* gibt es also nicht und kann es nicht geben. Allenfalls wird man sagen können, dass die physikalischen Nachfolgertheorien in ihrer Abfolge sich dem Grenzwert eines endgültigen Gesetzes sukzessive annähern.

Allerdings hat Quine zu bedenken gegeben, dass »näher als« für Zahlen definiert ist, nicht für Theorien.³¹ Doch mit Rosenberg kann man dagegenhalten, dass Theorien numerische Werte liefern.³² Die Annäherung von Theorien an einen Grenzwert, ihre Konvergenz gegen diesen, lässt sich daher im Rückgriff auf die numerischen Korrekturen verstehen, die eine Theorie an ihrer Vorgängertheorie vornimmt: Die Theorienfolge konvergiert, wenn der Korrekturfaktor immer kleiner wird. In einem übertragenen Sinn kann man freilich, was Quine sicher nicht bestreiten würde, auch von begrifflicher Konvergenz oder Divergenz sprechen. Denn eine Nachfolgertheorie wird entweder, in Zeiten normaler Forschung, die Grundbegriffe ihrer Vorgängertheorie aufgreifen, präzisieren, vertiefen und ergänzen oder, im Fall von wissenschaftlichen Revolutionen, die alten Begriffe durch völlig neue ersetzen. Im ersten Fall prägt, intuitiv gesprochen, begriffliche Konvergenz die Abfolge der Theorien, im zweiten Fall begriffliche Divergenz. Numerische Konvergenz hingegen ist in beiden Fällen zu erwarten.

In ihr spiegelt sich die Struktur des Realen: Es entzieht sich an ihm selbst der vollständigen Erkennbarkeit und geht ins Bodenlose, im Numerischen zwar konvergent und kontinuierlich, im Begrifflichen aber mitunter divergent und disruptiv. Daher gibt es keine bestimmte Begrifflichkeit, auf die das Reale als auf die seines fundamentalen Naturgesetzes von sich aus zuliefe. Andererseits kennen wir *de facto* im Mikrobereich keine Anomalie, die der Schrödingergleichung, und im Makrobereich keine, die der allgemeinen Relativitätstheorie zuwiderliefe. Es geht tatsächlich sehr gesetzmäßig zu im Kleinen wie im Großen, auch wenn unklar bleibt, wie beides zusammenpasst. Doch bekanntlich genügt nach der Chaostheorie, die streng deterministisch ist, der Flügelschlag eines Schmetterlings hier und jetzt, um unter Umständen dort und dann ein Unwetter auszulösen. Wenn dies schon unter den Bedingungen des Determinismus so ist, sollte es auch unter den Bedingungen der Freiheit möglich sein; und minimale Spielräume, die nach dem soeben Ausgeführten jenseits des Determinismus im Aufbau des Realen stets verbleiben, müssten dafür ausreichen. Andererseits tritt das Unwetter weit entfernt vom Schmetterling und mit gebührender Verzögerung ein, während die Wirkungen unserer freien Willensbestimmungen auf der Stelle erfolgen sollen. Wir müssten

³¹ Willard van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge MA, 1960, § 6, S. 23.

³² Jay Rosenberg: *Linguistic Representation*, Dordrecht 1974, S. 92 f.

also im freien Handeln ungewollt die Spielräume nutzen, die in der Natur aufgrund der Diskrepanz zwischen dem lebensweltlichen Handlungsvokabular und dem physikalischen Vokabular immer bestehen, um sofort das je Gewollte oder zumindest seine Anfangsbedingungen wirklich werden zu lassen.³³ Die Situation ist hier, im starken libertarischen Kompatibilismus, insofern ähnlich wie die in der metakompatibilistischen Freiheitstheorie des Zeitpfeils behauptete, nur dass diesmal keine ontischen Bestimmtheitslücken in den Vorbedingungen, sondern Lücken in der Bestimmtheit der Gesetze zu freiheitstheoretischen Zwecken in Anspruch genommen werden, was den weiteren Unterschied zur Folge hat, dass nur die Zukunft, nicht aber die Vergangenheit durch freies Handeln ontisch bestimmter wird, bestimmter, als sie allein nach Naturgesetzen würde. Eine philosophische Theorie des Zeitpfeils ließe sich daran vielleicht auch knüpfen, und vielleicht zu geringeren theoretischen Kosten als im Fall des Metakompatibilismus.

Es ist dies alles im Potentialis gesagt, und im Potentialis komme ich zum Schluss. Sollte Thomas Buchheim sich zu dem hier skizzierten starken libertarischen Kompatibilismus durchringen können und ich mich davon überzeugen können, dass eine Freiheitstheorie des Zeitpfeils auch auf diese Weise zu haben wäre, so kämen wir am Ende in der Freiheitstheorie vielleicht völlig überein. Aber davor haben die Götter den Schweiß weiterer theoretischer Arbeit gesetzt.

³³ Alternativ könnte man vielleicht sagen, dass die Freiheit, mit der ich *jetzt dies* tue, darin besteht, dass ich seit Jahren mit kleinsten geistigen »Flügel schlägen« in den Ritzen des nomologischen Determinismus an meinen Maximen und meiner Charakterbildung gearbeitet habe, so dass ich zwar *jetzt* aus der zwanglosen Notwendigkeit meines Charakters *dies* tue, dass ich aber meinen Charakter zuvor frei in entsprechender Weise bestimmt habe.

Freiheit, Determinismus und Handlungsfähigkeiten

Warum es sich lohnt, in der Willensfreiheitsdebatte Handlungsfähigkeiten ernst zu nehmen

In meinem Beitrag möchte ich mich mit dem Zusammenhang zwischen zwei Themenbereichen beschäftigen, die in Thomas Buchheims philosophischen Arbeiten eine wichtige Rolle spielen: der Frage nach einem adäquaten Verständnis menschlicher Freiheit einerseits und wichtigen Elementen der aristotelischen Metaphysik, insbesondere der Betonung der Rolle von Vermögen, andererseits. Seit den 1990er Jahren wird infolge des wiedererwachten Interesses an Vermögen als ernstzunehmenden Eigenschaften ›eigenen Rechts‹ auch die Rolle von Vermögen für Fragen der Willensfreiheit wieder verstärkt diskutiert. Auch Thomas Buchheim hat in seinen Arbeiten zur Willensfreiheit – früher als viele – auf die besondere Rolle von Vermögen hingewiesen. Er hat dabei u. a. den systematischen Unterschied hervorgehoben, der zwischen der Verursachung eines Resultats durch die Realisierung des Vermögens eines Organismus einerseits und der Verursachung durch physikalische Ereigniskausalität andererseits besteht,¹ und diesen Unterschied für die Erklärung menschlicher Freiheit nutzbar zu machen versucht.

Ich kann im Folgenden nur auf sehr wenige Facetten der Frage eingehen, inwieweit das Ernstnehmen von Vermögen oder ›powers‹ ein neues Licht auf die Thematik der Willensfreiheit und ihrer Vereinbarkeit mit einem durchgängigen Kausaldeterminismus zu werfen vermag. Es wird mir dabei ausschließlich um die Rolle von Handlungsfähigkeiten für das Verständnis des Prinzips alternativer Handlungsmöglichkeiten gehen, also des Prinzips:

›Akteur A war nur dann frei bzgl. seiner Handlung H zum Zeitpunkt t, wenn er zum Zeitpunkt t auch anders hätte handeln können.‹

sowie um die Bedeutung von Handlungsfähigkeiten für die Frage, ob alternative Handlungsmöglichkeiten mit einem durchgängigen Kausaldeterminismus vereinbar sind. (Dabei werde ich insbesondere Kritik an der Gültigkeit

¹ Vgl. z. B. Thomas Buchheim: *Unser Verlangen nach Freiheit*, Hamburg 2006, S. 59.

eines solchen Prinzips und Fragen bzgl. seiner Reichweite für den Kontext dieses Textes ausklammern.)

Auch werde ich nicht viel dazu sagen, wie wir Handlungsfähigkeiten verstehen sollen, sondern ein relativ alltägliches Verständnis von Handlungsfähigkeiten voraussetzen: Als allgemeine, über die Zeit hinweg relativ konstant besessene Eigenschaften (wie die Fähigkeit, Englisch zu sprechen, oder die, einen Handstand zu machen). Fähigkeiten sind plausiblerweise eine Untergruppe von Vermögen; aber was sie genau gegenüber anderen Vermögen auszeichnet, möchte ich im Folgenden offenlassen.

Zunächst werde ich der Frage nachgehen, warum der Bezug auf Handlungsfähigkeiten für das Verständnis von Willensfreiheit so natürlich und zwingend erscheint (Abschnitt 1.). Dies hat m.E. damit zu tun, dass es uns bei der Frage nach alternativen Handlungsmöglichkeiten nicht nur darum geht, ob die Naturgesetze überhaupt verschiedene Geschehensverläufe zulassen oder nicht. Im Anschluss möchte ich mich dann mit der Frage auseinandersetzen, inwieweit der Bezug auf Handlungsfähigkeiten einen Unterschied machen kann, wenn es darum geht, ob bestimmte Arten von Determinismus mit der Existenz alternativer Handlungsmöglichkeiten vereinbar sind (Abschnitt 2.). Dafür werde ich eine bestimmte Argumentationslinie genauer in den Blick nehmen, die sich prominent bei Anthony Kenny und neuerdings Christian List² findet.

1. Nomologische Möglichkeit und Handlungsmöglichkeit

Der Fokus auf Handlungsfähigkeiten hilft uns, einem Gemeinplatz Rechnung zu tragen, der bei der Diskussion um die Vereinbarkeit der Existenz alternativer Handlungsmöglichkeiten mit einem durchgängigen Kausal determinismus

² Die Diskussion von Lists Position bietet sich hier auch deshalb an, weil interessanterweise sowohl er als auch Thomas Buchheim beanspruchen, in ihren Theorien kompatibilistische und libertarische Elemente auf besondere Weise vereinigen zu können. (Vgl. schon den Titel von Thomas Buchheim: »Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit«, in: Friedrich Hermann/Peter Koslowski (Hgg.): *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, S. 33–78; sowie Christian List: *Why Free Will is Real*, Cambridge MA/London 2019, S. 12.) Was beide Ansätze verbindet, ist der Versuch, die Existenz genuiner alternativer Möglichkeiten als mit einem Kausal determinismus (jedenfalls in bestimmter Form) vereinbar zu erweisen. Bzgl. der argumentativen Wege zu diesem Ziel gibt es zwischen beiden Ansätzen jedoch erhebliche Unterschiede – einige davon werden im Folgenden zur Sprache kommen.

allzu oft in den Hintergrund gerät.³ Nämlich dass die Alternativen, um die es bei dem Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten plausiblerweise geht, *Handlungsalternativen* für die betreffende Person sind. Dass eine derartige Handlungsalternative besteht, ist nicht bereits dadurch sichergestellt, dass es nomologisch möglich ist, dass die Person anders handelt bzw. anders handeln wird. Als ›nomologische Möglichkeit‹ werde ich es, wie in der Diskussion üblich, bezeichnen, dass die Ausführung einer solchen Handlung mit dem gegenwärtigen Weltzustand und den Naturgesetzen vereinbar ist. Aus

- (i) Es ist zum Zeitpunkt t nomologisch möglich, dass A zum Zeitpunkt $t + 1$ X tun wird.

folgt nicht (wenn wir im folgenden Satz ›kann‹ im Sinne der Zuschreibung einer für A ergreifbaren Handlungsalternative verstehen)

- (ii) Zum Zeitpunkt t gilt: A kann (jetzt oder zum Zeitpunkt $t + 1$) X tun.

Dass dies nicht folgt, zeigt folgendes Gedankenexperiment. Stellen wir uns vor, dass ich plane, heute Nachmittag einen Marathon zu laufen. Mangels Ausdauer und nötiger Muskelkraft bin ich dazu jedoch physisch nicht in der Lage. Es gibt auch kein mir zur Verfügung stehendes Trainingsprogramm und keine Blitzenhancement-Prozedur, die ich wählen könnte, mithilfe derer ich meine Ausdauer in der knappen Zeit bis heute Nachmittag ausreichend verbessern könnte, um einen Marathon laufen zu können. (ii) ist also (mit den relevanten Substitutionen) falsch, zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Ohne mein Wissen hat jedoch ein – ausnahmsweise wohlwollender – Neurochirurg geplant, mir kurz vor dem Start des Marathons elektronische Muskelstimulatoren in meine Beinmuskeln zu implantieren, dank derer meine

³ Auch wenn er an verschiedenen Stellen – zu Recht – herangezogen worden ist, z. B. in der Debatte um Frankfurts Gegenbeispiele gegen das Prinzip alternativer Möglichkeiten, in denen u. a. John Martin Fischer die Notwendigkeit einer hinreichenden ›Robustheit‹ der alternativen Möglichkeiten betont hat. »Someone who believes in the ›garden of forking paths‹ picture [...] should also believe that those alternative possibilities are sufficiently robust. [...] there is a crucial difference between the *ability* to do otherwise and the *mere possibility* of something different happening.« (John Martin Fischer: »Frankfurt-Style Compatibilism«, abgedruckt in Gary Watson (Hg.): *Free Will*, 2. Aufl., Oxford 2003, S. 190–211, S. 196). Einen eng verwandten – wenn auch nicht denselben – Punkt betrifft auch der oft gegen den indeterministischen Libertarismus erhobene Zufallseinwand, demzufolge der Indeterminismus per se nur Raum für Zufall schaffe, aber der Person keine Kontrolle darüber gebe, welche Möglichkeit realisiert wird. (Für eine Diskussion dieses Einwandes s. z. B. Alfred Mele: *Free Will and Luck*, New York 2006.) Dieser Punkt ist insofern ein anderer als der mich hier interessierende, als es auch bei Bestehen echter unterschiedlicher Handlungsoptionen theoretisch eine Sache des Zufalls sein kann, welche ich wahrnehme, dies aber nichts daran ändern muss, dass es echte Handlungsoptionen sind.

Beinmuskeln mich die gesamte Strecke des Marathons hindurch tragen werden. Wenn er jetzt in der Lage ist, diese Implantation rechtzeitig durchzuführen, dann ist (i) wahr. Wenn ich aber von der Existenz dieser Stimulationsmethode derzeit keine Kenntnis haben kann und auch keinen Einfluss auf den Neurochirurgen nehmen kann, dass er mir diese Stimulatoren einbaut – und, nehmen wir an, keine andere Methode mit dem gleichen Effekt kenne –, dann bleibt (ii) nichtsdestotrotz falsch.

Der Unterschied in den Wahrheitsbedingungen für (i) und (ii) ergibt sich offensichtlich daraus, dass wir für (ii) auf dasjenige abstellen, was die Akteurin bereits jetzt tun kann oder zumindest durch indirekte Maßnahmen herbeiführen kann. Wenn ich die Möglichkeit hätte, den Neurochirurgen von mir aus zur Einpflanzung der Muskelstimulatoren zu bewegen, würde sich vermutlich unsere Einschätzung von (ii) ändern: dann wäre das Laufen des Marathons für mich eine Option, die ich jetzt wählen könnte. Dafür genügt aber die bloße Möglichkeit, dass ich den Marathon laufen werde, nicht: Sie stellt nämlich nicht sicher, dass es ›up to me‹⁴ ist, ob ich ihn laufen werde oder nicht.

Diesen Punkt hat auch Thomas Buchheim zu Recht hervorgehoben und betont, dass die für die Existenz alternativer Handlungsmöglichkeiten notwendigen ›anderen Möglichkeiten‹ an unsere Handlungsfähigkeiten gekoppelt sein müssen:

»Zur Fähigkeit und damit zur Handlungsmöglichkeit gehört in jedem Fall eine *Beweglichkeit* oder Dynamik des Handelnden in Beziehung auf den relevanten Inhalt der antizipierten Möglichkeit [...]. Das Zusprechen einer solchen Beweglichkeit erfordert jedoch mindestens, dass dann, wenn die betreffende Möglichkeit wirklich geworden ist, sie durch eine zu ihr führende und der entsprechenden Fähigkeit entstammende Wendung im Verhalten des Handelnden kausal erreicht oder realisiert wurde. Möglichkeiten des Handelns, gleichgültig in welcher Zahl sie jemandem offen stehen, ›bestehen‹ nicht nur, sondern müssen aus einer Fähigkeit heraus ergriffen werden.«⁵

Wir müssen also zwischen verschiedenen Modalitäten bei der Frage, welche Handlungen eines gegebenen Akteurs ›möglich‹ sind, unterscheiden. Insbesondere müssen wir zwischen der Frage, ob ein Geschehensablauf mit den Naturgesetzen vereinbar ist, und der Frage, ob der Akteur diese Handlungsoption hat bzw. ob etwas, in der von Thomas Buchheim vorgeschlagenen

⁴ Vgl. Van Inwagens berühmte Formulierung in seinem Konsequenzargument, Peter van Inwagens: *An Essay on Free Will*, Oxford 1983.

⁵ Buchheim: *Libertarischer Kompatibilismus*, S. 50f.

Terminologie, von ihm ›vermocht‹ ist, strikt unterscheiden. Die natürlichste Art, die Existenz einer Handlungsoption zu explizieren, besteht im Rückgriff auf Handlungsfähigkeiten und deren Realisierung.⁶

»*Vermocht* ist [...] all das, was als Gebrauch gegebener Vermögen innerhalb von deren Reichweite realisiert wird.«⁷

In diesem Sinne ist für mich das Laufen eines Marathons in dem oben beschriebenen Szenario eben nicht ›vermocht‹ und wird es auch nicht sein, ehe der Neurochirurg mir die Muskelstimulatoren eingesetzt hat. Denn so lange liegt es weder innerhalb der Reichweite meiner gegebenen Fähigkeiten, den Marathon zu laufen, noch liegt es innerhalb der Reichweite meiner gegebenen Fähigkeiten, diejenige Erweiterung dieser Fähigkeiten herbeizuführen, die für das Laufen des Marathons erforderlich wäre.

Auch umgekehrt ist es möglich, dass die *Nichtausführung* einer Handlung für mich zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Handlungsoption darstellt, obwohl es nomologisch möglich ist, dass ich diese Handlung nicht ausführe. Manchmal sind wir schon so sehr in Handlungsabläufe verstrickt, dass ein Abbruch des Ablaufs und eine Nichtvornahme der späteren Handlung in diesem Ablauf für uns nicht mehr möglich ist. Für die Tennisspielerin, die völlig in ihrem Spiel aufgegangen ist, kann es zu einem gegebenen Zeitpunkt unmöglich sein, einen Bewegungsablauf jetzt abzubrechen und nicht die nächsten Schritte bis zur Seitenlinie zu machen, weil es ihr unmöglich ist, aus ihrer Fokussierung auf das Spiel sofort auszubrechen. Für eine Person, die sich in einem konkreten Gespräch in eine Reihe von Lügen verstrickt hat, kann es psychologisch unmöglich sein, eine weitere Lüge nicht auch noch auszusprechen, weil z. B. ein übermächtiges Schamgefühl und die psychologische Un-

⁶ Das heißt freilich nicht, dass sich das Bestehen einer Handlungsoption schon alleine aus dem Besitz der betreffenden Handlungsfähigkeiten ergibt. Handlungsfähigkeiten sind plausiblerweise allgemeinere, relativ konstant über die Zeit hinweg besessene Eigenschaften, die Personen auch dann besitzen, wenn sie sie gerade nicht ausüben können. (Ich kann z. B. die generelle Fähigkeit besitzen, einen Marathon zu laufen, aber sie derzeit nicht ausüben können, wenn ich gerade im Gefängnis sitze.) Üblicherweise wird in diesem Kontext zwischen dem allgemeinen und spezifischen Sinn von Fähigkeiten unterschieden, wobei erst eine Fähigkeit in dem letzteren Sinne sicherstellt, dass die Person eine Handlungsoption hat. (Vgl. John Maier: »Abilities«, in: Edward N. Zalta/Uri Nodelmann (Hgg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/abilities/>, Abschnitt 2.1.) Entscheidend für meinen Punkt oben ist jedoch nur, dass auch die Fähigkeit im spezifischen Sinne eine im generellen Sinne voraussetzt: Ich habe nur dann die Option, X zu tun, wenn ich jedenfalls *auch* die (allgemeine) Handlungsfähigkeit habe, X zu tun.

⁷ Buchheim: *Unser Verlangen nach Freiheit*, S. 92.

möglichkeit, das Gespräch einfach abubrechen, das verhindern.⁸ Trotzdem kann es in beiden Fällen nomologisch möglich sein, dass die Tennisspielerin den nächsten Schritt nicht macht oder die Person die nächste Lüge nicht ausspricht – wenn sie z. B. durch einen äußeren Eingriff paralyisiert oder getötet werden kann, ehe dies geschieht. (Letztere Möglichkeit kann selbst in einer durchgehend deterministischen Welt bestehen, z. B. dann, wenn der äußere Eingriff sicher eintreten wird.)

Worin genau der Unterschied zwischen nomologischer Möglichkeit und der Handlungsmöglichkeit ›für eine Akteurin‹ besteht, ist eine Frage, der ich hier natürlich nicht erschöpfend nachgehend kann. Aber auf zumindest einen wichtigen systematischen Unterschied möchte ich hinweisen.

Wie wir in der Diskussion unseres obigen Beispielfalls des Marathonlaufs bereits gesehen haben, setzt, dass es ›an mir liegt‹, etwas zu tun, voraus, dass mein mögliches Tun in meinen bereits bestehenden Handlungsfähigkeiten verankert ist: entweder in der Form, dass es bereits innerhalb des Realisationsspielraums meiner bestehenden Fähigkeiten liegt – dass ich also schon jetzt die Fähigkeit habe, dies zu tun –, oder indem ich es selbst durch Ausübung meiner bestehenden Fähigkeiten herbeiführen kann, dass ersteres der Fall wird. Dies legt es nahe anzunehmen, dass ich für die Beurteilung der Frage, ob es mir möglich ist, etwas zu tun, von möglichen Änderungen meiner Fähigkeiten, soweit letztere nicht selbst ›an mir liegen‹, absehen muss – während ich mögliche Änderungen dieser Art für die Beurteilung des Satzes (i) natürlich berücksichtigen muss. Es ist aber wichtig zu sehen, dass dieses Absehen allein nicht ausreicht, um zwischen nomologischer Möglichkeit und Handlungsmöglichkeit zu unterscheiden. Insbesondere ist (ii) z. B. nicht als

- (i*) Es ist zum Zeitpunkt t nomologisch möglich (i. e. mit den Naturgesetzen und dem gegenwärtigen Weltzustand vereinbar), dass A , wenn seine Handlungsfähigkeiten konstant bleiben, zum Zeitpunkt $t + 1$ X tun wird.

oder in ähnlicher Weise analysierbar. Denn es ist für die Wahrheit von (ii) auch erforderlich, dass die Handlung X infolge der Ausübung der Handlungsfähigkeiten von A zustande käme. Für die Frage, ob eine Handlung oder Veränderung eine solche Ausübung oder das Ergebnis einer solchen Ausübung darstellt, kommt es nicht nur darauf an, ob sie stattfindet, während der Akteur diese Fähigkeit besitzt. Es ist nicht einmal ausreichend, dass die Handlung oder Veränderung von dem Besitz dieser Fähigkeit (mit)verursacht wird, wie die Debatte um das Problem abweichender Kausalketten bei kausalen Ana-

⁸ Beispiel nach Buchheim: *Libertarischer Kompatibilismus*, S. 53.

lysen von Vermögen im allgemeinen gezeigt hat.⁹ Wenn z.B. ein Zauberer gerade auf die Tatsache, dass ich die Fähigkeit habe, einen Kuchen zu backen, damit reagiert, dass er einen fertigen Kuchen auf meinen Tisch zaubert, spielt zwar das Bestehen meiner Fähigkeit für das Zustandekommen der Veränderung – der Entstehung des Kuchens – eine kausale Rolle. Trotzdem wird dadurch die letztere Veränderung natürlich nicht zum Ergebnis der Ausübung dieser Fähigkeit. (Ebenso können wir uns vorstellen, dass mich ein Neurochirurg ohne meinen Willen husten lässt, gerade weil ich die Fähigkeit haben, willentlich zu husten.)

Fälle abweichender Kausalketten machen es sehr plausibel anzunehmen, dass wir die Realisierung oder Ausübung einer Fähigkeit nicht als Abfolge von durch Ereigniskausalität verbundenen Veränderungen oder Zuständen verstehen können – und damit a fortiori auch nicht als eine solche Abfolge, die zeitgleich zum bloßen Besitz einer entsprechenden Fähigkeit verläuft. (Wenn ich im Folgenden von Handlungsfähigkeiten und ihren Realisierungen sprechen werde, werde ich stets stillschweigend voraussetzen, dass letztere sich nicht auf solche ereigniskausalen Abfolgen reduzieren lassen.) Wenn es um die Frage geht, ob eine Fähigkeit realisiert ist, dann geht es nicht nur um die Frage, welche Veränderung aufgetreten ist, sondern auch darum, *wie* diese Veränderung zustande gekommen ist. Denn zum einen ist die Ausübung eines Vermögens ›prozess-spezifisch‹¹⁰: D.h. nicht jede Art, wie ein generell für die Ausübung des Vermögens charakteristisches Ergebnis infolge des Besitzes des Vermögens zustande kommt, macht dieses Geschehen zum Ergebnis einer Ausübung dieses Vermögens. Zum anderen können wir auch die erforderlichen Prozesse plausiblerweise nicht als rein ereigniskausale Ketten von Veränderungen verstehen.

Damit ein Akteur die Handlungsmöglichkeit hat, X zu tun, reicht daher die Kombination des Besitzes der Fähigkeit und der Möglichkeit des Geschehens der Handlung X – wie von (i*) vorgeschlagen – nicht aus. Es muss auch möglich sein, dass die Handlung als oder infolge der Realisierung seiner jetzt schon vorhandenen Handlungsfähigkeiten stattfindet. Bei der Frage nach dem Bestehen von Handlungsmöglichkeiten interessiert uns also nicht nur das ›ob möglich‹, sondern immer auch das ›wie möglich‹ und das ›wodurch (bzw. durch wen) möglich‹.

⁹ Zu einer Übersicht dieser Debatte s. Erasmus Mayr: *Understanding Human Agency*, Oxford 2011, Kapitel 7, Abschnitt 1.

¹⁰ George Molnar: *Powers. A Study in Metaphysics*, hrsg. von Stephen Mumford, Oxford 2003, S. 92.

Dies heißt freilich weder, dass wir schon eine ganz spezifische Art des Zustandekommens im Blick haben müssen, wenn wir nach dem Bestehen einer Handlungsmöglichkeit fragen. Denn viele Veränderungen können wir durch Ausübung unterschiedlicher Handlungsfähigkeiten herbeiführen. Noch heißt es, dass die Frage des ›wie möglich‹ bei der Frage der nomologischen Möglichkeit gar keine Rolle spielen würde.¹¹ Besonders wenn es um Fragen der Art geht, ob es nomologisch möglich ist, dass etwas zu einem zukünftigen Zeitpunkt passiert, müssen wir uns oft auch damit auseinandersetzen, ob es eine ›Route‹ möglicher Zwischenschritte zu diesem entfernter liegenden Geschehen gibt. Trotzdem bleibt die Frage nach dem ›wie‹ hier sehr viel offener, weil wir uns nicht dafür interessieren, an den Vermögen *welcher* Substanzen es liegt oder liegen würde, dass die betreffenden Veränderungen eintreten. Die bloße Feststellung einer nomologischen Möglichkeit lässt jedenfalls nicht nur das ›wie möglich‹, sondern auch das ›durch wen (oder durch was) möglich‹ in einer Weise ungeklärt, in der das die Feststellung einer Handlungsmöglichkeit für eine Person nicht tut.

2. Handlungsmöglichkeit ohne nomologische Möglichkeit?

Die bloße Erinnerung an den Unterschied zwischen Handlungsmöglichkeit und nomologischer Möglichkeit wird freilich in der Debatte um die Vereinbarkeit von Willensfreiheit mit einem durchgängigen Kausal determinismus für sich allein noch keine allzu großen Auswirkungen haben. Auch wenn die nomologische Möglichkeit noch nicht für eine Handlungsmöglichkeit hinreicht, so liegt es doch nahe zu vermuten, dass erstere wenigstens eine notwendige Bedingung für letztere ist. Dies wäre bereits hinreichend, um alternative Handlungsmöglichkeiten auszuschließen, falls der Kausal determinismus die nomologische Möglichkeit von Verläufen, in denen die Person anders handeln würde, ausschließt.

Allerdings hat eine Reihe von Philosophinnen und Philosophen angenommen, dass für das Bestehen von Handlungsmöglichkeiten bestimmte Arten von kausaler Determination und das daraus folgende Fehlen bestimmter Arten von nomologisch möglichen Alternativen tatsächlich unschädlich sind. Psychologische Determination all unserer Handlungen, so eine verbreitete

¹¹ Man könnte sogar vermuten, dass die weitgehende Ausklammerung dieser Frage besonders mit einem Humeanischen Verständnis von Naturgesetzen zusammenhängt, und bei anderen Auffassungen von der Natur solcher Gesetze nicht stattfindet. Dieser weiteren Frage kann ich hier aber nicht nachgehen.

Überlegung, würde zwar die Existenz von alternativen Handlungsmöglichkeiten, wie sie für Willensfreiheit erforderlich ist, ausschließen.¹² Nicht aber z. B. ein bloß mikrophysikalischer Determinismus,¹³ der lediglich besagt, dass alle mikrophysikalischen Prozesse nach deterministischen mikrophysikalischen Gesetzen ablaufen.¹⁴

Dahinter steht die Vorstellung einer Trennung zwischen verschiedenen Ebenen von Phänomenen in der Wirklichkeit oder einer Trennung zwischen verschiedenen Beschreibungsebenen der Wirklichkeit. Anthony Kenny hat die Vorstellung einer solchen Trennung in besonders prominenter Weise in den 1970er Jahren für eine Verteidigung des Kompatibilismus nutzbar gemacht.

»The compatibilism of Hobbes and Hume does not involve any differentiation of levels: the level at which the determinism operates is the same as the level at which freedom is experienced, namely that of introspectionist psychology. The post-Kantian compatibilist [...] replies [...] by introducing a distinction between levels of description and explanation. He can agree that freedom and indeterminism are incompatible at a single level, while denying that there need be any incompatibility at a different level.«¹⁵

Insbesondere müssen wir, so die Überlegung, zwischen einer Ebene psychologisch-personaler Phänomene und Ebenen mikrophysikalischer oder neurophysiologischer Phänomene, oder zwischen Ebenen entsprechender Wirklichkeitsbeschreibungen,¹⁶ unterscheiden. Die Frage nach der menschlichen

¹² Soweit diese Form des Determinismus kohärent formulierbar ist – woran z. B. Kenny erhebliche Zweifel äußert, s. Anthony Kenny: *Freewill and responsibility*, London/New York 1978 (Neudruck 1988), S. 24 f.

¹³ Angesichts der Tatsache, dass heute überwiegend angenommen wird, dass die fundamentalen mikrophysikalischen Prozesse nicht deterministisch, sondern indeterministisch ablaufen, wird man den in Frage stehenden mikrophysikalischen Determinismus wohl nicht auf der ›untersten‹ Ebene fundamentalster physikalischer Prozesse annehmen können, sondern nur auf einer ›relativ fundamentalen‹ Ebene. Solange diese Ebene aber im Vergleich zur Ebene psychologischer Phänomene fundamentaler ist und die psychologischen Phänomene auf den ›relativ fundamentalen‹ mikrophysikalischen Phänomenen supervenieren, ändert sich nichts an der Problematik der Vereinbarkeitsfrage.

¹⁴ Man kann freilich bereits Zweifel daran haben, dass selbst das Bestehen deterministischer psychologischer Naturgesetze die Möglichkeit alternativer Handlungen ausschließen würde, da diese Gesetze nur beschreiben würden, wie sich Menschen tatsächlich immer verhalten, aber das entsprechende Verhalten nicht notwendig machen würden. (Vgl. zu dem analogen Punkt für den Fall physikalischer Naturgesetze Buchheim: *Libertarischer Kompatibilismus*, S. 44 ff.) Diese Zweifel muss ich für den Kontext dieses Textes aber ausklammern.

¹⁵ Anthony Kenny: *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, S. 149.

¹⁶ Sowohl Kenny als auch List bevorzugen die letztere Formulierung, die zumindest prima

Freiheit stellt sich nicht auf den Ebenen mikrophysikalischer oder neurophysiologischer Prozesse, sondern nur auf derjenigen Ebene, auf der psychologische und personale Phänomene angesiedelt sind.¹⁷ Wie es Christian List formuliert hat, der Kennys Idee in jüngster Zeit wieder aufgenommen hat:

»When we are interested in whether a particular action is *possible for an agent*, [...] the appropriate frame of reference is not the one given by fundamental physics, but rather the one given by our best theory of human agency. Thus the description of the world that matters here is not a (microscopic) physical one, but a (macroscopic) psychological one.«¹⁸

Wenn Freiheit ein Phänomen ist, das erst auf einer psychologisch-personalen Ebene auftritt, so die Überlegung weiter, dann kommt es für die Erklärung freier Handlungen auch nur auf eben diese Ebene an, und wenn es auf dieser Ebene keine deterministischen Gesetze gibt, die das Auftreten von Handlungen als Folge vorangehender psychologischer Phänomene bestimmen, dann können wir davon ausgehen, dass die Person auch anders hätte handeln können. Die Frage, ob die ›tieferliegende‹ Ebene mikrophysikalischer oder neurophysiologischer Phänomene von deterministischen Gesetzen bestimmt ist, können wir dabei außer Acht lassen, solange ein Determinismus auf den letzteren Ebenen nicht zu einem Determinismus auf der psychologisch-personalen Ebene führt. Und das, so argumentieren sowohl Kenny als auch List, ist nicht notwendig der Fall.

Für beide spielt dabei die Tatsache eine entscheidende Rolle, dass es trotz der Abhängigkeit der psychologisch-personalen Phänomene von den ihnen zugrundeliegenden mikrophysikalischen oder neurophysiologischen Phänomenen¹⁹ nicht die richtige Art von ›Brückengesetzen‹ gibt, die uns einen Übergang von einem Determinismus auf Ebene der letzteren Phänomene zu

facie auf stärkere ontologische Annahmen verzichtet. (Allerdings wird dieser Verzicht zumindest bei List dadurch wesentlich relativiert, dass seine »naturalistic ontological attitude« wissenschaftlichen Theorien das Primat bei der Antwort auf die Frage, welche Entitäten wir in unserer Ontologie annehmen sollten, einräumt, s. List: *Why Free Will is Real*, S. 74.) Der Einfachheit halber werde ich im Folgenden keinen Unterschied zwischen beiden Formulierungen machen.

¹⁷ Der freie Wille ist, in Lists Worten, ein »special-science phenomenon«, das erst in den Wissenschaften, die sich mit menschlichem Handeln als solchem beschäftigen, wie der Entscheidungstheorie, »auftaucht«, Christian List: »Free Will, Determinism and the Possibility of Doing Otherwise«, in: *Nous* 48(1) (2014), S. 156–178, S. 168.

¹⁸ List: *Free Will, Determinism and the Possibility of Doing Otherwise*, S. 161.

¹⁹ Kenny charakterisiert die Position des ›physiologischen Determinismus‹ sogar so, dass sie beinhaltet, dass »all human activity is determined via neurophysiological states of the brain and central nervous system«, *Freewill and responsibility*, S. 24 f.

einem Determinismus auf der Ebene der ersteren Phänomene erlauben würde. So argumentiert Kenny: »physiological determinism would entail psychological determinism only if physiological events of a particular kind were correlated in a regular and law-like manner with psychological conditions of a particular kind. But there is no reason to believe that physiological determinism must involve such regular correlations.«²⁰

List stellt maßgeblich auf die multiple Realisierbarkeit von personal-agentiven Zuständen ab. Zwar supervenieren die letzteren auf mikrophysikalischen Zuständen, so dass jeder Unterschied in den personal-agentiven Zuständen einer Person einen Unterschied in den zugrundeliegenden mikrophysikalischen Zuständen voraussetzt. Aber es ist nicht der Fall, dass sich auch umgekehrt alle Unterschiede in den letzteren Zuständen in Unterschieden auf der personal-agentiven Ebene niederschlagen müssen. »There is typically more than one physical state that gives rise to the same agential state; not every variation in the physical state needs to bring about a variation in the agential state.«²¹ Personal-agentive Zustände sind insofern »grobkörniger« als die ihnen zugrundeliegenden mikrophysikalischen Zustände,²² und dies verhindert den Schluss von einem Determinismus auf der Ebene der letzteren Zustände auf einen Determinismus auf der Ebene der ersteren Zustände. Denn dass nach den physikalischen Gesetzen ein bestimmter mikrophysikalischer Zustand nur eine bestimmte auf ihn folgende Kette von mikrophysikalischen Ereignissen oder Zuständen zulässt, ergibt sich ja vermutlich normalerweise nur aus den spezifischen Eigenschaften des ersten Zustands und der Gesamtheit dieser Eigenschaften. Sobald einige dieser Eigenschaften nicht in den Blick genommen werden, können wir auch keine eindeutige Bestimmung der darauffolgenden Ereignisse mehr konstatieren. Da sich nicht alle Unterschiede in den spezifischen Eigenschaften der mikrophysikalischen Zustände auf der Ebene der personal-agentiven Zustände, die auf den mikrophysikalischen Zuständen supervenieren, widerspiegeln müssen, kann es daher durchaus sein, dass ein mikrophysikalischer Zustand nur eine bestimmte auf ihn folgende mikrophysikalische Geschehensfolge zulässt, während der auf ihm supervenierende personal-agentive Zustand dies nicht tut, sondern mit verschiedenen auf ihn folgenden mikrophysikalischen Geschehensverläufen vereinbar ist. Ist er dies aber, so kann er auch mit verschiedenen Handlungsabläufen auf der personal-agentiven Ebene vereinbar sein.

²⁰ Kenny: Freewill and responsibility, S. 32.

²¹ List: Free Will, Determinism and the Possibility of Doing Otherwise, S. 162.

²² S. auch List: Why Free Will is Real, S. 91.

»a psychological-level state is consistent with every sequence of events that is supported by one of its possible physical realizations. [...] As long as some of the possible higher-level sequences of events correspond to different courses of action, it follows that more than one course of action is *possible for the agent*. In short, the totality of facts at the psychological level up to a given time may leave more than one future course of action open for an agent. And so, there may be agential indeterminism, even in the presence of physical determinism.«²³

Auch wenn die genauere Ausarbeitung dieser Überlegungen bei Kenny und List eine sehr viel eingehendere Diskussion verdienen würde, kann ich diese hier aus Platzgründen nicht in Angriff nehmen. Stattdessen möchte ich mich – vor dem Hintergrund meines übergreifenden Themas in diesem Text – der Frage zuwenden, welche Rolle Handlungsfähigkeiten bei beiden Philosophen für das Verständnis von Willensfreiheit und alternativen Möglichkeiten spielen.

Zwar spielt bei beiden der Unterschied zwischen Handlungsmöglichkeiten und anderen Arten von Möglichkeit eine entscheidende Rolle. Aber bei näherem Blick stellt sich heraus, dass nur Kenny für die Charakterisierung von Handlungsmöglichkeiten wesentlich auf Handlungsfähigkeiten zurückgreift. Damit eine Person frei war, als sie X getan hat (z. B. es unterlassen hat, Violine zu spielen), ist es nach Kenny erforderlich, dass sie sowohl die allgemeine Handlungsfähigkeit hatte, etwas anderes als X zu tun (also hier: Violine zu spielen), als auch die richtigen Umstände für die Ausübung dieser allgemeinen Handlungsfähigkeit vorlagen (z. B. dass in der fraglichen Situation eine Violine vorhanden war).²⁴ Letzteres kann man mit Kenny als das Bestehen einer Gelegenheit (>opportunity<) zur Fähigkeitsausübung bezeichnen.²⁵ Der Unterschied zwischen dem Besitz einer Fähigkeit und dem Bestehen einer Ausübungsgelegenheit ergibt sich aus der Logik von Fähigkeitszuschreibungen: Fähigkeiten sind, wie Kenny betont »inherently general: any genuine ability must be capable of exercise on more than one occasion« – zumindest im Prinzip.²⁶ Auch wenn eine Person die relevante allgemeine und über verschiedene Situationen hinweg relativ konstant besessene Eigenschaft besitzt, ist es möglich, dass die äußeren Umstände deren Ausübung im konkreten Fall nicht zulassen.

Man kann freilich durchaus daran zweifeln, ob die von Kenny genannte Kombination für Freiheit ausreicht: Ob z. B. der Besitz der allgemeinen Fähig-

²³ List: Why Free Will is Real, S. 92.

²⁴ Kenny: Freewill and responsibility, S. 30.

²⁵ Vgl. Kenny: Freedom, Will and Power, S. 132 f.

²⁶ Kenny: Freewill and Responsibility, S. 30.

keit des Violinspielens und der richtigen äußeren Umstände für ihre Ausübung genügt, damit die Person frei darin war, das Violinespielen zu unterlassen, und für das Unterlassen des Spielens verantwortlich ist. Denn auch dem erfahrenen Violinspieler können es manchmal psychologische, innere Zwangsfaktoren unmöglich machen, seine Fähigkeiten unter den gegebenen Umständen auszuüben. Z.B. wenn ihn eine plötzlich auftretende heftige Depression außer Stand setzt, in einer konkreten Situation zu spielen. Fälle der letzteren Art legen nahe, dass zusätzlich zu der allgemeinen Fähigkeit, X zu tun, und dem Vorliegen einer Gelegenheit zu deren Ausübung für Freiheit auch eine weitere Fähigkeit, in seinem Verhalten auf die für den Akteur einschlägigen Gründe zu reagieren, oder auf der Basis dieser Gründe zu überlegen oder zu entscheiden, erforderlich ist.²⁷ Auch ich werde im Folgenden annehmen, dass eine weitere Fähigkeit dieser Art und das Vorliegen einer Gelegenheit zu deren Ausübung gegeben sein muss, damit eine Person in ihrem Handeln frei war.

Unabhängig von der Frage nach der Art der nötigen Fähigkeiten ist jedoch festzuhalten, dass bei Kenny das Bestehen relevanter Handlungsmöglichkeiten über den Besitz von Handlungsfähigkeiten sowie über das Vorliegen weiterer Faktoren erklärt wird, die alle in das besondere Erklärungs- und Beschreibungsschema passen, das mit der Zuschreibung von Fähigkeiten und ihren Ausübungen verbunden ist. Dies ist ein entscheidender Punkt, auf den ich gleich noch einmal zurückkommen werde.

Bei List ist das hingegen anders. Er betont zwar, dass es für Freiheit entscheidend darauf ankommt, was für den Akteur zu tun möglich ist, und nicht darauf, was physisch möglich ist (auf »agential« und nicht »physical possibility«²⁸). Doch es geht im Laufe seiner späteren Argumentation nur um die Frage, welche weiteren Geschehensabläufe angesichts der bestehenden psychologisch-agentiven Zustände²⁹ der Person möglich sind.³⁰ Gut illustriert dies die bereits oben zitierte Passage, in der List den entscheidenden Schritt seines Arguments für die Vereinbarkeit alternativer Handlungsmöglichkeiten mit einem Determinismus auf mikrophysikalischer Ebene zusammenfasst:

²⁷ Vgl. zu Vorschlägen dieser Art Michael Smith: »A Theory of Freedom and Responsibility«, abgedruckt in ders.: *Ethics and the a priori. Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*, Cambridge 2004, S. 84–113; John Martin Fischer/Mark Ravizza: *Responsibility and Control: A theory of moral responsibility*, Cambridge 1998; und Kadri Vivhelin: »Free will demystified: A dispositional account«, in: *Philosophical Topics*, 32(1/2) (2004), S. 427–450.

²⁸ Vgl. List: *Why Free Will is Real*, S. 87f.

²⁹ Diese Zustände umfassen einerseits die psychologischen Eigenschaften der Person und andererseits »their macroscopic environment«, ebd., S. 94.

³⁰ Vgl. insbesondere ebd., S. 91ff.

»As long as some of the possible higher-level sequences of events correspond to different courses of action, it follows that more than one course of action is *possible for the agent*. In short, the totality of facts at the psychological level up to a given time may leave more than one future course of action open for an agent. And so, there may be agential indeterminism, even in the presence of physical determinism.«³¹

Auch wenn List ›agential indeterminism‹ zunächst über das Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten *für den Akteur* definiert hat,³² macht die zitierte Passage deutlich, dass es ihm lediglich darum geht, die Vereinbarkeit einer bestimmten Form der *nomologischen* Möglichkeit alternativer Handlungsverläufe mit dem mikrophysikalischen Determinismus zu zeigen. Denn für das Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten kommt es List nur darauf an, dass »the totality of facts at the psychological level« mehrere mögliche Verläufe zulässt, die unterschiedlichen Handlungen entsprechen würden. Für ›agential possibility‹ wird lediglich die Menge der Faktoren eingeschränkt, mit denen die Möglichkeit, dass der Akteur entsprechend handelt, vereinbar sein muss, so dass diese Menge nicht mehr alle vorliegenden Faktoren enthält, sondern nur noch solche, die der psychologisch-agentiven Ebene zuzurechnen sind oder sich dort widerspiegeln. Dies allein genügt aber – denken wir an den Fall meines Marathon-Laufes und des hilfreichen Neurochirurgen zurück – nicht aus, um zu garantieren, dass die Person auch tatsächlich mehrere Handlungsoptionen hat.³³ Ein entscheidender Grund dafür ist, dass in seinem Modell, anders als bei Kenny, Handlungsfähigkeiten keine wirkliche Rolle spielen, und List offensichtlich auch nicht annimmt, dass deren Realisierung für eine Handlung erforderlich ist. (Wenn er zu Beginn der zitierten Passage von ›sequence[s] of events‹ spricht, kann man davon ausgehen, dass er damit rein durch Ereigniskausalität verbundene Folgen von Geschehnissen meint.)

Nun mag man erwidern, dass der Verzicht auf die Bezugnahme auf Handlungsfähigkeiten es List zwar unmöglich macht, einen wichtigen Aspekt von Handlungsmöglichkeiten einzufangen und er daher keine vollständige Charakterisierung davon anbieten kann, was es heißt, dass eine Person eine entsprechende Möglichkeit hat. Aber dies könnte doch für die Frage nach der

³¹ Ebd., S. 92.

³² Ebd., S. 89.

³³ Überraschenderweise lässt List diesen wichtigen Unterschied außen vor, obwohl er bei seiner ursprünglichen Charakterisierung der von ihm gewählten modalen Interpretation des Bestehens alternativer Handlungsmöglichkeiten besonders hervorhebt, dass es darum geht, »which future trajectories are accessible to [the agent] in the given situation«, ebd., S. 83.

Vereinbarkeit von alternativen Handlungsmöglichkeiten und mikrophysikalischem Determinismus, an der List eigentlich interessiert ist, unerheblich sein. Denn es spricht ja einiges dafür, dass die Hauptquelle der Befürchtung, dass mikrophysikalischer Determinismus alternative Handlungsmöglichkeiten ausschließt, gerade darin besteht, dass er es nomologisch unmöglich macht, dass eine Person anders handelt. Wenn Lists Argument zeigen kann, dass der mikrophysikalische Determinismus mit der nomologischen Möglichkeit, dass die Person anders handelt, vereinbar ist, wäre daher der für die Vereinbarkeitsfrage wesentliche Schritt schon getan.

Allerdings glaube ich, dass es auch für dieses eingegrenztere Projekt einen wesentlichen Unterschied macht, ob wir Handlungsmöglichkeiten über Handlungsfähigkeiten und ihre möglichen Realisierungen erklären oder nicht. Für diese These kann ich hier zwar nicht umfassend argumentieren. Aber ich will zumindest zu zeigen versuchen, dass die Tatsache, dass List nicht auf Handlungsfähigkeiten zurückgreift, zu einer wichtigen Lücke in seiner Argumentation führt, die andernfalls nicht auftreten würde.³⁴

Erinnern wir uns nochmals an den zentralen Schritt dieser Argumentation: Angenommen, die Abläufe auf mikrophysikalischer Ebene verliefen nach deterministischen physikalischen Gesetzen. Dies wäre aufgrund der multiplen Realisierbarkeit der psychologisch-agentiven Zustände, die auf den mikrophysikalischen Prozessen supervenieren, immer noch damit vereinbar, dass die psychologisch-agentiven Zustände verschiedene Fortgänge des Geschehens zulassen. Aber zugleich wäre es, nach Lists eigenen Vorgaben, in jeder konkreten Situation durch den zugrundeliegenden mikrophysikalischen Zustand festgelegt, wie sich die mikrophysikalischen Prozesse weiter entwickeln werden und damit auch, infolge der Supervenienzannahme, welche Veränderungen auf psychologisch-agentiver Ebene eintreten werden. Der mikrophysikalische Zustand würde also bereits eindeutig festlegen, wie die Akteurin in der bestimmten Situation handeln wird – auch wenn dies der psychologisch-agentive Zustand eingestandenermaßen nicht tut. Die entscheidende Frage ist nun, warum wir bei der Frage, ob die Akteurin anders handeln könnte, diese bereits jetzt vorliegende eindeutige Festlegung ignorieren sollten: Wenn es jetzt, gegeben den bestehenden mikrophysikalischen Zustand, bereits eindeutig feststeht, wie die Akteurin handeln wird, warum genügt das nicht, um alternative Handlungsmöglichkeiten auszuschließen?³⁵ Warum sollten wir,

³⁴ S. dazu auch Erasmus Mayr: »Freedom of the Will and Rational Abilities«, in Christopher Austin/Anna Marmodoro/Andrea Roselli (Hgg.): *Powers, Time and Free Will*, Synthese Library Vol. 451, Cham 2022, S. 115–135.

³⁵ Zu diesem Einwand gegen List s. Leonhard Menges: »Free will, determinism, and the

wenn wir die Frage nach alternativen Handlungsmöglichkeiten stellen, die Frage, welcher mikrophysikalische Zustand genau in dieser Situation dem psychologisch-agentiven Zustand der Person zugrunde liegt, als irrelevant ansehen?

Lists Antwort³⁶ würde vermutlich darauf hinauslaufen, dass für die Erklärungen von (freien) Handlungen die psychologisch-agentive Ebene ein Primat besitzt: Da das Phänomen der Willensfreiheit, wenn überhaupt, auf dieser Ebene zu verorten ist, so bedürfen freie Handlungen einer Erklärung durch andere Phänomene, die ebenfalls dieser Ebene zuzurechnen sind. Diese Art von Erklärung ist für freie Handlungen die wesentliche, und daher muss auch der relevante Sinn von ›Andershandelnkönnen‹ sich nach ihr richten. Wenn diese anderen psychologisch-agentiven Phänomene nicht eindeutig festlegen, dass eine bestimmte Handlung geschehen muss, sondern auch zulassen, dass eine andere stattfindet, dann wäre es eben in dem für die Frage nach der Freiheit von Handlungen relevanten Sinne möglich, dass der Akteur auch anders handelt.

Ich habe gewisse Sympathien für diese Art von Antwort. Aber sie kann nicht das zeigen, was sie zeigen soll: dass wir nämlich die mikrophysikalischen Faktoren für die Frage nach den alternativen Handlungsmöglichkeiten ganz ausklammern sollen. Es mag zwar durchaus sein, dass wir für psychologisch-agentive Phänomene primär – vielleicht sogar: immer – Explanantia suchen müssen, die selbst ebenfalls der psychologisch-agentiven Ebene zugehören. Aber das heißt nicht, dass solche Phänomene *ausschließlich* durch andere Explanantia derselben Ebene erklärt werden können. Es ist nämlich durchaus möglich, dass wir in der Erklärung psychologisch-agentiver Phänomene Faktoren derselben Ebene mit Faktoren, die anderen ontologischen oder Erklärungsebenen zuzuordnen sind, kombinieren bzw. für eine befriedigende Erklärung kombinieren müssen.³⁷ Wenn eine solche Kombination stattfindet, kann es gut sein, dass die mikrophysikalischen Faktoren, die wir bei dieser Erklärung miteinbeziehen, in Kombination mit den ebenfalls angeführten

right levels of description«, in: *Philosophical Explorations* 25(1) (2021), 1–18, DOI: 10.1080/13869795.2021.1937679.

³⁶ Da List diese Problematik in seinen von mir hier diskutierten Schriften zur Willensfreiheit nicht explizit behandelt, ist das folgende freilich nur eine Hypothese. Zu möglichen alternativen Antworten seinerseits und genauer zu der hier vertretenen s. Mayr: *Freedom of the Will and Rational Abilities*, S. 125 ff.

³⁷ Vgl. zu diesem Punkt Mayr: *Freedom of the Will and Rational Abilities*, S. 127: »That a phenomenon is a higher-level one which can (and maybe: must) be explained in terms of other higher-level phenomena does not mean that it can (or must) be explained *exclusively* in higher-level terms.«

psychologisch-agentiven Phänomenen dazu führen, dass das Vorliegen der Explanantia das Auftreten der Handlung doch nomologisch notwendig macht – selbst wenn die psychologisch-agentiven Phänomene alleine dies nicht tun würden.

Nehmen wir zur Illustration dieser Möglichkeit folgenden Fall. Ich habe die Absicht, eine längere Strecke zu laufen. Aufgrund meiner Trägheit und Antriebschwäche erfordert dies, dass ich mir ›einen Ruck gebe‹ und ›meinen inneren Schweinehund besiege‹, was für die gesamte Laufstrecke eine gewisse Willensanstrengung erfordert. Bringe ich diese nicht fortwährend auf, werde ich gar nicht anfangen zu laufen oder zwischendrin abbrechen. Ich bin allerdings, was meine Wünsche, Fähigkeiten etc. – also diejenigen Aspekte, die der psychologisch-agentiven Ebene zuzurechnen sind – angeht, in der Lage, diese Willensanstrengung aufzubringen. Leider habe ich aber, ohne es zu wissen, eine freigewordene Chemikalie eingeatmet, die mich nach wenigen Minuten Laufen in Lethargie verfallen lassen wird und es mir unmöglich machen wird, die Willensanstrengung weiter aufzubringen und weiter zu laufen. Wenn dieser Effekt nach wenigen Minuten eintreten wird, werden sowohl psychologisch-agentive Faktoren als auch chemisch-biologische Faktoren (bzgl. der Wirkungsweise der Chemikalie) dafür verantwortlich sein, dass ich nicht mehr weiterlaufen werde. Zudem bin ich schon jetzt nicht in der Lage, die gesamte Strecke, die ich mir vorgenommen habe, zu laufen. Zwar lassen die psychologisch-agentiven Eigenschaften, die ich jetzt habe, zu, dass ich die gesamte Strecke laufe. Aber die Präsenz der Chemikalie und ihre sichere Wirkung machen es in Kombination mit diesen ersteren Eigenschaften unmöglich, dass ich dies tun werde.

Auch wenn eine Erklärung wesentlich auf psychologisch-agentive Faktoren zurückgreift und wenn wir annehmen, dass diese Faktoren allein keinen Geschehensverlauf eindeutig festlegen, bleibt daher die Möglichkeit von kombiniert psychologisch-mikrophysikalischer Determination weiter bestehen.³⁸ Diese Möglichkeit bzw. Gefahr ist auch keine rein theoretische, die bestenfalls in Ausnahmesituationen auftreten würde. Vielmehr, so werden Inkompatibilistinnen und Inkompatibilisten insistieren, wird eine solche kombiniert psychologisch-mikrophysikalische Determination stets zu erwarten sein, sobald wir einen mikrophysikalischen Determinismus annehmen.

³⁸ Vgl. Mayr: *Freedom of the Will and Rational Abilities*, S. 128: »Even if agential phenomena are not determined by other agential phenomena (and psychological laws), and even if agential phenomena should be explained (also) in terms of other psychological phenomena, they might still be subject to psychological-cum-microphysical determination.«

Damit reichen Lists Ebenenunterscheidung und sein Verweis auf multiple Realisierbarkeit psychologischer Zustände noch nicht aus, um das Bestehen relevanter alternativer Handlungsmöglichkeiten sicherzustellen. Um die Unterscheidung verschiedener ontologischer oder Beschreibungsebenen der Wirklichkeit für den Kompatibilismus fruchtbar zu machen, bräuchte List daher ein zusätzliches Argument dafür, warum wir mikrophysikalische Faktoren – oder jedenfalls eine Teilmenge dieser Faktoren – bei der Erklärung von Handlungen nicht berücksichtigen sollen bzw. dürfen. Selbst wenn man das Primat auch psychologischer Erklärungen für Handlungen einräumt, ist ein solches weiteres Argument vonnöten.

Ein solches Argument ergibt sich – im Gegensatz zu Lists Ansatz – aus Kennys Ansatz mit seiner Einbeziehung von Handlungsfähigkeiten (auch wenn Kenny dieses Argument meines Wissens nicht ausführt). Erinnern wir uns nochmals daran, dass diejenigen Faktoren, die nach Kenny für das Bestehen alternativer Handlungsmöglichkeiten relevant sind, alle von der Art sind, dass sie in ein bestimmtes Erklärungs- und Beschreibungsschema hineinpassen, nämlich in dasjenige Schema, das mit der Zuschreibung von Handlungsfähigkeiten und der Feststellung von deren Realisierung verbunden ist. Nicht jede Art von Faktor passt nun in dieses Schema:³⁹ Aus der Logik derartiger Erklärungen und Beschreibungen ergeben sich zwangsläufig Einschränkungen dafür, welche Faktoren wir in einer solchen Erklärung angeben können. Nämlich nur solche Faktoren, die mit der Fähigkeit und ihrer Realisierung (positiv oder negativ) ›zusammenspielen‹ können. So stellen z. B. das Vorliegen einer Gelegenheit für die Ausübung, die An- oder Abwesenheit von Umständen, die die Ausübung von Anfang an oder in ihrem Fortgang ›blockieren‹ können, oder auch das Vorliegen von Motiven, aufgrund derer sich die Person für die Ausübung der Fähigkeit entscheiden kann, Faktoren dar, die von der ›Logik‹ von Fähigkeitserklärungen als Teile solcher Erklärungen zugelassen werden. Aber es gibt auch Faktoren, die wir nicht in einer Erklärung ›im selben Atemzug‹ damit nennen können, dass ein Geschehen der Ausübung einer Fähigkeit des Akteurs geschuldet ist. Z. B. können wir nicht im selben Atemzug die der Ausübung der Fähigkeit zugrundeliegenden neurophysiologischen oder mikrophysikalischen Prozesse nennen, zumindest dann nicht, wenn die Ausübung der Fähigkeit normal verläuft. Wenn ich den Ausgang einer Handlung damit erkläre, dass die Person hier ihre Fähigkeit, X zu tun, ausgeübt hat, dann kann ich dem nicht innerhalb derselben Erklärung hinzufügen ›und weil die-und-die neurophysiologischen Prozesse in ihrem

³⁹ Die folgende Überlegung entwickelt auch Mayr: *Freedom of the Will and Rational Abilities*, S. 130 f.

Nervensystem stattfanden (wenn es sich dabei um die der normalen Fähigkeitsausübung zugrundeliegenden Prozesse handelt). Diese letzteren Prozesse interagieren nicht mit der Fähigkeit und ihrer Realisierung: Sie sind vielmehr Grundlage dieser Realisierung (und ihr Auftreten ist wohl mitkonstitutiv dafür, dass die Realisierung stattfindet). Auf die Prozesse können wir daher nicht als Explanantia zurückgreifen, wenn wir ein Geschehen schon als Ergebnis einer Vermögensrealisierung erklären. (Wir können auf sie lediglich bei der Beantwortung weiterer Fragen zurückgreifen, z. B. warum der Akteur die Fähigkeit, X zu tun, hatte, oder was für den Besitz dieser Fähigkeit erforderlich ist.) Auch verschiedene andere mikrophysikalische Faktoren, so können wir annehmen, können weder selbst mit den Fähigkeiten und ihren Ausübungen interagieren, noch bilden sie die Supervenienzbasis für andere Faktoren, die mit ihnen interagieren können. Auch diese mikrophysikalischen Faktoren werden wir daher bei der Erklärung von Handlungen durch Bezugnahme auf die Realisierung von Fähigkeiten unberücksichtigt lassen müssen.⁴⁰

Sobald wir also für die Bestimmung von Handlungsmöglichkeiten wesentlich auf Handlungsfähigkeiten und ihre Realisierung abstellen, ergibt sich aus der Logik von Fähigkeitserklärungen eine Einschränkung bei den mikrophysikalischen oder neurophysiologischen Faktoren, die wir in Erklärungen von Handlungen, in denen wir auf Fähigkeiten und ihre Realisierung als Explanantia verweisen, anführen können.⁴¹ Es ist nun nur allzu gut vorstellbar, dass das notwendige Ausklammern dieser Faktoren dazu führt, dass sich psychologisch-agentive Erklärungen von Handlungen nicht mehr in der oben beschriebenen Weise zu Erklärungen ergänzen lassen, in denen das Vorliegen der Explanantia das Geschehen der Handlung notwendig macht. Wenn wir eine aufgrund der Realisierung einer Handlungsfähigkeit eingetretene Handlung als solche erklären, kann es daher durchaus sein, dass die Explanantia in dieser Erklärung – selbst nach den möglichen Ergänzungen – es zulassen,

⁴⁰ Das heißt freilich nicht, dass alle mikrophysikalischen Faktoren notwendig ausgeschlossen wären. Erklärungen mit kombinierten Explanantia in der oben beschriebenen Art kann es durchaus geben. Da wir dabei aber nicht alle mikrophysikalischen Faktoren berücksichtigen können, gibt es selbst unter der Annahme eines mikrophysikalischen Determinismus keinen Grund zu glauben, dass bei diesen kombinierten Erklärungen das Vorliegen der Explanantia das Auftreten der Wirkung regelmäßig notwendig macht.

⁴¹ Könnte List erwidern, dass sich eine ähnliche Einschränkung auch innerhalb seines Theorierahmens daraus ergibt, dass wir nicht in ein und derselben Erklärung einen supervenierenden Zustand und den ihm zugrundeliegenden Zustand als Explanantia für dieselbe Veränderung kombinieren können? Aber ein solches Kombinationsverbot scheint schwer begründbar, wenn nur der zugrundeliegende, nicht der supervenierende Zustand die Veränderung notwendig gemacht hat. Zu dieser Schwierigkeit s. Mayr: Freedom of the Will and Rational Abilities, S. 130.

dass die Person anders gehandelt hätte. Wenn fähigkeitsbasierte Erklärungen für das Verständnis freier Handlungen eine vorrangige Stellung einnehmen und sich der für das Bestehen von Handlungsmöglichkeiten relevante Sinn von ›Andershandelnkönnen‹ nach dieser Art von Erklärung richtet, haben wir daher tatsächlich Grund zu der Annahme, dass in dem relevanten Sinne von ›Andershandelnkönnen‹ ein solches Andershandelnkönnen damit vereinbar ist, dass psychologisch-agentive Phänomene auf mikrophysikalischen Prozessen beruhen, die selbst deterministischen physikalischen Gesetzen unterliegen.⁴²

Schon aus der konditionalen Formulierung dieses Ergebnisses wird deutlich werden, dass damit sehr viele Fragen noch offen bleiben. Aber ich hoffe, zumindest einen kleinen Einblick vermittelt zu haben, warum sich das Ernstnehmen von Handlungsfähigkeiten, das wir in den Arbeiten von Thomas Buchheim finden, in der Debatte um Willensfreiheit durchaus lohnt. Wie ich hier zu zeigen versucht habe, macht es jedenfalls einen signifikanten Unterschied sowohl für die Frage, inwieweit wir der Tatsache gerecht werden können, dass es bei dem Prinzip alternativer Möglichkeiten um alternative *Handlungsmöglichkeiten* geht, als auch für die Aussichten verschiedener einflussreicher Argumente für die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus. Und dies sind nur die zwei der damit verbundenen Vorteile, auf die ich hier eingehen konnte.⁴³

⁴² Ob dieser Grund schon alleine ausreicht, um die Vereinbarkeit zu begründen, sei hier freilich dahingestellt.

⁴³ Für hilfreiche Kommentare danke ich Stefan Brandt und Ufuk Özbe.

Im Grunde frei

Über die gemeinsame Grundlage von Handlungs- und Behauptungsansprüchen

1. Begriff und Begriffe der Freiheit

Es gibt bedenkenswerte Gründe dafür, dass die menschliche Freiheit – im konventionellen Sinne verstanden – eine menschliche Fiktion ist. Sollten sich diese Gründe auf lange Sicht als berechtigt erweisen, dann scheint nur noch die Möglichkeit offen zu stehen, den Begriff der Freiheit so zu modifizieren, dass er diesen Einwänden entgeht. Das Wort ›Freiheit‹ kann freilich – wenn man die Explikations- und Begründungspflichten nicht auf den Kopf stellen will – ohnehin nicht schlechthin das bedeuten, was die Einwände noch offen lassen, denn darin sind die jeweiligen Begriffe der Freiheit nur allzu oft einfach vorausgesetzt. Nicht selten wird dabei übersehen, dass der Gegenstand des Für und Wider in seinen Grundzügen durchdrungen sein muss, wenn seine Existenz oder Nichtexistenz zur Debatte steht. Zudem gehört zu einer philosophischen Konzeption der Freiheit auch die Aufgabe, ihre vielfältigen Bedeutungen und Verwendungsweisen in ein Verhältnis zueinander zu bringen.¹

Auf die eigene Evidenz allein kann man bei diesem Wort nicht rekurrieren, weil mit dem bloßen Rekurs darauf auch schon die Begründung der Freiheit Schiffbruch erlitten hat. Denn der Verweis auf die eigene Freiheitsgewissheit verliert, so scheint es zunächst, jede Kraft, wenn man zeigen kann, wie dieses Bewusstsein entsteht.² Nun ja, wenn! Allerdings wird dabei die grundsätzliche Schwierigkeit vielfach nicht bedacht, ob man bei einem Wesen, das keinerlei Freiheit besitzt, überhaupt die Genese seines Freiheitsbewusstseins erklären kann.³ Liegt hier ein verwandter Fall vor wie dort, wo man im Rahmen einer naturalistischen Konzeption des Menschen sein Gottesbewusstsein

¹ Diese Erfordernisse einer philosophischen Bewältigung des *Begriffs* der Freiheit sind in Thomas Buchheims Freiheitsschrift in herausragender Weise erfüllt: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006.

² Es kommt auf die begriffliche Explikation an: Buchheim: Unser Verlangen, S. 9.

³ Robert Spaemann hält es für abwegig, »Wahrheit und Freiheit« [2009], in: ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, I, Stuttgart 2010, S. 310–331: S. 313: »Wenn wir wirklich so in uns gefangen wären, wie Hume annimmt, dann könnten wir das nicht

meinte herleiten zu können? Selbst wenn es sich um Fiktionen handeln sollte, ganz beliebig sind diese ja nicht und ist es ihre Behauptung ebenfalls nicht, denn auch sie ist an Voraussetzungen gebunden. Ein wie auch immer beschaffenes und ausgerichtetes Bedürfnis markiert ohnehin nur ein Erfordernis, erklärt aber die Möglichkeit weder seiner äußeren noch seiner inneren Befriedigung. Aber selbst im Falle einer zufriedenstellend scheinenden Herleitung bleibt das Problem bestehen, angeben zu können, worüber genau sich denn eine (Selbst-)Täuschung eingestellt haben soll. Kann man sich über das, was man mit dem Wort ›Freiheit‹ meint, in derselben Weise täuschen wie über das, was man von der Freiheit behauptet? Vielleicht nur in bestimmter Hinsicht, denn man kann zulänglichere oder unzulänglichere Begriffe von Freiheit verwenden. Mit einer solchen Unterscheidung hat man freilich anzugeben, was denn der Maßstab für eine solche Einschätzung sein kann oder sein soll. Da dieser nicht vom Himmel fallen wird, sollte man zuerst versuchen, einige markante Unzulänglichkeiten etwas genauer ins Auge zu fassen. Wenden wir uns kurz drei verschiedenen solcher Konzeptionen zu!

1.1 Freiheit als Ungehindertsein

Das Ungehindertsein scheint ein Begriff von Freiheit zu sein, der sich sowohl durch das eigene Bewusstsein empfiehlt wie durch seine Eignung, der sog. Determination durch die Naturprozesse⁴ Rechnung zu tragen. Thomas Hobbes hält die Alternativen des Wollens für eingebildete Möglichkeiten, aber das Ungehindertsein für eine reale Möglichkeit und auch für eine in der Naturerfahrung enthaltene Wirklichkeit:

David Hume versteht unter ›Freiheit‹ die Möglichkeit, entsprechend den Willensentscheidungen zu handeln. Diese selbst aber sind durch »motives, inclinations, and circumstances«⁵ bestimmt und unterliegen wie alles Naturgeschehen dem Gesetz der Gleichmäßigkeit: Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen. Und das war auch schon die Auffassung des Thomas Hobbes: »Liberty, of freedome, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition I Mean external Impediments of motion;) and may be applyd no less to Irrational, and Inanimate creatures, than to Rationall.«⁶ Unfrei sind Lebewesen,

wissen«; Arnold Gehlen: »Theorie der Willensfreiheit« [1933], in: *Gesamtausgabe*, II, hrsg. von Lothar Samson, Frankfurt/M. 1988, S. 1–179; S. 117; 132.

⁴ Vgl. Die Klärungen bei Buchheim: *Unser Verlangen*, S. 67–119.

⁵ David Hume: *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge/P. H. Nidditch, Oxford 1975, S. 95.

⁶ Thomas Hobbes: *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, Oxford 2012, II, S. 324.

wenn sie gefangen oder ihre Bewegung von Mauern aufgehalten werden, ebenso wie das Wasser, das reguliert durch Dämme oder Kanäle sich nicht ausbreiten kann.

Dies scheint allerdings ein Fall einer *ignoratio elenchi*. Das Ungehindertsein ist zweifellos ein legitimer Sinn von Freiheit, der besonders spürbar wird, wenn die eigene Freiheit nicht durch das Recht von anderen, sondern durch deren Macht- oder Profitinteressen eingeschränkt wird, aber die Frage, ob unsere Freiheit Wirklichkeit habe, scheint doch wohl darauf gezielt zu haben, wie dasjenige verfasst und allererst zustande kommt, was entweder gehindert oder nicht gehindert wird, manchmal sogar darauf, ob trotz Hinderung noch eine sog. ›innere‹ Freiheit bleibt. Aber vor die Schwelle zum Handeln kann man nach Hobbes die Freiheit eben nicht lokalisieren, weil dies zu den Abläufen in der Natur in eklatantem Widerspruch stünde, so dass dann nur noch das Ungehindertsein des Handelns selbst zum Zufluchtsort der Freiheit wird.

Die Rede vom Ungehindertsein ist allerdings im Rahmen der Hobbes'schen Philosophie ein Fremdkörper. Bei Bewegungen, die durch Kräfte gesteuert werden, ist das Geflecht der Kraftvektoren eben so, wie es ist. Wenn Hobbes davon spricht, dass ein Erdbeben den Fluss daran ›hindert‹, weiterhin in seinem Bett zu fließen, dann redet der radikale Antiaristoteliker immer noch so, wie Aristoteles geredet hat. Ohne ein Streben gibt es schwerlich eine Hinderung, es gibt aber nach Hobbes in der anorganischen Natur ebenso wenig ein Streben wie Ziele.⁷ Mit Freiheit bzw. Unfreiheit wiederum hat eine Hinderung darüber hinaus nur dann etwas zu tun, wenn es ein Bewusstsein davon gibt. Wenn man die Rede von Möglichkeiten – was Hobbes wie vorher die Schule der Megariker und nachher N. Hartmann nicht tut – zulässt, so wird mit jeder Realisierung einer Möglichkeit die Realisierung einer alternativen Möglichkeit blockiert, oder eben ›gehindert‹. Wenn aber diese in niemandes Absicht gestanden hat, wird auch niemand ›gehindert‹.

Man kann aber darüber hinaus gegen diese Formalisierung der Freiheit einwenden, dass wir anders als der Fluss zu seiner Fließrichtung zu unseren Neigungen ein Verhältnis haben, sie manchmal für korrekturbedürftig halten und daher verändern wollen. Solche Veränderungen würde Hobbes natürlich seinerseits wieder auf eine andere Neigung zurückführen und sich also durch diesen Hinweis keineswegs widerlegt fühlen. Aber begrifflich liegt, scheint mir, eben doch ein Dilemma vor: Entweder das Ungehindertsein wird äquivok gebraucht – der ›freie Fall‹ ist kein Fall von Freiheit – oder es wird univok gebraucht, dann wird die menschliche Praxis unmittelbar in das Naturgeschehen eingebaut und das reflexive und gegebenenfalls kritische Verhältnis

⁷ Vgl. Buchheim: Unser Verlangen, S. 19; vgl. S. 38.

zu Neigungen und Gewohnheiten und anderen Handlungsfaktoren bleibt zwangsläufig unberücksichtigt.

1.2 Freiheit als Selbstschöpfung

Sehr viel spezifischer und zugleich umfassender wird demgegenüber in der Nachfolge von Heideggers Bestimmung der menschlichen Existenz als »Entwurf« in einer Philosophie wie der Sartres gedacht, die das Ganze des Menschseins zu einem Ort der Freiheit macht. Mit dem Verlust der Gottesidee gebe es, so Sartre, auch keine sinnvolle Rede mehr von einer gemeinsamen *natura humana*.⁸ Von einem ›Wesen‹ des Menschen lasse sich nur reden, insofern man ein göttliches Wesen voraussetzt, welches dieses Wesen denkt. Diese Einheit sei aber auch deswegen illusorisch, weil es nicht die Natur sei, die diese konstituiert, sondern die durch keinerlei natürliche Vorgaben beschränkte Freiheit des Menschen selbst. Der individuelle Mensch ist daher keine Instanzierung einer Art, er hat keine Natur, er ist überhaupt kein Etwas, sondern mit der Freiheit identisch.⁹ Sartres Existentialismus der Freiheit behauptet, der Mensch sei eben dies, was er aus sich macht, und nicht bloß die Überformung derjenigen unvollendeten Formung, in der er sich vorfindet. Es ist ganz unvermeidlich, seinen berühmten Satz zu zitieren: »L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.«¹⁰ Ebenso unumgänglich ist aber auch, daran zu erinnern, dass dies keine Freiheitseuphorie im Stile Fichtes artikuliert, denn der Mensch ist nach Sartres nicht weniger berühmten Ausdruck zur Freiheit »verdammte«¹¹. Diese Freiheit, mit der er identisch ist, ist dem Menschen auferlegt und überfordert ihn zugleich. Der Mensch hat nicht die Wahl, nicht wählen zu müssen.

Arnold Gehlen hat in Sartres Freiheitskonzeption ein Beispiel einer »übersteigerten Freiheitsidee« gesehen, da keine begrenzenden Bedingungen, weder die Biographie noch die Biologie, berücksichtigt werden; der Mensch »springt sozusagen in seine Entschlüsse hinein, geht in freie Aktion über und verwandelt sich damit in einen anderen«¹². »Der spekulative Gehalt ist unübersehbar«, sagt Gehlen und fügt lakonisch hinzu: »So viel Freiheit gibt es

⁸ Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme* [1946], Paris 1967, S. 22.

⁹ Sartre: *L'existentialisme*, S. 37: »L'homme est liberté.«

¹⁰ Sartre: *L'existentialisme*, S. 22.

¹¹ Sartre: *L'existentialisme*, S. 37: »L'homme est condamné à être libre.«

¹² Arnold Gehlen: »Philosophische Anthropologie« [1971], in: *Gesamtausgabe*, IV, hrsg. von Karl Sieberg Rehberg, Frankfurt/M. 1983, S. 236–246: 236.

nur in Büchern.«¹³ Während Gehlen Sartres Freiheitsbegriff für völlig überzogen gehalten hat, war für Jaspers der Existenzbegriff – um noch eine dritte Behauptung Sartres anzuführen: die Existenz geht der Essenz voraus¹⁴ –, so wie er in der Existenzphilosophie virulent wurde, so unbestimmt, dass er sogar Gegensätzliches umfasst: das einzelne ›Dasein‹ in seiner faktischen Bestimmtheit ebenso wie das ›Dasein‹, das erst noch es selbst werden kann; die Existenz als die Unableitbarkeit der Selbstschöpfung oder die Einsicht, dass diese erst zu erringende Freiheit gar nicht in der Macht des Einzelnen liegt.¹⁵

Es bleibt unklar, ob der Mensch durch sein Handeln mitentscheidet, wer er sein will oder ob umgekehrt sein Handeln aus seinem Entwurf erst erwächst. Es bleibt zudem ausgeblendet, ob das Individuum ganz unabhängig vom Blick und Verständnis der Mitmenschen darüber entscheiden kann, wer er ist. Eine verfehlte Fremdwahrnehmung ist nicht weniger von Belang als ein verständige. Wenn hier aber ein unüberbrückbarer Abstand herrschen sollte, dann wäre es ein Selbstbild, das sich auf keine Weise vermitteln lässt.¹⁶

Nach den beiden Freiheitstheorien – einer naturalisierten des Empirismus und einer völlig entnaturalisierten des Existentialismus – lohnt wohl noch ein Blick auf eine Konzeption der Freiheit, welche das Freiheitsbewusstsein in ein ausdrückliches Verhältnis zu einer wissenschaftlich betrachteten Natur zu bringen sucht.

1.3 Freiheit als Selbstsein

Was im 17. Jahrhundert nur ein Postulat war, schien sich im 19. Jahrhundert einlösen zu lassen. Die empirische Psychologie wollte die Gesetze der Natur nun endlich auch auf die Seele übertragen, die damit als Begriff zugleich ausgedient haben sollte. Die innere Freiheit, die Kant als vernünftige und damit sittliche Freiheit verstanden hat, schien nunmehr durch die Wissenschaft bedroht, vor der sie Kant schützen wollte. Nicht in dieser Konstellation hat

¹³ Gehlen: *Philosophische Anthropologie*, S. 236.

¹⁴ Sartre: *L'existentialisme*, S. 17: »L'existence précède l'essence.«

¹⁵ Karl Jaspers: »Was ist Existentialismus?« [1951], in: *Kritische Gesamtausgabe*, I/8, hrsg. von Dominic Kaegi, Basel 2022, S. 175–178: S. 177.

¹⁶ Buchheim: *Unser Verlangen*, S. 71: »Das liegt daran, daß die Freiheit des einzelnen Subjekts nur im Zuge einer Übertragung von bestimmten Lebens- und Verhaltensweisen im Verein mit anderen Subjekten Bestand haben und etabliert werden kann. Aus diesem Grunde kann die Freiheit auch nicht als Eigenschaft eines isolierten Subjekts begriffen werden«; vgl. S. 165; Th. Buchheim verweist allerdings auf einschlägige Ausführungen in Sartres philosophisches Hauptwerk, *L'être et le néant*: *Unser Verlangen*, S. 198, Anm. 146.

Henri Bergson die Freiheit erneut zum Thema gemacht, vielmehr hat er das unmittelbare Freiheitsbewusstsein selbst mit großem konzeptionellem Aufwand verteidigt. Er tut dies auf eine Weise, dass diese Philosophie selbst wie schon andere zuvor als Befreierin erlebt wurde.¹⁷

Das Bewusstsein – als Kontinuum und als Bezugnahme auf einen Inhalt – ist nach Bergson grundsätzlich anders verfasst als die Welt der materiellen Dinge. Es gibt im Bewusstsein anders als in der Natur keine Wiederholung, weil die erlebte Vergangenheit weder ins Nichts fällt noch nur in der Zukunft Folgen zeitigt, sondern im Gedächtnis präsent bleibt. Kein Erlebnis kehrt deshalb wieder, jedes ist in Wahrheit einmalig. Die Wissenschaft kann daher den Gegenstand Freiheitsbewusstsein gar nicht erreichen, denn sie unterliegt bei ihrer Absicht, dies zu tun, einem fundamentalen Missverständnis über die spezifische Zeitlichkeit des Bewusstseins.

Bergson würde zwar Hobbes und Hume nicht widersprechen, dass die bekannte Weggabelung, an der der Mensch zwischen zwei verschiedenen Wegen entscheiden kann, eine völlig falsche Vorstellung ist, denn sie ist von der Ex-post-Perspektive auf die Handlung diktiert und geht nicht aus der Gegenwart des Erlebens hervor.¹⁸ Bei der menschlichen Praxis handelt es sich in Wahrheit um einen einmaligen und nicht um einen auf allgemeine Gesetze zurückzuführenden Verlauf, noch um eine offene Situation völliger Unbestimmtheit.

Bergson bestimmt Freiheit daher als ein Binnenverhältnis zwischen individueller Persönlichkeit und ihrem Handeln. Denn Handlungen sind im Allgemeinen Teil der und daher bestimmt durch Konventionen und Pflichten, im besonderen und ausgenommenen Fall hingegen Ausdruck der individuel-

¹⁷ So kennzeichnet es auch Leszek Kolakowski: *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*, München 1984, S. 12; R. Brague verweist auf das Zeugnis von Charles Péguy: Rémi Brague: »Einleitung«, in: Henri Bergson: *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*. Aus dem Französischen neu übersetzt und herausgegeben von Margarethe Drewsen, Hamburg 2016, S. VII–XXV: S. XIX.

¹⁸ Henri Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], in: Œuvres. Édition du Centenaire, hrsg. von A. Robinet, Paris 1959, ³1970, S. 1–157: S. 118: »Cette figure ne me montre pas l'action s'accomplissant, mais l'action accompli«; S. 119: »Cette figure représente une chose, et non pas un progrès.« – Eine Analyse dieses Bildes, die dessen Widersprüchlichkeit zeigt, bei Thomas Buchheim: »Freiheit als qualitative Auszeichnung personaler Existenz: Am Beispiel des Anderskönnens«, in: *Freiheit auf Basis von Natur?*, hrsg. von Thomas Buchheim und Torsten Pietrek, Paderborn 2007, S. 19–31: S. 19–21; vgl. Buchheim: *Unser Verlangen*, S. 32; 93; 140. – Belege für die oftmalige Zurückweisung von Buridans Esel in der Philosophie der Neuzeit: Rolf Schönberger: *Einleitung*: Johannes Buridan, *Über Freiheit und Glück*. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Rolf Schönberger, Freiburg/Basel/Wien 2020, S. 9–80: S. 44, Anm. 80.

len Persönlichkeit. Wenn sie das letztere sind, dann haben wir das Gefühl des Freiseins.¹⁹ Dies ist leider nicht oft der Fall, aber Bergson sagt auch ausdrücklich, dass wir nur selten frei sind.²⁰ Nicht die Wissenschaft, die Konvention bedroht die Freiheit.

Besonders auffällig an diesem Freiheitsbegriff ist wohl wiederum seine Formalität. Man kann nicht unterscheiden, ob eine Handlung zurechenbar ist oder nicht, ob die Zurechenbarkeit vollständig ist oder nicht. Man kann nicht einmal sittliche Handlungen von unsittlichen unterscheiden. Denn die moralische Alternative scheint damit, ob ich in meinem Handeln mit mir einig bin oder nicht, gar nichts zu tun zu haben. Dem kann man entgegenhalten, die Freiheit sei ja auch eine formale Voraussetzung der Zurechenbarkeit und zurechenbar sind gute ebenso wie schlechte Handlungen. Die Bestimmung der guten Handlungen als den eigentlich freien Handlungen beruhe auf einem anspruchsvolleren Begriff von Freiheit. Aber auch wenn man das zugibt, kann man doch gleichwohl die Theorie der Freiheit nicht als eine exklusive Theorie der Subjektivität konzipieren, so als hätte die Freiheit der anderen mit meiner Freiheit gar nichts zu tun.²¹ Eine bloß als metaphysische Ausstattung oder transzendente Voraussetzung gedachte Freiheit unterläuft den Unterschied, wie wir auf naturale Gegebenheiten, auf kulturelle oder auf persönliche Erfahrungen der Freiheit wie der Unfreiheit reagieren und mit ihnen umgehen.

Freiheit als reine Spontaneität koppelt dieses Ausdrucksverhältnis, in das die freie Handlung rückt, vollständig davon ab, wie wir zu diesem Verhältnis gelangen. Es scheint nichts mit dem intersubjektiven Umgang zu tun zu haben: mit Kommunikation, manchmal mit Phasen der Entscheidungsfindung, bei denen mitunter tiefe Ungewissheiten erst noch zu überwinden sind. Damit ist freilich keineswegs bestritten, dass Bergson eine reale Erfahrung der Freiheit beschreibt, in welcher jemand sich ausdrücklich und vollständig mit sich einig weiß. Vielleicht kann aber gar nicht eine einzelne Handlung – außer sie ist besonders schwerwiegend und bedeutsam –, sondern eher ein veränderter Lebensweg oder ein neuer Lebensstil dem Handelnden das Gefühl geben, mit sich eins zu sein, weil er sich vollständig mit seiner Tätigkeit identifiziert und zu seinem Umfeld keinen Vorbehalt empfindet.²²

¹⁹ Bergson: Essai, S. 109: »Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier«; S. 113: »Bref, nous sommes libre quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste.«

²⁰ Bergson: Essai, S. 110: »Ainsi entendus, les actes libres sont rares.«

²¹ Hier ist nochmals auf den wichtigen Text in Anm. 16 zu verweisen.

²² Abgesehen davon wird es wohl nicht so leicht sein, solche Gesichtspunkte der Be-

Aber wägen wir nicht Gründe ab, die sich auf die zu gebrauchenden Mittel, auf die absehbaren Nebenfolgen und schließlich auch auf die moralische Qualität der möglichen Handlungen beziehen? Dies tun wir ohne jeden Zweifel, aber für Bergson ist dies bei Lichte besehen nur ein Scheingefecht, denn die Würfel sind in Wahrheit immer schon gefallen. Das Gewicht der Gründe wird tatsächlich gar nicht gewogen, denn es liegt ausschließlich an unserem Naturell, was für uns ein starker und was ein schwacher Grund ist.²³

Nach Bergson ist es also nicht die Verständlichkeit des Handelns und seiner Gründe, die uns frei handeln lässt, sondern gerade umgekehrt sind es die Motive, aber eben nicht die einzelnen und nach Bergson nur vermeintlich konfligierenden Antriebe, sondern die Gesamtheit der individuellen Persönlichkeit. Wenn Bergson recht hat, dann entfallen offenkundig alle Verdachtsmomente, dass die angeblichen Gründe die Motive als die wahren Faktoren nur verdecken. Da die Motive aus der Persönlichkeit hervorgehen, sofern sie diese ja ausmachen, erfüllt dies schon den Begriff der Freiheit. Das Ungehindertsein ist daher zumindest eine Bedingung der Freiheit.

In Bergsons Freiheitstheorie bleibt ausgerechnet der Begriff der Handlung merkwürdig rudimentär. Eine engere Verknüpfung von Handlung und Grund zeigt sich in der schon genannten Erwägung nicht nur im Hinblick auf die gesetzten Ziele und die möglichen Wege dorthin, sondern auch bei der Legitimation der Handlung. Sie kann in einem doppelten Sinne ›richtig‹ sein: zielführend und regelgerecht. Dieser zweite Gesichtspunkt ist dem in Clermont-Ferrand lehrenden Bergson keineswegs fremd,²⁴ aber in seiner Thèse spielt dieser nicht die geringste Rolle, er ist nicht einmal Gegenstand einer Ablehnung. Warum nicht? Zu vermuten steht: Gründe sind mitteilbar und allgemein, Freiheit aber gänzlich individuell.

Aber es scheint, dies betrifft nur ein Moment, nicht das Ganze der Freiheit des Handelns. Man könnte nur dann von einer Beeinträchtigung oder Auf-

trachtung des eigenen Handelns vor dem 19. Jahrhundert oder zumindest vor Rousseau zu belegen; zumindest rückt es allem Anschein nach seit dieser Zeit deutlich stärker in den Vordergrund.

²³ Bergson: *Essai*, S. 112: »Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons«; S. 112: »[...] dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés«; S. 112 f.: »cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libre.« Eine Abwägung der Motive streitet Bergson gar nicht ab, bemerkt aber dazu, S. 104: »Une voix intérieure, à peine perceptible, murmure: ›Pourquoi cette délibération? tu en connais l'issue, et tu sais bien ce que tu vas faire.«

²⁴ Henri Bergson: *Leçons de psychologie et de métaphysique*, hg. von Henri Hude, Paris 1990 S. 263; vgl. Brague: Einleitung, S. VII.

hebung der Freiheit sprechen, wenn die Gründe niemals meine sein können, weil sie aufoktroiert oder einfach, weil sie allgemein und nicht einzig und allein meine eigenen sind. Konventionen, rigide Vorschriften und soziale Erwartungen sorgen nur solange für Begründungsentlastung, als man mit deren Regeln einverstanden ist und nicht aus Opportunismus handelt. Aber wie weit diese Entlastung reicht und welche Verbindlichkeit sie hat, kann offenkundig durchaus wieder zweifelhaft werden. Spätestens bei solchen Friktionsstellen aber drängt sich die Frage auf, was wesentlich in dem Anspruch liegt, eine Handlung zu sein.²⁵

2. Die Handlung und ihre Gründe

2.1 Gründe als Konstitutionsprinzip

Es gibt bei anderen Dingen der Welt Prozesse und Abläufe, Tätigkeiten und Vollzüge, aber Handlungen gibt es allem Anschein nach nur beim Menschen. Sie gehen zweifellos aus einem komplexen Geflecht von Faktoren hervor, aber wenn sie für den Menschen spezifisch sind, müssen sie etwas mit dem zu tun haben, was auch seinerseits für den Menschen charakteristisch ist: ein Wesen, das sich und seine Welt aufzufassen und zu beurteilen versucht, antizipierend sich konkrete Ziele setzt und Alternativen abwägt. Ohne Rationalität, also das Vermögen, Beziehungen verschiedener Art selbst herzustellen und sich auf etwas denkend und sprachlich zu beziehen, lässt sich derlei nicht verstehen.

Die mit dem Bewusstsein einhergehende Ausdrücklichkeit eröffnet zugleich die Möglichkeit, sich zu dem, was zu Bewusstsein kommt, zu verhalten. Eine Marotte, die mir gar nicht auffällt, kann ich mir weder abgewöhnen noch sie ironisieren. Zu den hergestellten Beziehungen gehören auch Ziele, die, wenn sie keine bloßen Wünsche bleiben, zu Gründen für bestimmte Handlungen werden. Handlungen stehen nicht für sich genommen in ihrer Eigenart fest und dann ist allenfalls zusätzlich und ergänzend die Frage, wodurch sie zustande kommen. Die Art des Zustandekommens entscheidet nicht allein, aber doch mit darüber, welche Handlung überhaupt vorliegt. Daher führt der Begriff der Handlung auf eine andere Weise zum Begriff des Grundes als Begebenheiten zum Begriff der Ursache. Auch deshalb kann man wohl sagen, dass nur ein Wesen, das handelt, das Handeln von seinesgleichen verstehen kann. Die Verständlichkeit von Handlungen umfasst dabei mindestens zweierlei: ihre Art – auch die Weise, etwas Bestimmtes zu tun – und ihren Grund.

²⁵ Vgl. Anm. 28.

Handlungen bedeuten etwas. Das Verstehen von Handlungen gehört zu diesen so eng wie das Gefühl zum Schmerz, nur besteht es nicht darin, denn man kann die Bedeutung einer Handlung auch falsch verstehen.

Durch den Bezug auf Gründe wird eine Handlung aber nicht nur verständlich, sondern auch beurteilbar. Gründe können nicht nur stark oder schwach, sondern auch als gut oder schlecht oder in komparativischen Verhältnissen (besser/schlechter) eingeschätzt werden. Die Beurteilung kann nach klassischer Lehre funktional oder moralisch sein: Handlungen führen oder führen nicht zu dem Ziel, um dessentwillen sie unternommen werden oder sie sollten auch abgesehen davon vollzogen werden oder umgekehrt unterbleiben. Es erhebt sich also aus dem Geflecht der Beziehungen die ganz besondere Relation der Alternative.

Wenn man den Prozess der Abwägung etwas genauer betrachtet, so hat er eine Besonderheit, die ihn vom bloßen Verstehen von Gründen unterscheidet. Aber in der Entscheidung wird ein Grund mein Grund. Wenn man nicht *faute de mieux* entscheidet, sondern im Ausgang von einem Grund, der einem wirklich einleuchtet, dann scheint es auch da eine Identifizierung geben zu können, die Bergson demgegenüber allein von der reinen Spontaneität erwartet. Dies gilt ebenso, mitunter vielleicht sogar noch mehr, wenn es nicht bloß um eine Entscheidung geht, sondern um ihre Rechtfertigung. Nach langem Nachdenken endlich zur Gewissheit zu kommen, »das muss ich tun« und nicht nur: »so mache ich es«, hat ebenso ein Moment der Identifizierung wie der Befreiung. Sie liegt in der Überwindung einer als quälend empfundenen Unsicherheit und Unübersichtlichkeit; man kann eine Situation hinter sich lassen, in der man Freiheit schmerzlich vermisst hat. Wenn man aber ebenso wie von motivierenden auch von legitimierenden Gründen sprechen muss, dann kann das nur in der Handlung selbst begründet liegen.

Diese Gründe treten nicht an die Stelle sonstiger Faktoren, denn sie enthalten potentiell ein Verhältnis zu diesen. Vor allem scheint es zum Verständnis des Handlungscharakters unverzichtbar, dass Gründe in mehrfachem Sinne auftreten: als zu Motiven gewordene Einschätzungen und Präferenzen, als ausdrücklich affirmierte Impulse und als Form der Legitimation. Daher ist dieser Gesichtspunkt in den öffentlichen Beurteilungen von Handlungen allgegenwärtig.²⁶

²⁶ Robert Spaemann: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, S. 227: »Im Prinzip sind wir jedem Rechenschaft schuldig, der in stande ist, die Frage ›Warum?‹ und ›Mit welchem Recht?‹ zu stellen«; S. 145: »Jeder, der von Handlungen anderer betroffen ist, ist Subjekt legitimer Rechtfertigungsansprüche.«

Ratio heißt Vernunft und Grund. Wenn nun die Vernunft in der ganz skizzenhaft auseinandergelegten Weise Grund des Handlungscharakters ist, dann muss sie zugleich der Maßstab seiner Beurteilung als Handlung sein. Außer-rationale Ursachen mögen stark oder schwach, beeinträchtigt sein oder nicht, aber die Vernunft hat eine singuläre Bedeutung. Denn ohne ihre Beteiligung wäre eine Handlung keine Handlung, sondern ein in seiner Einheit gar nicht beschreibbares, höchst fremdartiges Vorkommnis. Aber weil die Vernunft nicht nur oder nicht primär Ursache ist, sondern Grund – nicht der Grund, der besteht, sondern der Grund, den jemand hat oder vorbringt: also ›Begründung‹ –, deshalb sind Handlungen auch etwas, was der Rechtfertigung bedarf. Und diese moralische Rechtfertigung einer Handlung liegt darin, dass sie der Vernunft als einem irrtumsanfälligen Organ für richtig und falsch entspricht und nicht nur dem faktischen eigenen Sosein.²⁷ Es wird also sozusagen nur gefragt, ob Handlungen wirklich Handlungen sind, sie also nicht bloß im formalen Sinne aus Überlegung und bewusstem Wollen hervorgehen, sondern auch, ob sie der Vernunft auch inhaltlich Genüge tun.²⁸

2.2 Die Bedeutung der Handlung

Wenn Handlungen Bedeutung haben, dann ist in unserem Zusammenhang die nächstliegende Frage, ob diese Bedeutung unabhängig davon besteht, ob sie frei sind oder nicht. Ich verweise auf einen Text des Thomas von Aquin zur Freiheitsleugnung:

»Man muß sie zudem zu den Meinungen zählen, die der Philosophie entgegenstehen. Denn sie widerspricht nicht nur dem Glauben, sondern zerstört alle Grundlagen der Moralphilosophie. Wenn nämlich nichts bei uns liegt, sondern wir aus Notwendigkeit zum Wollen bewegt werden, werden Überlegung, Ermahnung, Gebot, Bestrafung, Lob und Tadel aufgehoben, wovon die Moralphilosophie handelt. Derartige Meinungen aber, die die Grundlagen irgendeines Teils der Philosophie zerstören, werden ihr entgegenstehende genannt, wie die Behauptung, daß nichts bewegt wird, was die Anfangsgründe der Naturwissen-

²⁷ Robert Spaemann: »Natur« [1973], in: ders., *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, Stuttgart 1994, S. 19–40; S. 32: »Die Berufung auf die eigene Natur als Erklärung des eigenen Handelns ist ein Widerspruch, wenn es sich um eine Rechtfertigung handeln soll. Gerechtfertigt werden können nämlich nur Handlungen, insofern sie Handlungen, also nicht Naturgeschehen sind«; Robert Spaemann: *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, S. 100.

²⁸ Spaemann: Glück und Wohlwollen, S. 16: »Richtiges Handeln und wirkliches Handeln wären demnach ein und dasselbe. Und der sittliche Imperativ kann dann mit Fichte einfach formuliert werden als die Forderung: ›Handle!‹«

schaft zerstört. Zur Aufstellung solcher Setzungen sind manche Menschen teils aus Widersetzlichkeit gedrängt worden, teils wegen sophistischer Gründe, die sie nicht lösen konnten, wie es im 4. Buch der Metaphysik heißt.«²⁹

Thomas verweist darauf, dass mit der Freiheit eine ganze Disziplin der Philosophie aufgehoben wird, und parallelisiert dies mit der eleatischen Leugnung der Bewegung, welche der Naturphilosophie insgesamt den Boden entzieht. Sie vorzubringen beruht seiner Meinung nach entweder auf Dreistigkeit oder auf sophistischen Argumenten, welche die Vertreter selbst (!) nicht aufzulösen imstande waren.

Er hat aber dabei nur neben vielen anderen ein Argument, das die Unverzichtbarkeit der Voraussetzung der Freiheit geltend macht. Ohne Freiheit würde dem wesentlichen Kern der menschlichen Praxis der Boden entzogen. Wenn die Menschen nicht aus freien Stücken handeln, dann geben Vorschriften und Bestrafungen, Lob und Tadel, ja schon das Überlegen und Ermahnen keinen Sinn.³⁰ Man kann Handlungen unterbinden und in extremen Fällen auch erzwingen,³¹ aber die angeführten Formen des Denkens, des Redens und selbst des Handelns unterstellen die Möglichkeit unterschiedlicher Reaktionen, zielen aber auf eine bestimmte.

Muss man in dem Argument nur ein *argumentum ad hominem* sehen? Ein solches macht seine Kraft von der unterstellten Weigerung des Adressaten abhängig, die für absurd gehaltenen Konsequenzen zu ziehen. Wenn die Unterstellung sich aber als falsch erweist? Für Thomas von Aquin ist dies jedoch

²⁹ De malo, q. 6 (ed. Leon. XXIII, S. 148, 56–68): »Si enim non sit aliquid in nobis, set ex necessitate mouemur ad uolendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum, et punitio et laus et uituperium, circa que moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones que destruunt principia alicuius partis philosophie dicuntur positiones extranee, sicut nichil moueri, quod destruit principia scientie naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proteruiam, partim propter alias rationes sophisticas quas soluere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaphisice.« [Übers. S. Schick]; De ver., q. 2, a. 12 (ed. Leon. XXII, S. 83, 144–148); Robert Spaemann: »Hirnforschung und Willensfreiheit« [2009], in: ders., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, II, Stuttgart 2011, S. 146–164: S. 153.

³⁰ Thomas hat wohl den Anfang des 3. Buches der Nikomachischen Ethik vor Augen, III, 1; 1109 b 30–35: »Da sich Tugend also auf Affekte und Handlungen bezieht und Freiwilliges Lob und Tadel erfährt, Unfreiwilliges dagegen Verständnis, manchmal sogar Mitgefühl, muss man wohl bei der Untersuchung der Tugend auch das Freiwillige und Unfreiwillige gegeneinander abgrenzen. Auch den Gesetzgebern ist dies für die Festsetzung von Ehrungen und Strafen von Nutzen« [Übers. D. Frede].

³¹ Meister Eckhart ersinnt das grenzwertige Beispiel, dass der Papst mit meinem Arm, den aber ein anderer gewaltsam ergriffen hat, erschlagen wird: *Pred.* 25 (DW II, 17f.).

gar kein Argument für die Freiheit, sondern nur ein Hinweis darauf, was bei dieser Frage auf dem Spiel steht. Seine eigentliche Begründung folgt erst im Anschluss.

Wird die Unterstellung der Freiheit als hinfällig behauptet, können etwa bei der Bestrafung die äußeren Maßnahmen die gleichen bleiben, aber ihr Sinn wäre dann vollständig verändert. Dann kommen schlimme Übeltäter nicht ins Gefängnis, weil sie für ihre Taten verantwortlich sind, sondern weil sie dem Selbstbehauptungsinteresse der Gesellschaft schaden.

Wenn man moralische Urteile und Appelle als Steuerungsformen des sozialen Verhalten ansieht, die selbstverständlich von durch Eigeninteressen getriebene Wesen geäußert und an solche adressiert werden, dann scheint es aussichtslos, den Sinn der Anerkennung, der in einem Lob oder einer Belohnung liegt, verständlich zu machen. Auch wenn es in Wahrheit nur um Verhaltenskonditionierung ginge, das Lob wäre nur so lange wirksam, wie der Adressat es doch als Anerkennung versteht.³² Das heißt: Handlungen bleiben nicht Handlungen, wenn sie von ihrer Bedeutung und von ihren Gründen getrennt werden.

Die Frage ist nun aber, ob diese innere Beziehung zwischen Handlung und Freiheit auch in der Behauptung selbst geltend gemacht und beansprucht werden kann.

2.3 Innere Gründe

Man hat gerade im Blick auf scholastische Texte wie dem eben zitierten behauptet, die jeweils vertretene These werde nicht durch Gründe entschieden, sondern sei im Grunde immer schon entschieden. Die sog. Argumente hätten daher nur einen advokatorischen Gestus. Nicht die Wägung der Gründe führe zu einer These, vielmehr erzeuge die These selbst schon die Gewichtung. Insbesondere Karl Jaspers hat in diesem Sinne geurteilt:

»Die Verwendung des Satzes vom Widerspruch einerseits, der Unterscheidungen, Definitionen, Gattung-Arteinteilung andererseits als entscheidender Werkzeuge ist die scholastische Methode im eigentlichen Sinne. Man isoliert, definiert, indem man einen Satz als Frage aufstellt und seine Elemente fixiert. Darauf wer-

³² Was Platon Thrasymachos und Kallikles von dem behaupten lässt, was Gerechtigkeit in Wahrheit sei, kann nur einer esoterisch bleibenden Entlarvung dienen, denn man kann nicht ausgerechnet in der Gerechtigkeit einen Begriff für einen in Wahrheit einseitigen Vorteil – sei es der Herrschenden, sei es der Beherrschten – sehen und zugleich sich moralisch auf diesen Maßstab berufen.

den die möglichen Antworten zusammengestellt. Die Antworten werden einzeln mit Gründen und Gegengründen versehen; Widerlegungen und Begründungen gehen durch Schlußketten. Schließlich wird von allem die Bilanz genommen und eine Entscheidung gefällt. Daß diese Entscheidung nicht wirklich das Resultat der Technik ist, sondern vorher da war, ist selbstverständlich.«³³

Abgesehen davon, dass hier die Unterscheidung von Beweis und Widerlegung völlig unter den Tisch fällt, ist die Diagnose doch ganz falsch. Zum einen ist die Freiheit des Menschen auch im Denken des Mittelalters bestritten worden,³⁴ und zum anderen war selbst dort, wo die These der Freiheit nicht kontrovers war, die Begründung dafür umso konflikträchtiger.³⁵

Doch Jaspers verweist zusätzlich auf Hegel:

»Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoff äußerlich ist.«³⁶

Hegels Kritik scheint freilich nicht den Sinn zu haben, dass die These von sich her das Gewicht der Gründe bestimmt, weil ein zu begründender Satz in seiner Wahrheit schon vor der Erwägung der Gründe feststeht, sondern darum, »einen Satz aufzustellen« – seine Herkunft tut nichts zur Sache – und sich erst in einem zweiten und gerade äußerlich bleibenden Schritt auf Gründe zu beziehen.

Nun kann man aber in dem Fall, dass ein innerer Widerspruch geltend gemacht wird, nicht gut behaupten, der Grund sei »dem Stoff äußerlich«, er ist ihm ja gerade entnommen.³⁷

³³ Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1954; jetzt in: Kritische Gesamtausgabe, I/6, hrsg. von Oliver Immel, Basel 2019, S. 88. In seinem monumentalen Werk *Von der Wahrheit*, München 1947, hat Jaspers später diesen Denkstil, bei dem er wohl ohne sie zu nennen die Scholastik im Auge hat, »advokatorisches Denken« genannt (S. 569 ff.): Endlosigkeit des Argumentierens, wobei die Wahrheit eigentlich schon feststeht.

³⁴ Roland Hissette: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris 1977, S. 230–263.

³⁵ Es genüge hier der karge Hinweis auf die beiden Traditionen des Voluntarismus und des Intellektualismus, die zudem weitaus weniger unvorrückbar waren, als es solche botanisierenden Ismen-Bezeichnungen unterstellen.

³⁶ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: GW IX, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1968, S. 35, 29–32.

³⁷ Dies entspricht nicht nur Hegels Forderung einer immanenten Kritik (Hegel: *Über das Wesen philosophischer Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in: GW IV, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Ham-

Es gibt eine eigene Argumentationsform, welche einen internen Widerspruch geltend macht und darum keinen in irgendeinem Sinne äußerlichen Grund bemüht. Im nächsten Schritt sollen daher Beispiele solcher Begründungen in aller Kürze rekapituliert werden. Es sind nicht zufällig durchweg kritische Argumente. Das Problem der Freiheit ist dabei nur eines neben einer Reihe anderer.

3. Die Behauptungen und ihre Gründe

Die hier etwas näher ins Auge zu fassende Immanenz von Begründungen lässt aber durchaus noch Raum für verschiedene Formen. Der Widerspruch als Inkonsistenz in einer Darlegung kann hier beiseite bleiben, da es ausschließlich um das Verhältnis von Behauptung und ihrer Begründung geht. Folgende Arten seien unterschieden und vergegenwärtigt:

- (a) Widerspruch zwischen Behauptungsinhalt und dem sprachlichen Charakter der Behauptung;
- (b) Widerspruch zwischen Behauptungsinhalt und dem Handlungscharakter der Behauptung;
- (c) Widerspruch zwischen Behauptungsinhalt und Behauptungsanspruch.

Dies soll der Einordnung des am Ende favorisierten Arguments dienen und zugleich offen lassen, ob Einwände oder doch Reserven gegen diese Argumentationsform für alle ihre Unterarten in gleichem Maße gelten. Um es an einzelnen Texten zu erheben, sei ein Exkurs in die Philosophiegeschichte in groben Umrissen gestattet. Das Augenmerk ist insbesondere auf die beiden letzten Arten zu legen, da am Ende das Verhältnis von Behauptungs- und Handlungs begründungen im Blick stehen soll.

Man hat verschiedentlich im Blick auf die bekannte Skeptizismuskritik, die ja neben anderen auch in dieser Form des Argumentierens verfährt, eingewandt,³⁸ die Kritik in Form des Selbstwiderspruchs sei auf eine merkwürdige

burg 1968, S. 117–128), sondern auch seiner eigenen Vorgehensweise, entweder in dem berühmten Vorwurf an Kant, man könne die Kraft der Vernunft nicht vor der inhaltlichen Erkenntnis prüfen, weil man sie für diese Prüfung selbst schon in Anspruch nehme: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [SoSe 1824], in: GW 29.1, hrsg. von Walter Jaeschke u. Manuela Köppe, Hamburg 2017, S. 130; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, XX, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, S. 333f.; vgl. GW 30.2, S. 780.

³⁸ Einwände gegen diese Argumentationsform spezifisch beim Freiheitsproblem: Buchheim: *Unser Verlangen*, S. 147f.

Weise unfruchtbar³⁹ und gehöre überhaupt zur »billigen Art«⁴⁰. Freilich zeigt die Lektüererfahrung, dass oftmals im Widerspruch zu den artikulierten Vorbehalten solche Argumente auf der Basis des immanenten Widerspruchs an anderen Stellen eines Œuvres gleichwohl vorgebracht werden.

(a) Widerspruch zwischen Behauptungsinhalt und dem sprachlichen Charakter der Behauptung

Erstmals hat sich wohl Platon nicht bloß wie seine Vorgänger mit alternativen Positionen auseinandergesetzt, sondern seine Vorgänger insgesamt mit neuen und höheren Ansprüchen an Reflexion und Rechtfertigung konfrontiert.⁴¹ Dass er dort im Zusammenhang mit der Sophistik-Auseinandersetzung auch eine Parmenides-Kritik vorbringt, ist alles andere als zufällig. Dabei hat er es mit einer These zu tun, die sich selbst schon als Vermeidung eines Widerspruches versteht: Man kann vom Seienden nicht sagen, dass es nicht sei, und vom Nichtseienden nicht, dass es sei. Wenn freilich alle Negativität negiert wird, dann kann man Sachverhalte, die Negativität enthalten – Irrtum, Täuschung und Bild als Darstellung – unmöglich bestimmen oder brandmarken. Aber dies ist erst die missliche Konsequenz, der Einsatzpunkt ist, dass schon das benutzte Wort ›etwas‹ auf etwas verweist und daher eine Differenz gesetzt ist. Andernfalls müsste man sagen, dass der, der von etwas, das nicht ist,

³⁹ Robert Spaemann: »Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ›Gott‹«, in: ders.: *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, S. 13–35; S. 28 f.: Im Verhältnis zur Skepsis gegenüber jedem Sinn ist es sinnlos, auf Widerspruchsfreiheit zu bestehen. »Die primäre Erschließung von Sinn geschieht deshalb nicht durch Argumentation, sondern durch fundamentalere Weisen der Kommunikation. Sie geschieht letzten Endes durch Liebe«; zur Unwiderleglichkeit: ders.: *Glück und Wohlwollen*, S. 49 f.

⁴⁰ Martin Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [WS 1925/26], in: Gesamtausgabe, XXI, hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt/M. 1995, S. 21. In seiner späten Phase hat Heidegger die Prinzipien ausführlich zum Thema gemacht: *Grundsätze des Denkens* (GA 79, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt/M. 2005, S. 81–176); *Der Satz der Identität* (GA XI, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 2006, S. 31–50); *Der Satz vom Grund* (GA X hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1997). In dieser letzten Vorlesung argumentiert aber Heidegger selbst ganz ähnlich (S. 17 f.): Entweder der Satz selbst hat keinen Grund, was aber seinem Inhalt widerspräche, oder er hat zwar einen Grund, dieser aber auch seinerseits wieder, also liegt ein infinitiver Regress vor und damit wiederum kein Grund.

⁴¹ Vgl. das grandiose Kapitel »Ein Stück frühester Philosophiegeschichte in Platons ›Sophistes‹ bei Buchheim: *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait*, München 1994, S. 47–55.

spricht, gar nicht spricht.⁴² Es kommt auf die Paradoxie hinaus, von etwas zu sagen, es sei unsagbar.⁴³

Auch gegen Protagoras⁴⁴ wie im Anschluss daran gegen die Herakliteer entfaltet Platon ein ganzes Arsenal von teils ernst und teils ironisch gemeinten Argumenten, die vielfach auf einen Selbstwiderspruch rekurrieren. Es ist nämlich ein Disput gar nicht möglich, denn im Blick auf solche Versuche sagt Sokrates (in der Übersetzung von Thomas Buchheim): »Aber wenn du einen was fragst, ziehen sie rätselhafte Wortgebilde wie aus einem Köcher und schießen sie ab.«⁴⁵ Die unvermeidliche, aber nur von einer Seite der beiden Kontrahenten auch gewünschte Fixierung der Bedeutungen hat zur Folge, dass die These gar nicht in der herkömmlichen Sprache artikuliert werden kann. Diejenigen, so Platon, die selbst dies noch leugnen, »müssen eine andere Sprache dafür einführen, denn bis jetzt noch gibt es für ihre Voraussetzung keine Worte.«⁴⁶ Aber eine Sprache, in der Worte nicht etwas Bestimmtes bezeichnen, kann es in den Augen Platons wohl gar nicht geben. Eine andere Sprache für erforderlich halten heißt daher, auf eine unerfüllbare Bedingung verweisen.⁴⁷ Mit anderen Worten, der Inhalt der These widerspricht schon der sprachlichen Form ihres Vorgebrachtseins selbst. Wenn man umgekehrt eine fortwährend und in jeder Hinsicht ablaufende Veränderung behauptet, dann gibt es keinen identifizierbaren Inhalt einer Bezeichnung, geschweige denn einer Behauptung. Diese hört also auf, eine Behauptung zu sein, weil ihr Inhalt gar nicht theoriefähig ist.

An diesem Einwand werden wichtige Bedingungen des Disputs sichtbar: Es kann Widersprüche nur zwischen hinreichend Bestimmtem geben und zweitens muss die Distanz zur Bestimmtheit keineswegs immer die Form einer These haben.

Aristoteles hat es beim Versuch, eine Erste Philosophie zu etablieren, die nicht nur den allgemeinsten Aspekt der Wirklichkeit, sondern auch das allgemeinste Prinzip zu artikulieren sucht, mit einer ähnlichen Konstellation zu tun. Dies bringt ihn vor die Schwierigkeit, dass man dieses Prinzip nicht be-

⁴² *Soph.* 237 de.

⁴³ *Soph.* 238 c; 241 a.

⁴⁴ *Theait.* 161b ff.

⁴⁵ *Theait.* 180 a. Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, S. 8, Anm. 8; Friedrich Schleiermacher übersetzt »Wenn du einen etwas fragst, so ziehn sie wie aus ihrem Köcher rätselhafte kleine Sprüchlein hervor und schießen diese ab.«

⁴⁶ *Theait.* 183 b [Übers. F. Schleiermacher].

⁴⁷ Wer Unsinn redet oder Falsches sagt, zu dem sagt man nicht nur in Platons Sprachgebrauch »Du sagst nichts«: οὐδὲν λέγει: *Apol.* 30 b; *Soph.* 230 b; *Phil.* 23 a; vgl. Augustinus, *De magistro* 1, 1 (CCSL 29, 157).

weisen kann, weil dies voraussetzte, dass man ausnahmslos alles beweisen kann, dann aber ergäbe sich eine Abfolge von unabsehbar vielen Schritten und erreichte daher gerade nicht das Wissen, das mit Hilfe eines Beweises gewonnen werden sollte. Allerdings hat Aristoteles es in diesem Fall mit Leuten zu tun, die dieses Prinzip bestreiten. Angesichts des Dilemmas, einerseits das Prinzip nicht beweisen zu können, andererseits aber mit einer Bestreitung konfrontiert zu sein, die es gar nicht geben dürfte, die er also nicht ignorieren kann, beschreitet er den Weg einer Widerlegung der entgegengesetzten Behauptung.

Die Auszeichnungen, die Aristoteles dem Prinzip gibt, es sei das »sicherste« (βεβαιοτάτη)⁴⁸, »das am besten bekannte«⁴⁹ und also eines, das Täuschung völlig ausschließt, es sei »keine bloße Voraussetzung«⁵⁰ und »das Prinzip auch aller anderen Axiome«⁵¹, sind für ihn also nicht schon die Überwindung der gegnerischen Auffassung. Eine Begründung würde das zu Begründende bereits voraussetzen. Es kann also die Bejahung einer Begründung gar nicht verlangt werden, sondern nur die Vergegenwärtigung dessen, was man tut, wenn man spricht.

Die Widerlegung dieser Auffassung kann daher nicht darin liegen, dass die für sie angeführten Gründe argumentativ entkräftet werden – entsprechende Gegengründe führt Aristoteles denn auch nirgends an –, sondern lediglich darin, dass das Gegenüber überhaupt etwas äußert. Der Gesprächspartner muss gar keine zu prüfende Begründung geben, ja nicht einmal eine Behauptung vorbringen, sondern – entsprechend Platons Forderung – nur überhaupt etwas Bestimmtes kundtun. Wenn er stumm bliebe wie ein Pflanze, würde man sich beim Versuch einer Gegenrede nur lächerlich machen.⁵² Er muss also nur überhaupt etwas von sich geben. Alles, was man äußert, ist, so Aristoteles, ein sprachliches Zeichen und bezeichnet also etwas.⁵³ Die darin lie-

⁴⁸ *Met.* IV, 3; 1005 b 11–12. 18. 22.

⁴⁹ *Met.* IV, 3; 1005 b 13.

⁵⁰ *Met.* IV, 3; 1005 b 14; besser als diese Übersetzung Szlezáks scheint mir die von Bonitz: »voraussetzungslos«; Aristoteles benutzt dasselbe Wort wie Platon in *Politeia* 511 b: ἀνυπόθετον.

⁵¹ *Met.* IV, 3; 1005 b 33–34.

⁵² *Met.* IV, 4; 1006 a 13–15. – Die Situation entspricht derjenigen, in der sich Sokrates mit dem Opponenten Philebos im gleichnamigen Dialog Platons befindet, der seinen Hedonismus nur lebt, aber nicht verteidigt. Er hat keine Lust sich zu rechtfertigen und macht sich dadurch unangreifbar. Ausgerechnet derjenige, der so gut wie nichts sagt, hat einem Dialog den Namen gegeben!

⁵³ *Met.* IV, 4; 1006 a 21: Es ist keine affirmative oder negative Behauptung verlangt, sondern nur, »daß er wenigstens etwas bezeichnet, für sich selbst und für den Anderen« [Übers. Th. A. Szlezák]: ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ ἑαυτῷ καὶ ἄλλῳ. Kratylos hat dies ver-

gende Abgrenzung gibt es nur unter der Bedingung der Bestimmtheit. Negation und Nicht-Negation machen einen Unterschied und mehr als die Bestimmtheit aufzuweisen ist gar nicht vonnöten, denn diese soll der kritisierten These nach aufgelöst werden.

Hier liegt also nicht der Fall vor, dass eine Behauptung bei näherer Betrachtung ihr eigenes Gegenteil impliziert, denn eine Behauptung ist gar nicht im Spiel. Vielmehr ist schon der mögliche Teil einer sprachlichen Äußerung ein Beispiel für Bestimmtheit, die aber in der neuralgischen Behauptung als unmöglich angesehen und zugleich vorausgesetzt wurde.⁵⁴

(b) Widerspruch zwischen Behauptungsinhalt und dem Handlungscharakter der Behauptung

Bei Thomas von Aquin findet sich im Zusammenhang der averroistischen These, es gebe nur einen einzigen Intellekt für alle Menschen, ein Argument von dieser Art:

»Daraus folgt darüber hinaus, dass zwischen den Menschen im Hinblick auf die freie Wahl des Willens kein Unterschied besteht, sondern bei allen dieselbe Wahl vorliegt, wenn der Verstand, bei dem doch als einzigem die Regentschaft und Herrschaft beim Gebrauch der aller anderen Seelenvermögen liegt, einer und bei allen Menschen ohne Unterschied vorliegt. Dies ist offenkundig falsch und unmöglich. Es widerstreitet nämlich dem, was sich zeigt, und zerstört sowohl die gesamte Moralwissenschaft wie auch alles, was zum bürgerlichen Umgang gehört, der doch, wie Aristoteles sagt, für die Menschen natürlich ist.

Des Weiteren: Wenn alle Menschen mit einem einzigen Verstand erkennen – wie immer auch mit ›jedem von‹ ihnen eine Einheit bildet, entweder als dessen Form oder als dessen Bewegter –, folgt mit Notwendigkeit, dass es bei allen Menschen ›insgesamt nur‹ im numerischen Sinne eine Erkenntnistätigkeit gibt, was

mieden und nur noch den Finger bewegt: IV, 5; 1010 a 9–15: »Aus dieser Annahme nämlich blühte die extremste Meinung unter den genannten hervor, die Meinung derer, die sich als Herakliteer bezeichnen, d. h. die, die Kratylos hegte, der am Schluß meinte nichts sagen zu dürfen, sondern nur den Finger bewegte und dem Herakleitos vorwarf, daß er sagte, zweimal könne man nicht in denselben Fluß steigen – er selbst nämlich meinte, auch einmal nicht« [Übers. Th. A. Szlezák]; als Exempel gelangt es sogar in mittelalterliche Predigttexte, etwa bei Meister Eckhart, der sich für das Schweigen vor Gott darauf beruft: *Pred.* 36a (DW II, 189); *Pred.* 36b (DW II, 204).

⁵⁴ Nur nebenbei bemerkt: Meister Eckhart gebraucht eine ähnliche Argumentationsfigur gegen die Leugnung der Zeit: *In Ioh.* n. 59 (LW III, S. 49, 6–8): »Rursus negans tempus ponit tempus, eo quod tempus negare non ponit nisi loquendo. Locutio autem sine tempore esse non potest.«

zugleich stattfindet und sich auf einen erkennbaren Gegenstand bezieht; beispielsweise: Wenn ich einen Stein erkenne und du gleicherweise, ist es unweigerlich so, dass ein und dieselbe Verstandestätigkeit sowohl bei mir wie bei dir vorliegt.«⁵⁵

Thomas führt eine lange Reihe von Widersprüchen an. Wenn der Verstand den Gebrauch aller anderen Vermögen bestimmt, er aber nur ein einziger ist, dann gibt es auch keinen individuellen freien Willen mehr, weil auch dieser unter dieser Voraussetzung bei allen Menschen strictissime derselbe ist. Pluralität liegt jedoch schon dem bürgerlichen Austausch zugrunde, der, wie Thomas mit Berufung auf Aristoteles sagt, ja zur Natur des Menschen gehört. Es ist also gar nicht eine rein geistphilosophische Konzeption, sondern eine Auffassung, die auch der gesamten Moralphilosophie den Garaus macht.

Die Kritik des Thomas an dieser Averroesthese wird in der Literatur vielfach reduziert darauf, dass Thomas lediglich auf das Erkennen als eine Tätigkeit ausschließlich des einzelnen Menschen verweisen würde: »hic homo intelligit.« Dies tut Thomas zweifellos *auch*, allerdings ist erst noch die Frage zu stellen, in welchem Sinne er das tut. Wenn er einfach auf ein offenkundiges Faktum verweisen würde, dann stünde dem natürlich der naheliegende Einwand entgegen, dass dieses den Averroisten schwerlich entgangen sein kann, sie aber eine alternative Theorie darüber haben, was dieser Satz denn genauer besagt. Während Thomas auf den individuellen Menschen verweist, verweisen die Averroisten auf das *intelligere*. Sofern diese kognitive Beziehung ein wahres Erkennen ist, ist die Individualität für Status und Gehalt der Erkenntnis auch nach Thomas selbst tatsächlich nicht von Bedeutung.⁵⁶ Der zitierte Verweis allein hat also aus mehreren Gründen nicht eine argumentative Überwindung zur Folge.⁵⁷

⁵⁵ *De unitate intellectus*, c. 4 (ed. Leon. XLIII, S. 308, 85–103): »Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit.

Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniat, sive ut forma sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis: puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui« [Übers. R. S.].

⁵⁶ Das Problem kommt beim frühen Thomas auch schon in einem nicht averroismuskritischem Zusammenhang auf: *De ver.*, q. 2, a. 2, ad 11 (ed. Leon. XXII, S. 47, 342–363).

⁵⁷ In dieser Hinsicht ist also Flasch, der dem thomasischen Opusculum einen auffällig argumentationsanalytischen Beitrag gewidmet hat, völlig Recht zu geben: Kurt Flasch:

Thomas führt den Satz an mehreren Stellen⁵⁸ in seinem Werk an und an den meisten davon scheint er tatsächlich auf genau das verweisen zu wollen, von dem er der Auffassung ist, dass es in der averroistischen Theorie untergeht oder doch verfehlt wird.

Aber eine weitere Stelle, die sich in seinem Kommentar zur aristotelischen Schrift *De anima* findet, den er in Rom 1267/68 als ersten seiner umfanglichen Aristoteleskommentare verfasst hat, verdient eine genauere Betrachtung, weil sie sich von den anderen angeführten Stellen unterscheidet:

»Es ist nämlich offenkundig, dass dieser Mensch erkennt; wenn nämlich dies gezeugnet würde, dann würde derjenige, der diese Meinung äußert, nicht erkennen und es ist ihm auch kein Gehör zu schenken. Wenn aber er ›selbst‹ erkennt, dann ist es notwendig, dass er formell gesprochen durch etwas ›in sich‹ erkennt.«⁵⁹

Thomas konstatiert zunächst das, worauf er auch sonst verweist. Hier aber geht er einen entscheidenden Schritt weiter. Es geht es nicht mehr um den Unterschied, dass der eine etwas erfasst, was einem anderen nicht aufgegangen ist – was schwerlich in einem Verstand lokalisiert werden kann –, vielmehr wechselt er auf die Ebene der sprachlichen Äußerung als einer individuellen Tätigkeit, auf der ein solches Phänomen bestritten wird. Die Individualität kehrt nämlich dann wieder, wenn Averroes oder einer seiner Anhänger in Thomas' Pariser Nachbarfakultät die Individualität des Erkennens bestreitet – und dies nicht anders denn als Individuum tun kann. Dann ist ihm angesichts des offenkundigen Widerspruchs kein Gehör zu schenken. Aber wenn eine Erkenntnis vorliegt, dann muss man etwas dazu denken, wodurch dies im formellen Sinne geschieht. Dies sei, so Thomas, nach Aristoteles der *intellectus possibilis*, mit dem die menschliche Seele begabt ist.

Der hier vorgebrachte Einwand scheint mir daher als ein Retorsionsargument zu lesen zu sein. Die These vom numerisch einen Intellekt ist selbst die These eines einzelnen Philosophen. Es wird die Behauptung aufgestellt, alle

»Thomas von Aquino: De unitate intellectus contra Averroistas«, in: ders. (Hrsg.): *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, S. 245–269; S. 260 f.

⁵⁸ ScG II, 73 (ed. C. Pera, nr. 1491); *Sum. theol.* I, q. 76, a. 1; *De spir. creat.*, a. 2 (ed. Leon. XXIV/2, S. 27, Z. 258); *De unitate intellectus*, c. 3 (ed. Leon. XLIII, S. 303, Z. 27–28; 59–60; 96; 100; S. 304, Z. 117–118).

⁵⁹ *Sent. De anima*, III, c. 1 (ed. Leon. XLV/1, S. 205, 282–206, 286): »Manifestum est enim quod hic homo intelligit; si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid nec est audiendus. Si autem intelligit, oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat«; ähnlich *Comp. theol.* I, c. 85 (ed. Leon. XLII, S. 109, 46–50): »Ponamus igitur quod hic homo, Sortes uel Plato, intelligit: quod negare non posset respondens nisi intelligeret esse negandum; negando igitur ponit, nam affirmare et negare intelligentis est.«

Intellekte seien in Wahrheit einer, aber die Behauptung entstammt eben doch einem Individuum und individuellen Befürwortern. Es liegt hier also wie in den Fällen, auf die oben kurz verwiesen worden ist, ein performativer Widerspruch vor.

(c) Widerspruch zwischen Behauptungsinhalt und Behauptungsanspruch

Der berühmte und oftmals wiederholte Einwand gegen die Wahrheits skepsis, sie nehme das in Anspruch, was sie doch leugne, komme mithin auf eine Selbstaufhebung hinaus, ist wohl das prominenteste Beispiel für diese Form des Arguments.⁶⁰

Ein anderes, weniger offenkundiges Beispiel der Selbstwiderlegung lässt sich in Anselms berühmten Argument erkennen.⁶¹ Der Leugner der Existenz Gottes konzediert eine bestimmte Kennzeichnung Gottes – *quo nihil maius cogitari nequit* – als Kennzeichnung von etwas, was allenfalls im Denken, aber nicht in der Wirklichkeit ist. Wenn Anselm zeigt, dass mit dieser Behauptung gar nicht das getroffen ist, was doch mit der Kennzeichnung zu denken war, dann ist damit ein Widerspruch zwischen dem unüberbietbaren Gegenstand und dessen überbietbarer Lokalisierung im Denken eingetreten. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: Von allem Gedachten kann man denken, dass es entweder nur im Denken ist oder dass es im Denken *und* in der Wirklichkeit ist. Daher folgt aus der Widersprüchlichkeit, sprich Unmöglichkeit der einen Alternative die Notwendigkeit der anderen Alternative. Die Kritik am sog. ontologischen Gottesbeweis hat sich, so scheint es, vornehmlich auf den Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat bezogen. Kant macht bekanntlich dieses Defizit in zwei Varianten geltend: Nicht nur kann die Existenz durch andere Bestimmungen nicht notwendig gemacht werden, weil jene selbst kein

⁶⁰ Augustinus, *Solil.* II, 2, 2 (CSEL 89, 48); II, 15, 28 (82f.); Bonaventura, *Sent.* I, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, arg. 7 (Opera omnia I, 153 b): »si nulla veritas est, verum est nullam veritatem esse«. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 1, q. 5, ad 2 (ed. Leon. XXII, S. 19, 288–298); ad 5 (19, 301–312); *Sum. theol.* I, q. 2, a. 1: »qui negat veritatem esse concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse«; Thomas hat diesen Selbstwiderspruch der Wahrheitsleugnung ebenfalls bestätigt, daraus aber kein Argument für die Existenz Gottes gemacht, weil ja allein damit die Identität der Wahrheit mit Gott noch nicht gezeigt ist: *De ver.*, q. 2, a. 5, ad 5 (ed. Leon. XXII, S. 19, Z. 301–312). Es handelt sich um zwei verschiedene Behauptungen: Die eine widerlegt die Behauptung, dass es überhaupt Wahrheit gibt, die andere versucht vor dem Hintergrund der Identifikation von Wahrheit und Gott die Möglichkeit eines Anfangs oder Endes der Wahrheit zu widerlegen: Anselm von Canterbury, *Mon.*, 18 (Op. omn. I, 33), wieder aufgegriffen in *De ver.*, 1 (I, 176).

⁶¹ *Prosl.*, c. 2 (Op. omnia, I, 101 f.).

reales Prädikat wie diese anderen Bestimmungen ist;⁶² es kann umgekehrt die Aufhebung irgendeiner Entität prinzipiell keinen Widerspruch heraufbeschwören, denn dasjenige, zu dem irgendetwas in Widerspruch stehen könnte, besteht gar nicht.⁶³

Das Argument Anselms lässt sich aber, so scheint mir, ohnehin als Retorisionsargument lesen. Es liegt ein Widerspruch vor zwischen dem, was es zu denken gilt, das Unüberbietbare nämlich, und dem, was tatsächlich vom Toren gedacht wird, ein Gedankending nämlich, also ein Überbietbares. Die Leugnung der Existenz *Gottes* muss sich auf ein Unüberbietbares beziehen, denn darum geht es laut Kennzeichnung, die *Leugnung* der Existenz Gottes bezieht sich hingegen auf ein Überbietbares, nämlich auf eine menschliche Vorstellung, der nichts entspricht. Anselm hat diese Form des Arguments nicht erfunden, aber er hat sie wohl erstmals auf dieses Problem angewandt.⁶⁴

Auch wenn das Argument eine völlig singuläre Wirkungsgeschichte hatte, sei an dieser Stelle nur vermerkt, dass Descartes' berühmter Gedanke, dass ihn ein möglicher böser Geist in allem täuschen könne, aber nicht über seine Existenz und zwar während der Zeit(en), in der er dies denkt,⁶⁵ ebenfalls einen inneren Widerspruch zwischen der Handlung und ihrem Inhalt des Zweifels geltend macht.

Nachdem im 2. Abschnitt gezeigt werden sollte, dass Handlungen einen inneren Bezug auf Gründe haben, und im 3. Abschnitt vorgeführt worden ist, dass die Selbstwiderlegung zwar in vielfältigen Formen möglich und praktiziert worden ist, aber eben in allen Varianten einen inneren Grund zur Widerlegung und damit zur Begründung ihrer einzigen Alternative geltend macht, soll im letzten Abschnitt der innere Bezug von Handlungsgrund und Behauptungsgrund vergegenwärtigt werden.

⁶² KrVB 626.

⁶³ KrVB 622: »Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn *es ist nichts mehr*, welchem widersprochen werden könnte.«

⁶⁴ Albertus Magnus hat Anselms Argument ausdrücklich mit der aristotelischen Herakliteismus-Kritik in Verbindung gebracht: *Sum. theol.* I, tr. 3, q. 17 (ed. Col. 34/1, 84, 90–85, 3): beides eine *demonstratio ad impossibile*. Die Fragestellung vieler Magistri des 13. Jahrhunderts, ob die Existenz Gottes (wie die Beweisprinzipien) *per se notum* sei und daher eines Beweises nicht bedürftig, schließt mehr an die aristotelisch-boethianische Prinzipienlehre als an Anselm an.

⁶⁵ *Med.* II (AT VII, 25): »*quamdiu* me aliquid esse cogitabo«; der Satz: »*ego sum, ego existo*«, ist notwendig wahr, »*quoties* a me profertur vel mente concipitur« (ebd.).

4. Behauptung und Handlung

Die Sache mit den Gründen ist deshalb heikel, weil, so stark auch oben der Rationalitätscharakter der Handlung gemacht worden ist, es unbestritten bleiben muss, dass eine Handlung ja immer auch von anderen Faktoren bestimmt ist: Interessen und Neigungen, Gewohnheiten und Riten, eigene Erfahrungen und äußere Anforderungen, bedrängende Appelle, drohende Sanktionen – um von den Hormonen ganz zu schweigen und um sonstige anonyme, aber höchst wirksame Mächte wie etwa das Selbstverständliche unberücksichtigt zu lassen. Aus der manchmal unabweisbaren Erfahrung, dass entweder die vorgebrachten Gründe absichtlich nur vorgeschützt werden oder sich unterhalb der Schwelle der Aufmerksamkeit realiter andere Faktoren ihre Wirkung entfalten, kann der allgemeine Verdacht werden, dies sei generell so. Dies ist überaus misslich, denn gegen einen Verdacht hilft ebenso wie gegen Desinteresse kein Argument.

Wenn man die Freiheit aber nicht nur beargwöhnt, sondern leugnet und diese Leugnung mit Gründen untermauert, dann ist es das angemessenste Erfordernis, diese Gründe auf Ihre Tragfähigkeit zu prüfen. Das Urteil über die Tragfähigkeit bleibt aber weiterhin kontrovers. Aber wie steht es mit der Begründung als solcher? Man kann nicht sagen, dass Gründe einen Zwang ausüben oder reine Suggestionskraft, der man ausgesetzt ist, entfalten, wie dies mitunter bei Bildern, Reden oder demonstrativen Handlungen der Fall sein kann. Wenn dies ausgeschlossen bleibt, dann ergibt sich daraus, dass das Verhältnis zu angegebenen Gründen nur ein freies sein kann, weil sie verständlich sind und etwas verständlich machen, Verstehen aber nicht erzwungen werden kann: »Einsicht in Wahrheit [...] gibt es nur in Freiheit.«⁶⁶ Gründe können mich überzeugen und mir einleuchten, Evidenz kann aber auch ausbleiben. Ich kann einer Behauptung zustimmen, die vorgebrachten Gründe aber zurückweisen und andere Gründe haben. Der logische Gegensatz, durch die Negation erzeugt, wird zu *meiner* Alternative. Man kann einen Grund ebenso mitteilen wie man ihn sich zu eigen machen kann. Zustimmung ist bei Behauptungen wie bei Handlungen selbst eine Handlung, unterliegt also denselben Voraussetzungen.

Wir könnten uns gar nicht in ein Verhältnis zu einem Behauptungsanspruch und seiner Begründung bringen, wenn wir nicht frei wären. Wenn der Mensch zu seinen Motiven niemals ein freies Verhältnis haben könnte, dann auch nicht zu seinen Behauptungen. Denn diese benötigen für ihre Rechtfertigung ebenso eine Begründung wie das Wirksamwerden der Motive

⁶⁶ Spaemann: Wahrheit und Freiheit, S. 323.

für ihre Berechtigung. Man nennt gut begründete Behauptungen ebenso wie richtige Handlungen ›gerechtfertigt‹.

Gründe für Behauptungen haben einen doppelten Bezug: Sie beziehen sich einerseits auf Behauptungen, die durch sie Stabilität und Zustimmungswürdigkeit erhalten sollen, sie beziehen sich andererseits vermittelt des Verstandes, der Gründe erfasst, sie prüft, sie gutheißt oder zurückweist, auch auf Gegengründe. Wo es Gründe gibt, gibt es Gegengründe. Man kann nicht etwas abwägen, ohne eine entweder eine inhaltliche Variation oder eine Ja/Nein-Alternative zu berücksichtigen.

Es scheint also unmöglich, eine theoretische Bestreitung der Freiheit vorzubringen, ohne sich in diesen Widerspruch von implizit unterstelltem freien Verhältnis und explizit negierten freien Verhältnis zu verwickeln.⁶⁷ Dies scheint mir auch die Begründung dafür zu enthalten, dass die Debatte um Freiheit und Unfreiheit zwar faktisch nicht zu beenden ist, man jedoch keine prinzipielle Unbeendbarkeit behaupten kann, denn auch hier würde bei der Abwägung zwischen Offenheit und Abgeschlossenheit bereits genau das beansprucht, was in seiner Beanspruchbarkeit dahin gestellt bleiben sollte.⁶⁸

Die Freiheit ist in einer bestimmten Hinsicht also kein Beweisziel, das sich nach Ansicht einer Seite aus geeigneten Prämissen ergibt, sondern erweist sich als Voraussetzung für den theoretischen Charakter der Alternative selbst.⁶⁹

Die Grenzen eines solchen Arguments dürfen freilich nicht verhehlt werden. Bei der Massivität von Retorsionsargumenten werden ihre engen Grenzen von denen, die davon Gebrauch machen, leicht übersehen und nicht zuletzt deshalb wird diese Form der Argumentation distanziert betrachtet.

Es ist, was die Freiheit angeht, erstens nur eines ihrer Momente im Spiel: die selbstbewirkte oder von anderen erzeugte Distanz nämlich, die erforderlich ist und in Anspruch genommen werden muss, wenn etwas verstanden und erwogen wird. Es gibt zweifellos ungleich intensivere Erfahrungen und »Gefühle der Freiheit«,⁷⁰ aber es scheint diese erwirkte Distanz doch in allen

⁶⁷ Spaemann: Wahrheit und Freiheit, S. 312; ders.: Hirnforschung und Willensfreiheit, S. 151.

⁶⁸ So in der höchst ausführlichen Erörterung bei N. Hartmann: *Ethik* [1925], Berlin 1962, S. 621–821.

⁶⁹ Spaemann: Personen, S. 222: »Wäre die Gewinnung einer Überzeugung und ein auf diese Überzeugung gegründetes Handeln das notwendige Resultat der Prozesse, die diese Überzeugung hervorgebracht haben [...], dann wäre diese Theorie selbst nur Ausdruck des Soseins dessen, der sie vertritt und könnte keinen Anspruch auf Wahrheit erheben«; vgl. Spaemann: Hirnforschung und Willensfreiheit, S. 151; vgl. S. 159.

⁷⁰ Vgl. Buchheim: Unser Verlangen, S. 9–36.

diesen enthalten zu sein. Man kann also zustimmen, wenn Heidegger in seiner frühen Auseinandersetzung weniger mit dem Skeptizismus als mit der Unzulänglichkeit antiskeptischer Argumente geltend macht, dass der Einwand des Selbstwiderspruchs einen Begriff von Wahrheit schon voraussetzt.⁷¹ Dies trifft auch auf die Freiheitskontroverse zu.

Es gilt zweitens auch hier, dass damit kein positiver Beweis für die Realität menschlicher Freiheit erbracht ist. Man kann weiterhin alle solche Reflexionen bestätigen und hinzufügen: So denken wir eben. Wenn man diesem Satz die Frage entgegenhält, was genau denn mit ihm denn gesagt ist, kann man die Frage wiederum in derselben Weise interpretieren und so weiter ins Unendliche. Aber man kann nicht beides haben: Die vollständige Bestreitung der Freiheit und den theoretischen Anspruch dieser Bestreitung. Freilich ist dies – drittens – kein triftiger Einwand gegen Verdacht und Misstrauen. Aber das war ja schon eingeräumt. Es ist zudem, viertens, die eingangs geforderte Durchdringung der Begriffsstruktur in keiner Weise geleistet und fünftens keine Einsicht darüber gewonnen, wie Freiheit möglich ist. Aber dazu hat Thomas Buchheim so überaus Bemerkenswertes vorgelegt.

⁷¹ Heidegger: *Logik*, S. 19–25.

Freiheit in der Welt

Zu Hegels Aufhebung von Hypostasierungen der Natur und des Geistes

1. Terminologische und methodische Vorbemerkungen

Den Zusammenhang von Hegels theoretischer Philosophie mit der Frage nach dem Ort der Freiheit in der Welt skizzieren die *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte* so:

»Es ist eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, dass die Freiheit das einzig Wahre des Geistes sei.«¹

Denn auf die Alternative »Freiheit oder kausal determinierte Notwendigkeit?« gibt es nur eine Antwort: Die üblichen Reden von Notwendigkeit sind begrifflich verwirrt und der Glaube an einen kausalen Determinismus bzw. eine göttliche Vorsehung oder Prädestination ist falsch. Alles, was es gibt, ist als Unterschied von etwas anderem das Resultat einer vernünftigen Unterscheidung. Unvernünftig aber wäre es, auf mögliche und wichtige Unterscheidungen zu verzichten wie zwischen physikalischen und chemischen Prozessen, Lebensprozessen und geistigen Handlungen mit ihrem freien Nachdenken, Urteilen und planvollen Tun. Gerade so lese ich mit inhaltlichen Ergänzungen das Zitat, das für sich etwas zu orakelförmig und sprachlich allzu eigenwillig formuliert ist. Spekulative Philosophie ist dabei als *Anwendung* wissenschaftlicher, also nicht bloß regeltechnischer Logik zu begreifen. Reine Logik ist eine Art *Geometrie* des Begriffs an sich im Sinne einer ideal verfassten Semantik. Angewandte Logik ist *logische Geographie* (Gilbert Ryle). Ihr Thema ist die Idee. Diese meint bei Hegel die *Form der Realisierung des jeweiligen Begriffs*.² Es geht um den *guten Gebrauch* der zwar material verfassten, aber formal verbalisierten Schemata begriffsbestimmender Semantik.

Die Realität der Fähigkeit, frei nachzudenken, sich frei für eine Handlung zu entscheiden und sie im freien Entschluss zu instanzieren, besteht, das zeigt

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1: *Über die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg (= Phil. Bibl. 171a), S. 57.

² Terry Pinkard meint in *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford 2012, S. 101, das Wort »Idee« stehe für »free agency«.

die Analyse, schlicht darin, dass wir im Normalfall zwischen handelndem Tun und Widerfahrnissen unterscheiden können und müssen. Jede Rede von Ursachen ist von uns bewertete Instanz einer kausalen Erklärung. Effizienzkausale Erklärungen stehen aber im ausschließenden Kontrast zu frei im Denken und Tun anerkannten Gründen. Ohne Bezug auf diese Unterscheidung ist die Rede von möglichen Ursachen nicht definiert. Ihre Hypostasierung in einer wahren Welt hinter dem Rücken unseres Wissens ist begrifflich verwirrt.

Doch bevor wir uns dem Thema, der Freiheit in der Welt, näher zuwenden können, bedarf es methodischer Vorüberlegungen, zumal kaum bekannt ist, dass Hegel mit den folgenden, praktisch selbstverständlichen, nur nicht leicht zu artikulierenden, Einsichten beginnt:

1. Allen begrifflichen Bestimmungen liegt ein gemeinsames Unterscheiden zugrunde. Wir unterscheiden zunächst nicht Einzeldinge, sondern Typen von Dingen und Sachen. Das gemeinsame Unterscheiden von solchen Arten geht der Unterscheidung einzelner Instanzierungen sogar transzendental bzw. präsuppositionslogisch voraus. Ohne allgemeine Form gibt es keine konkrete Gestalt. Ohne allgemeine Gattung gibt es keine besondere Art. Ohne allgemeine Unterscheidungen gibt es keinen Perspektivenwechsel und damit keine gemeinsame Bezugnahme auf ein und das dasselbe Objekt. Alle Objektivität hängt so von begrifflichen Unterscheidungen ab, die wir stabilisieren, indem wir ihre symbolischen Repräsentationen unabhängig von jeder Anwesenheit spontan zu produzieren lernen.

Die moderne Analytische Philosophie operiert zwar mit einer Unterscheidung zwischen Typen und Token, so aber, dass die transzendentallogische Konstitution von Token, dem Einzelnen als Manifestation eines Exemplars einer allgemeinen Art, weitgehend ausgeblendet bleibt. So spricht schon Ludwig Wittgenstein im *Tractatus* von Gegenständen, ohne ihre Identitätsbestimmung ausreichend zu bedenken. Rudolf Carnap spricht von Sinnesdaten, Donald Davidson von einzelnen Ereignissen, andere wie Jonathan Bennett von einzelnen Akten, auch Sprechakten wie J. L. Austin und John in Searle, wieder andere wie Paul Grice von einzelnen Sprecherbedeutungen oder Intentionen. Man benutzt Variablen für solche ›Gegenstände‹ ohne dass ein Bereich mit Identität für sie definiert wäre, obwohl gilt: »No entity without identity«, wie W. V. O. Quine völlig korrekt sagt.³ Über indefinite Situationen, Raumzeit-

³ Wer Typen als Mengen von Token auffasst, stellt sich zumeist auch eine Handlung als Sequenz von elementaren Akten nach Art der Krümmung des Zeigefingers (wie beim Schießen mit einer Pistole) oder des Drückens eines Knopfes (wie beim Lichtmachen) vor und meint, die Akte mit ›Ereignissen‹ identifizieren zu dürfen – womit das Ganzheitliche im

punkte oder Qualia lässt sich daher nicht sinnvoll quantifizieren, so wenig wie über Eigenschaften oder Relationen ohne nähere Bestimmung des Bereichs und der Gleichheit zwischen verschiedenen (Re-)Präsentationen im Bereich.⁴

Die meisten Fehlverständnisse in Philosophie und Wissenschaft, aber auch im Leben und Reden ergeben sich daraus, dass man das *Holistische* und damit die *Kontextabhängigkeit* erstens von allem unserem Tun und zweitens von allem *sprachlichen Unterscheiden* nicht ausreichend ernst nimmt.

2. Die Bedeutung nicht nur von Wörtern, auch die von *Sätzen* qua reproduzierbaren Ausdrucksformen enthält, wie man in der nach den Arbeiten Freges in heutiger formallogischer Metaphorik kurz sagen kann, implizite Variable, die erst in der realen Sprech- und Bezugssituation des Kontextes in stiller Kooperation von Sprecher und Hörer, Schriftsteller und Leser konkret ›belegt‹ werden. Nur in der elementaren Arithmetik ist das nicht so: In der reinen Mathematik fallen Satz und Aussage⁵ sozusagen zusammen. Ein empirischer Satz ist dagegen nicht weniger *funktional* als ein Prädikat, ja er ist nur erst ein *Schema* zur situationsrelativen Bestimmung einer prädikatsanalogen Unterscheidung von Sachen und Sachverhalten, auch Ereignissen oder Prozessen.⁶ In den *Anwendungen* eines Satzes wird daher wie im Fall eines Prädikats in Abhängigkeit vom Kontext ein besonderer *Unterschied*⁷ artikuliert, der *besondere Folgerungen* erlaubt oder verlangt. Daher gilt, erstens, das von Frege und Wittgenstein betonte so genannte Kontextprinzip, nach welchem nur im Zusammenhang des Satzes ein Name, also ein Wort, Bedeutung hat. Daher ist

Handeln ebenso übersehen wird wie das rein Mathematische in den Modellen für Ereignisse, Situationen oder so genannten möglichen Welten.

⁴ Im Fall der natürlichen, reellen oder komplexen Zahlen müssen Bereich und Gleichheit zwischen den zum Bereich gehörigen Repräsentationen ganz offenbar allererst definiert werden und die kategorialen Unterschiede zu beachten zwischen *reinen* Zahlen an sich und *empirischen* Anzahlen bzw. zwischen idealen geometrischen Punkten jenseits von Raum und Zeit und den immer ausgedehnten, nur relativ zu uns bestimmmbaren, Raumzeitstellen. Nimmt man das nicht ernst, verwechselt man Mathematik mit Physik.

⁵ Wir sprechen den *Inhalt von Äußerungen* als *Aussage* an, auch wenn nicht immer nur um *Konstatierungen* geht, sondern um andere Sprechhandlungen wie im Fragen oder Versprechgeben.

⁶ Beherrscht man die Sprachtechnik der Nominalisierung mit Abstraktoren wie »der Sachverhalt, dass p« oder »das Ereignis q«, auch »die Eigenschaft Q« etc., dann ist die Unterscheidung zwischen Name, Prädikat und Satz bzw. Gegenstand, Eigenschaft und Gedanke weit weniger wichtig, als das zunächst so scheinen mag. Frege hat daher in den Grundgesetzen der Arithmetik die Sätze selbst schon als eine Art Namen so genannter Wahrheitswerte aufgefasst, während wir manche Aussagen als Situationsprädikate deuten.

⁷ Ein Unterschied ist der Inhalt einer Unterscheidung, die zu machen ist. Ein Gegenstand ist die Bedeutung einer Benennung in einem System von Benennungen.

auch die Vorstellung logisch naiv, man könne mit der Benennung von schon in ihrer Identität definierten Individuen nach Art einer Taufe die Sprache in der Realität verankern und diese ›Gegenstände‹ dann einfach durch Prädikate ›sortieren‹ oder klassifizieren. Es gilt sogar, zweitens, dass nur im Zusammenhang des Textes und Gesprächs ein Satz eine konkrete Unterscheidung artikuliert, indem wir mit ihm ein allgemeines Unterscheidungsschema auf besondere Weise instanziiieren.

In der Tat ist alles Verstehen eine Sache eines *robusten* gemeinsamen Unterscheidens, so dass auch alle wirklichen Fehler im Verstehen *grob* sind. Nur für die *von uns* zusammen mit ihrem Wahrheitswert definierten *Sätze der Mathematik* gilt (nachweislich) das formallogische Prinzip der *Zweiwertigkeit*, nach der ein Satz *oder* seine bestimmte Verneinung (also sozusagen nicht nur das Durchstreichen des Satzes) und nie beide wahr ist. Ein Prädikat kommt hier einem Gegenstand aus dem Bereich zu *oder* seine bestimmte Verneinung, also das Komplementprädikat. In der realen Welt gibt es dagegen praktisch immer kontinuierliche Übergänge, so dass man das Niemandsland indefiniter Verneinungen wie »der Geist ist nicht gelb« (Hegel) oder »Caesar ist keine Primzahl« (Frege, Carnap) aus dem Bereich des Unterscheidens ausklammern muss.

3. Das hat dann auch massive Folgen für unvermeidliche Widersprüche der Art »ein Handeln aus Irrtum würdest du nicht frei nennen – ich schon.« Der Widerspruch hebt sich auf, wenn wir betrachten, dass sich jemand nicht freiwillig irrt, auch wenn er eine Handlungsform frei aktualisiert. Daher sprechen wir in gebildetem Deutsch bei Irrtümern von Ursachen, bei richtigen Instanzierungen von intendierten Tätigkeitformen von Gründen.

Dann ist immer noch zwischen einem bloß erst zielgerichteten und einem sich an vorgestellten Zwecken und Vorsätzen orientierenden Handeln von Menschen zu unterscheiden, wobei manche leider sogar von einem *Doing Things for Reasons*⁸ bei Tieren sprechen, obwohl es sich dabei nicht um eine freie Aktualisierung einer mehr oder weniger intensiv und extensiv vorbedachten und begründeten Handlungsform wie beim Menschen handelt.

In einer Unterscheidung zwischen gelb und grün oder einer frei gewollten Handlung und einem unbeabsichtigten Widerfahrnis sind die unklaren Fälle im Zwischenbereich also erst einmal aus der Betrachtung der Normalfälle auszuschließen. Man muss zwischen dem in seiner Allgemeinheit idealen Normalfall ›an sich‹ und den in konkreten Anwendungen immer auch mangelbehafteten, privativen, akzidentellen Ausnahmen ›für sich‹ unterscheiden.

Analoges gilt insbesondere für alle irrelevanten oder, wie wir leider allzu

⁸ Cf. Rüdiger Bittner: *Doing Things for Reasons*, Oxford 2001.

subjektiv dazu sagen, nicht intendierten, inferentiellen Eigenschaften der Urbilder in Metaphern oder Analogien: Wenn wir sagen, dass Richard ein Löwe ist, ist daraus nicht zu schließen, dass er die Kinder seiner neuen Frau tötet. Dabei ist die Unterscheidung zwischen Kernbedeutung und figurativ übertragener Rede selbst nur im Allgemeinen klar. In konkreten Einzelfällen können wir hier keineswegs immer deutlich unterscheiden. Es stehen uns, heißt das, nur in beschränktem Ausmaß schematisch erlernbare Regeln für das Verstehen figurativer Rede zur Verfügung. Es gibt hier immer einen riesigen Zwischenbereich von bloß partiell schematisierten Metaphern, deren Anwendung wie der verständliche Gebrauch der Sprache in gutem Stil überhaupt sehr viel an Wissen und praktischer Urteilskraft voraussetzt.

4. Was bei Aristoteles ursprünglich in den Büchern zur ›Ersten Philosophie‹, später ›Metaphysik‹, verhandelt wird, betrifft die begrifflichen Grundlagen von Wissen (*epistēmē*) und Wahrheit (*alētheia*), damit zugleich des Wissbaren, also der Welt, freilich auch des idealen Blicks auf die Welt *sub specie aeternitatis*, also von der Seite eines überzeitlichen (und translokalen) Gottes. Später gebraucht man das Wort »Metaphysik« häufig polemisch für transzendente, überschwängliche, Hypostasierungen, die durch eine sinnkritische Philosophie aufzuheben sind.

Erst Kant führt das Wort »hypostasieren« ein für das, was man auch »verdinglichen« nennen kann. Es handelt sich um einen *naiven* Übergang von einem in seiner ›Unmittelbarkeit‹ immer erst abstrakten *Gegenstand* des Denkens oder Redens zu einem ›Ding‹, das in die reale oder eine jenseitige Welt als ›vorhanden‹ gesetzt und als wirklich im Sinne von ›wirkend‹ vorgestellt wird. Alle Hypostasierungen in unserem reflexionslogischen Nachdenken über unseren oder den Geist sind aufzuheben, aber auch in unseren Reden über die Natur, über natürliche Kräfte oder Ursachen als Momenten ihrer Darstellung.

Ein Beispiel für ungenaues Verstehens liefern dabei schon die Verwendungen der Wörter »Hypostase«, »Wesen«, »Existenz« und »Substanz«. So waren in der philosophisch-theologischen Rede von drei *Hypostasen* des trinitarischen Gottes drei *Erscheinungs-*, sogar *Vorstellungsformen* des einen Göttlichen angesprochen worden, also noch nicht einmal drei verschiedene ›Seinsweisen‹ eines einzigen Wesens (*ousia*) oder einer ›Substanz‹.⁹ Hegel spricht anstelle der Rede von einer *Hypostasis* von *Existenz*, wenn sich ein konkretes Wesen, sagen wie ein Körperding oder eine Kraft, in realen Erschei-

⁹ Gerade das sollte durch die Rede von der ›Konsubstantialität‹ des Vatergottes, des ›Sohnes‹ aller göttlichen Inkarnationen oder Manifestationen und des ›Geistes‹ göttlicher Vernunft ausgedrückt werden.

nungen *manifestiert*, so dass wir es als *Instanz* einer wesens- und begriffslogisch verfassten objektiven Ur-Sache der betreffenden Erscheinungen auffassen (dürfen). Diese Rede von Existenz ist unbedingt von der bloß formalen zu unterscheiden, in der man nur sagt, dass es etwas in einem (ggf. abstrakten) Gegenstandsbereich gibt, das ein bestimmtes Prädikat erfüllt.

Im Fall der Rede über eine Substanz ist entweder die Vorstellung aufzugeben, es gäbe verschiedene ewige, etwa atomare, Substanzen, die nicht bloß *relativ* selbständig sind, oder mit Spinoza einzusehen, dass es *nur eine einzige absolute Substanz gibt*, nämlich das gesamte Sein der ganzen Welt. Dieses ist wie Gott nicht einfach Natur, sondern Geist *und* Natur, wie Hegel Spinoza klar verbessert:

»Das Geistige ist die absolute Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß dieß nur ist ein vom Geist Gesetztes, Gehaltenes.«¹⁰

Dabei spricht er sogar von ›gewohnter Bildung‹:

»Wenn wir nach unserer gewohnten Bildung von Einheit der Natur und des Geistigen sprechen, so denken wir dabei als ob der Geist mit der Natur erst durch die Fantasie vereinigt werde, es wird so mit der Trennung angefangen [...].«¹¹

Die Kritik richtet sich nur gegen die unter anderem von Kant vertretene Vorstellung, die Einheit von Geist und Natur im Begriff Gottes sei bloß das Werk unserer Phantasie und nicht etwa Artikulation einer basalen Tatsache im Begriff der Welt.

5. Seit Kant reduzieren sich die Gegenstände der Philosophie auf die ›holistischen‹, ›unendlichen‹ oder ›spekulativen‹ Themen wie Welt und Wahrheit, das Gute oder Gott im Unterschied zu den ›endlichen‹ Dingen sachbezogener Wissenschaft (*epistēmē, theoria*, früher auch *philosophia*) wie die Körper und Bewegungsformen der Physik und das Leben der Lebewesen in der Biologie, aber auch im Unterschied zu Mitteln im technisch-praktischen Leben.

Die ›spekulativen‹ Fragen sind immer höchst *allgemein*. Das Wort *speculari* bedeutet in seinem semantischen Kern das *Schauen in ein weites Gebiet* von einer *hohen Warte* an einer Grenze aus und nicht, wie noch Gadamer lehrt, etwas *im Spiegel* betrachten.¹² Es geht also darum, einen *logisch-geographischen Überblick* über ganze Landschaften des Seins zu erzeugen.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824), in: *Gesammelte Werke* (= GW) 29,1, Hamburg 2017, S. 189.

¹¹ Ebd., S. 191.

¹² Siehe dazu z.B. Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Band 1 (= *Wahrheit und Methode* 1960), Tübingen 1990, S. 465.

In Hegels objektivem und absolutem Idealismus geht es eben darum, dass es ohne Begriffe, die in einer geschichtlich entwickelten Kultur als allgemeines Welt- und Sprachwissen erlernt und gelehrt werden, gar keinen transsubjektiven Bezug auf objektive Dinge und Sachen in der Welt gibt. Dabei besteht ein Hauptproblem für ein Verständnis von Hegels Ausführungen selbst in der sprachlichen Artikulationsform. Diese betrifft erstens die generische Rede über *den Begriff an sich* im Singulare Tantum (als *eidōs kath'auto* oder *genus per se*). Sie verweist auf das Gesamt aller durch einen Ausdruck, *logos*, artikulierbaren Art-Formen (*eidē, genē*) von Dingen und Sachen und kommentiert deren logischen Status und Rolle auf allgemeinste, daher »spekulativ« genannte, Weise. Zweitens steht der Ausdruck »Idee (des Guten)« wie schon in Platons *idea (tou agathou)* für jeweils als ausreichend gut angesehene Instanzierungen einer Artform, also für Realisierungen des zugehörigen Begriffs, genauer sogar nur für die Form (der Beurteilung) solcher Manifestationen eines Arttypus. Man denke z.B. an das Verhältnis zwischen einer Gestalt (*idea, schēsis, schēma, paradeigma*) eines Kreises und der idealen Form (*eidōs*) des Kreises an sich oder dann auch zwischen einem realen Staat (z. B. von der römischen Republik und dem Prinzipat bis zu den cäsaristischen Monarchien und Republiken Westeuropas noch im 19. Jahrhundert) und der Idealform eines Rechtsstaates.¹³

6. Diese ganz allgemeinen Betrachtungen haben unmittelbare Folgen für das Verständnis des Verhältnisses von Sprache (frz. *langue*) qua System von Ausdrücken samt begrifflichen Normalfallregeln für das Folgern *auf der Ausdrucksebene* (1) und von Rede (*parole*) qua Performanz oder Sprachverwendung (2). Zum System der Sprache gehört nicht nur Phonologie, Morphologie, Lexikon und Syntax, sondern auch eine formale Semantik (3). Diese behandelt nicht, wie man leider zumeist meint, eine vermeintlich unmittelbare Beziehung zwischen *Wort* und *Gegenstand* (Quine)¹⁴. Denn die Kenntnis von Arten und Formen an sich liegt, wie oben betont wurde, systematisch *vor* jedem Urteil über Instanzierungen, Hegels »Manifestationen« oder auch »Erscheinungen« (für sich). Außerdem gehen die Besonderheiten der *konkreten Äußerungsbedeutungen* im situationellen Aussagen weit über die *Semantik* bloß

¹³ Es gehört zur logischen Gesamtform des Begrifflichen, ist also schlicht trivial, dass *alle* Beispiele gegenüber dem Idealbegriff einer *Res Publica*, heute: »Demokratie«, in vielen Dingen mangelbehaftet sind – was auch immer so sein wird. Dennoch können wir, wie schon Platon sieht, häufig darüber urteilen, welche Exemplare dem unendlichen (Ideal-)Begriff sozusagen *näher liegen*, etwa indem sie »mehr« eidetische oder generische Bedingungen erfüllen oder dies »besser« tun als andere.

¹⁴ Willard Van Orman Quine: *Word and Object*, Cambridge MA 1960.

erst der allgemeinen Ausdrücke und sogar der besonderen Aussageformen hinaus.¹⁵

Nur über die Vermittlung schon bekannter Formen des Aussagens in Situationstypen gibt es konkrete Bezugnahmen auf objektiv in der realen Welt vorhandene oder auch auf bloß mögliche Dinge und Sachen (auch Tatsachen). Dabei vermittelt jeweils *meine* Welt der von mir erfahrbaren Erscheinungen (4) jede Objektivität. Das kann als gemeinsame Einsicht Kants und Hegels in Modifikation der Überlegungen des Empirismus nach Descartes ansehen.

Das Gesamt der logischen Formen des konkreten Verstehens von Äußerungen heißt bei Hegel »Dialektik«. In der modernen Semiotik und Sprachphilosophie nach Charles Morris spricht man stattdessen von »Pragmatik«. Austin und Searle sprechen von »Sprechakttheorie«, was *per se* nicht schlimm wäre, wenn dabei nicht schon im Ausdruck unterbelichtet würde, dass es nicht um *einzelne Verwendungen* von Sprache geht, sondern um wiederholbare und wiedererkennbare *Gebrauchstypen*, also um semantische *Formen* des Sprechhandelns und damit auch des Denkens im stillen *verbal planning* eines leisen Redens mit sich selbst.

Die einzelnen Akte und subjektiven Intentionen sind dann immer nur als (versuchte) *Instanziierungen von Formen des Redens* zu begreifen. Sie sind damit als Redeformen von Sprachformen im Sinn abstrakt-allgemeiner Schemata des Normalfallfolgerns auf der Ebene der Ausdrücke zu unterscheiden.

Im Verstehen von konstativen Aussagen über die Welt gilt es daher immer, die Spannungen oder Widersprüche vernünftig aufzuheben, die zwischen meinen, deinen, unseren und euren Urteilen über das Verhältnis von ›objektiven‹ (Ur-)Sachen und subjektiven Erscheinungen entstehen. Das konkrete Begreifen von *Rede* setzt eben deswegen, wie Hegel erkennt, die dialektischen Formen gemeinsamer *Vernunft* voraus. Diese bestehen in einem virtuell unendlichen Hin-und-Her zwischen bestimmender Urteilskraft, in der man aus begrifflichen Bestimmungen eines Bezugsgegenstandes (gemäß seiner Artbestimmung) nach erlernten Normalfallregeln ›des Verstandes‹ auf weitere Eigenschaften schließt, und reflektierender Urteilskraft, in der man im Blick auf die (z. B. gerade perzipierte) Sache nach guten und besseren begrifflichen Bestimmungen sucht. Dieses Verstehen und dialogisch-dialektische Begreifen möglicher Rede geht offensichtlich weit über die abstrakt-allgemeinen *Schemata* der *Sprache* hinaus, deren syntakto-semantischen Normalformen wir ab dem ersten Lebensjahr sozusagen *auswendig* lernen. Das heißt genauer, dass wir sie *als zweite Natur* einer fast schon *automatisierten Gewohnheit* im Bewusstseinsstrom stiller Rede mit uns selbst *internalisieren*. Dass dem so ist,

¹⁵ Vgl. dazu auch Paul Grice: *Studies in the Way of Words*, Cambridge MA 1989.

weiß man, wenn man Kindern zuhört oder auch Menschen, die laut mit sich reden. Wir wissen aber auch, dass wir das so Gelernte immer frei anwenden und es dazu auf seine konkrete Angemessenheit an die Sache in dialektischer Reflexion prüfen müssen.

7. Die begrifflichen Schemata des Verstandes und des zugehörigen nur erst unmittelbaren Denkens umfassen also die differentiell bedingten Normalfallinferenzen der linguistischen Semantik generischen Schließens. Dabei besteht das Generische in einem verbal lernbaren Allgemeinwissen.

Hegel stellt das, was wir heute Semantik nennen, unter den nur scheinbar eigenwilligen Titel »Begriff an sich«. In dieser Rede über das System aller Begriffe sind schon alle formalen Übersetzungen von Sprachen mitberücksichtigt. Wir gehen so von der Semantik einer Einzelsprache (*langue*) zur universalen Semantik *der Sprache (langage)* über. Diese ist weitgehend dasselbe wie das in der Geistesgeschichte in den einzelnen Sprachen syntakto-semantisch kodifizierte bzw. in enzyklopädischen Wörterbüchern kanonisierte Allgemeinwissen. Aufgrund dieser Ausdrucksform kann Hegel den in den besonderen Kulturen von Sprache und Praxisformen realisierten *objektiven Geist* als Kollektivsubjekt des begrifflichen Wissens, also des Begriffs, damit als transzendente Bedingung des begrifflichen Denkens ansprechen. Nur die Teilhabe am objektiven Geist macht es möglich, dass wir überhaupt denken können. Jeder bloße Fokus auf den *subjektiven Geist*, das Gemüt als Übersetzung von *mens* und *mind*, ist reflexionslogisch bzw. geisteswissenschaftlich in seiner unmittelbaren Naivität defizitär. Das gilt für Descartes' oder Fichtes Selbstbewusstsein ebenso wie für jede naturalisierte Epistemologie oder materialistische *philosophy of mind*.

8. Das alles ist ernst zu nehmen im Umgang mit so genannten ›großen‹ Wörtern, die für reflexionslogische Totalitätsbegriffe stehen, wie z. B. »Welt« und »Natur«, »Materie« und »Kausalität«, »Freiheit« und »Verursachung«, besonders auch im Kontext einer Beurteilung ›metaphysischer Positionen‹ wie »Idealismus« und »Materialismus«. Fast alle derartigen *Ismen* sind zumindest zunächst bloß erst Signalwörter für einen sich selbst oder anderen Personen werbetechnisch oder polemisch, jedenfalls plakativ, zugeschriebenen ›Glauben‹. Die zugehörigen grundsätzlichen Überzeugungen sind als solche bestenfalls *Thema* von Wissenschaft und Philosophie, wie schon Gilbert Ryle sagt.¹⁶ Daher ist die Aufteilung von Leuten in Metaphysiker, Materialisten, Idealisten, auch Deterministen, Indeterministen oder Kompatibilisten fast

¹⁶ »There is no place for ›isms‹ in philosophy«, Gilbert Ryle: »Taking Sides in Philosophy«, in: *Philosophy* 12 (1937) = chpt. 11 in: Gilbert Ryle: *Collected Papers, Vol. II* (1929–1968), London 1971, ²2009, S. 161.

immer aufzuheben. In der Philosophie geht es nicht um Glaubensbekenntnisse, Behauptungen oder Beweise, sondern um ein bewussteres Verstehen. Das verlangt eine jeweils verbesserte Artikulation oder Explikation gerade auch von großen Tatsachen wie der, dass nicht nur alles Leben endlich ist, sondern auch jedes Ding. Und es verlangt deren angemessene Anerkennung. In gewissem Sinn ist daher jeder Streit in der Philosophie ein Streit um Worte. Es geht am Ende nur darum, implizite Selbstverständlichkeiten gut genug zu artikulieren – mit dem Ziel, einen *unnützen* Streit um Worte und seine oft verheerenden Folgen zu *vermeiden*.

Man wird dennoch immer auch noch über Formulierungen stolpern, etwa dann, wenn man sich *deutlichere Differenzierungen mit klareren Inferenzen* wünscht. Allerdings sind nie alle diese Wünsche durch leicht lernbare Schemata des exakten Unterscheidens zu erfüllen. Daher ist die Kritik an der ›Unklarheit‹ gerade der größten Philosophen so banal und banausisch.

Erst recht verfehlt ist es, von der Philosophie zu erwarten, dass sie ein System von Thesen in der Form von satzartig artikulierten allgemein gültigen Regeln oder ewigen Wahrheiten begründe, – um sich dann wie ein Skeptiker zurückzulehnen und zu erklären, die vorgetragenen ›Beweise‹ überzeugten nicht. Jede *Einsicht* verlangt nämlich *freie Kooperation*. Sie setzt robuste Nachsicht oder *charity* im Verstehen, viel an Wissen und, was noch schwerer ist, vernünftige Urteile über zu erwartende Normalfälle und nicht zu erwartende akzidentelle Ausnahmen und Privationen voraus. Das eigene Gefühl der Befriedigung oder Unbefriedigung ist daher gerade auch bei der Bewertung von Argumenten noch kein ausreichendes Argument.

9. Nun ist im Fall von Kants transzendentalen Idealismus und seiner Darstellung bei Fichte das Haltbare und das Problematische so zu unterscheiden, dass am Ende wie bei Hegel gerade kein dogmatisches Weltbild entsteht. Denn Hegels Titel »Idealismus« hebt nur noch die Bedeutung der beiden platonischen Begriffe *eidōs* und *idea* für jede sinnkritische Konstitutionsanalyse von Wahrheit und Wirklichkeit, Subjektivität und Objektivität hervor.

Das wesentliche Ergebnis von Hegels Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie besteht dann für unser Thema in entscheidenden Modifikationen von Kants *Kompatibilismus* und Fichtes *Dezisionismus*. Kant lehrt, grob gesagt, dass wir *zugleich* an einen durchgängigen Kausalnexus im Reich der Erscheinungen als Beobachter und an eine nur intelligible Freiheit im Reich des Handelns als Akteure *glauben können*.¹⁷ Fichte meint, dass wir uns

¹⁷ Kants Realismus der Erscheinungsdinge steht trotz der verbalen Betonung der begrifflichen Bestimmung von Wahrnehmung und Anschauung unverbunden neben einem transzendentalen Idealismus der Inhalte des Denkens.

grundsätzlich zwischen zwei möglichen Weltanschauungen und den zugehörigen Selbstbildern *entscheiden* müssten, so dass es sozusagen *zwei Arten von Menschen* gibt, Idealisten und Materialisten.

Hegel zeigt dagegen, erstens, dass es Freiheit *in der Welt* auf die gleiche reale, wenn auch immer unvollkommene, Weise gibt wie z.B. Gerechtigkeit, Wissen oder Erkenntnis, nämlich *im jeweils relevanten Unterschied* zu Unfreiheiten, Ungerechtigkeiten, einem Nichtwissen oder einem Irrtum. Zweitens erweist sich der Glaube an einen *durchgängigen Kausalnexus* im Reich von objektiven Tatsachen als pythagoräistischer *Aberglaube*. Er geht schon in der Antike auf eine Verwechslung mathematischer Modellvorstellungen mit der wirklichen Welt zurück. Hinzu kommt das Problem, objektive Dinge und Sachen als ›Ursachen‹ von Erscheinungen zu begreifen, da diese ›Ursachen‹ logischer, nicht effizienzkausaler Natur sind.

Kants Versuch, das Kausalprinzip auf das Reich der Erscheinungen des *mundus sensibilis* zu beschränken, der er eine Freiheit im *mundus intelligibilis* und damit gewissermaßen außerhalb der realen empirischen Welt gegenüberstellt, scheitert am Ende nicht anders als jeder Naturalismus, Physikalismus oder Materialismus. Hegel zeigt nämlich, dass die Rede über ein prinzipiell unerkennbares Ding an sich oder eine nie erkennbare absolute Wahrheit die entscheidende Rolle dafür spielt, dass die jeweils zugehörige Doktrin gar nicht darüber informiert ist, welche groben logischen Fehler in der vertretenen Weltansicht verborgen liegen.

10. Es ist also Welt und Natur zu unterscheiden und nicht, wie in allen so genannten Naturalismen die Welt mit einer Natur zu identifizieren zu der nur das zählt, was ohne unser Handeln geschieht, womit man von unserem Geist und unserer Freiheit schon sinnblind abstrahiert hat. Indem man so den Blick verengt, sieht man sozusagen nicht mehr, dass es Geist und Freiheit in der Welt gibt, freilich nicht als Gegenstand der Naturwissenschaften.

2. Naturphilosophie und Phänomenologie des Geistes

Hegels Formulierungskunst schwankt in ihrer Qualität. In folgendem Zitat finden sich aber, wenn wir die Betonung ausreichend beachten, drei Kerneinsichten in dichtester Form:

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*.¹⁸

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der Philosophische Wissenschaften*, hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg 1959, § 388, S. 318. = GW 19, S. 293.

Erstens ist das geistige Leben der Menschen aus dem nichtgeistigen Leben und dieses aus nicht lebendiger Materie *entstanden*. Man musste dazu nicht auf Charles Darwin warten. Es gab schon seinen Großvater Erasmus (1731–1802), aber auch Jean-Baptist de Lamarck (1744–1829) und George-Louis Leclerc de Buffon (1707–1788).

Zweitens ist alle Wahrheit über die Natur *geistig geformt*: Die Formen des Wissens über die Natur sind in ihrer Geschichtlichkeit Thema der Geisteswissenschaften und der Philosophie, *nicht* der Naturwissenschaften.

Drittens setzt der Begriff der Natur, der sich auf ein Geschehen jenseits der Inhalte des Denkens und der Zwecke oder Erfüllungsbedingungen des Handelns beschränkt, das Denken, also den Geist, voraus. Die *ganze* Welt ist daher als *Einheit* von Natur und Geist zu begreifen, aber so, dass der transzendente oder, was dasselbe ist, präsuppositionslogische Primat des Geistes trotz aller evolutionärer Genese und Genealogie anerkannt bleibt, also nicht zugunsten eines bloß vorgestellten rein objektiven Blicks von der Seite eines Gottes, von nirgendwo her, vergessen wird.

Ich schlage vor, diese drei Einsichten als den Kern der so genannten *Naturphilosophie* Schellings und Hegels zu verstehen. Sie ist nicht nur Kritik am gesamten Britischen Empirismus von Hobbes über Locke bis Hume, sondern steht gegen den subjektiven Idealismus noch der transzendentalen Reflexionsphilosophie Kants und Fichtes. In beiden wird der subjektive Geist (mens) hypostasiert, egal, ob man ihn als je mir angeblich transzendental vorgegebene Mind oder auch Bewusstsein für nicht weiter erklärbar erklärt oder in einer Art Identitätstheorie mit den neurophysiologischen Prozessen im Leib und Gehirn identifiziert.

Hegel entmythisiert daher sowohl jede transzendente Unterstellung oder Annahme eines leibunabhängigen Geistes als auch jeden naturalistischen Reduktionismus. Sowohl die Rede von Hegels *Naturalismus* als auch von seiner angeblichen *Geistmetaphysik* (Jürgen Habermas)¹⁹ führen in die Irre, wie schon die trotz aller ›Dialektik‹ noch oberflächliche Entgegensetzung von Idealismus und Materialismus bei Karl Marx. Dabei beginnt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* mit der Entmystifizierung des subjektiven (Selbst-)Bewusstseins (*Mens, Mind* oder *Gemüt*) sogar noch in der Version von Kants

¹⁹ Jürgen Habermas spricht in *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Berlin 2019, Bd. 2) auf S. 469 von einer hybriden statt absolut richtigen Verknüpfung von Sprachwissen und Sachwissen bei Hegel, auf S. 474 von Großindividuen statt von generischen Redeformen, wie sie jede Wissenschaft braucht, auf S. 481 von Subjektphilosophie statt von einer Analyse des Personseins. Noch weniger passt auf Hegel die Rede auf S. 504 von einem angeblichen »gespreizt-entsagungsvollen Narzissmus eines Weisen, der dem Volk entrückt ist.«

und Fichtes transzendentaler Reflexion auf das Denken und Anschauen. Er lässt ihr dann eine Entmythisierung der Natur in der *Wissenschaft der Logik* und in seiner Neufassung der *Naturphilosophie* der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* folgen.

Aber schon der Titel *Phänomenologie des Geistes* ist eine geniale Überschrift für die Einsicht, dass eine ausreichend *tiefe* Reflexion auf die Inhalte des Denkens und aller anderen geistigen Tätigkeiten (wie z.B. im zweckbestimmten Handeln) am Ende auf die *Oberfläche* der äußeren Formen achten muss. Man kann, darf oder sollte daher nie auf Kants und Fichtes Standpunkt logischer Reflexion aus der Binnenperspektive und in inhaltlicher Denkform verharren. Denn die reale Konstitution oder Verfassung von allen Inhalten in der Welt hat erstens eine Praxis der spontanen, freien, ubiquitären Reproduktion und der Wiedererkennung äußerer Formen wie z.B. die unserer sprachlichen Ausdrücke oder irgendwelcher ikonographischen Formen in Bildnissen,²⁰ Schriften, auch musikalischen Tonfolgen längst schon im Rücken, zweitens aber auch schon eine Praxis der Bewertung von gleich gültigen oder inhaltsäquivalenten Aktualisierungen von äußeren Formen, unter Bezug auf eine schon als bekannt unterstellte Formgleichheit. Nicht erst bei Edmund Husserl und Martin Heidegger, sondern schon bei Hegel ist daher Phänomenologie radikale Explikation aller Formen und aller Inhalte im Reden über das Denken und über Gedanken, über den Geist oder das Bewusstsein – durch konkrete Betrachtung äußerer Erscheinungen und Tätigkeiten.

Die *Phänomenologie des Geistes* ist daher auch keine Entwicklungsgeschichte des Geistes, kein mehr oder weniger progressiver oder auch nur ›dialektischer‹ Bildungsroman der Menschheit, wie Alexandre Kojève mit Marx denkt. Es gibt in dem Text keine Begründung von Thesen, auch nicht *via negationis*, eher eine Art von *Display* naheliegender ›Theorien‹ des Geistes und des Wissens, gefolgt von sinnkritischen Beurteilungen.

Für uns hier ist eine genauere Betrachtung der *Phänomenologie des Geistes* und ihrer Gedankenführung nicht im Detail wichtig. Stattdessen gehen wir über zu Hegels sprachanalytischer Wende in der Reflexion auf alles inhaltliche Denken. Sie ist weit radikaler als jede bloße Formalsemantik und mathematische Logik nach Frege.

²⁰ Ein Bildnis kann jede Figur, etwa eine Statue sein.

3. Sprache und Sprechen im Denken

Hypostasierungen des Geistes des Denkens, des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins aufzuheben bedeutet, von bloß unterstellten Formen und Inhalten zu ihren realen Repräsentationen überzugehen. Hauptursachen für die Hypostasierungen sind erstens die *Unmittelbarkeitsgefühle* in Bezug auf einen relativ automatisch ablaufenden Bewusstseinsstrom, der unser Leben und besonders auch unser Wahrnehmen dauernd begleitet, zweitens die *formal gegenständlichen Formen der Reflexion* sowohl auf Inhalte oder Bedeutungen, als auch auf je mich als personales Subjekt, kurz, auf das Ich. Ein Drittes sind die ebenfalls formal gegenständlichen Formen der Rede über ein *generisch-allgemeines Kollektivsubjekt im gemeinsamen Handeln*. Hier zeigt sich der mehrfache Sinn der Rede über ein allgemeines Wir des Wissens und Sinnverstehens und damit auch über den Geist der Geistes- bzw. Begriffs- und Ideengeschichte.

Man schlägt nur den Boten für die Nachricht, den Kritiker für das Kritisierten, den Analytiker für das Analytierte und für die notwendigen Ausdrucksformen der Analyse, wenn man Hegel selbst einen angeblich transzendenten ›metaphysischen‹ Glauben an einen ontisch hypostasierten Welt-Geist jenseits einer evolutiven Geschichte der Welt zuschreibt.

Die einfachsten Repräsentationen geistiger Inhalte sind unzweifelhaft die des Sprechens. Anders als etwa das Zeichnen von Bildern braucht das Reden keine weiteren Hilfsmittel. Allerdings ist dabei zu unterscheiden zwischen bloßen *Signalsprachen* von Tieren, die nur der *Koordination ihres Verhaltens* dienen, und einer *symbolischen Repräsentationssprache*, in der sich Sachtypen und Sachen benennen, kommentieren und in Urteilen über Instanzierungen verwenden lassen. Der Unterschied dieser ›Sprachen‹ ist deswegen von ungeheurer Bedeutung, weil wir nur über die Benennung von Arten und Formen über nicht vorhandene Möglichkeiten nachdenken können. Dabei sind alle Möglichkeiten selbst nur als Artformen bestimmt. Jede Erzählung, auch jeder Roman, skizziert zunächst nur eine Form von Geschehensfolgen und damit eine Möglichkeit. Die Namen benennen nur erst Personen- oder Sachtypen ›an sich‹. Für Aussagen über die Wirklichkeit müssen noch Angaben über raumzeitlich determinierte Instanzierungen (›für sich‹) hinzukommen.

Tiere haben ganz offenbar keinen Sinn für eine solche Möglichkeit und Wirklichkeit. Sie haben nicht die Fähigkeit zu spontaner, frei tätiger Repräsentation von Szenarien möglicher Sachverhalt. Denn das setzt eine Kombination von teils empirischem, teils schon artikuliertem Sprach- und Weltwissens voraus, wie es uns nur die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit zur

Verfügung stellt.²¹ Das ist ein Truismus. Ihn zu bezweifeln, ist zwar Unsinn, aber heute große Mode, obwohl alle Bilder von Tieren, die sich nicht vorhandene Möglichkeiten vorstellen, offenkundig anthropomorphe Märchen sind nach Art der Mythen über weinende Bäume und sprechende Tiere.

Sprache ist die wichtigste Institution der Explikation des Begrifflichen. Sprechen ist die Kernform des Denkens. Sprache ist »das der Vernunft eigentümliche Bezeichnungsmittel«²² nicht etwa unmittelbar der Dinge, sondern der Begriffe bzw. Art-Formen (an sich). Das ist sie im Unterschied zum *Reden* einerseits, einer bloßen *Notation* andererseits:

»Die Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt, ... es kann in unsern Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, das Denken ist.«²³

Über die scheinbare Unmittelbarkeit des Denkens und Wissens »im empirischen Subjekt« sagt Hegel in der Religionsphilosophie, dass sie erstens »Resultat vieler Vermittlungen« sei, zweitens Folge der »reinen Tätigkeit«, die ich auch das Absolute im Vollzug oder der Performanz nenne. Wenn wir daher meinen, uns sei etwas unmittelbar bewusst, z. B. unser eigener Bewusstseinsstrom in der Abfolge des Denkens als stillem Reden mit sich selbst, des Ich als Geist oder Denksubjekt oder in der Gefühlsreligion der Romantik sogar Gott, dann kommt das nach Hegels logisch-phänomenologischer Analyse nur daher, dass man *vergessen* hat, was wir alles im Bereich von Wort und Satz, (leisem) Reden und (zuhörendem) Verstehen *gelernt* haben. Das zeigt Hegel im folgenden Vergleich:

»Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt, einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Thätigkeit, als Resultat so vieler vermittelnder Aktionen.«²⁴

Wir denken, indem wir auf Inhalte fokussieren, gerade so, wie Klaviervirtuosin lange und schwere Stück auswendig spielen, dabei scheinbar unmittelbar

²¹ Dass kein Tier echte Sprache hat, nicht *veraloquens* ist, darin stimmen Descartes, Leibniz, Kant und Hegel überein. Dem gegenüber sind die Darstellungen der Tiere im Empirismus bei Locke, Hume und dann häufig auch in gegenwärtigen Kognitionstheorien anthropomorph, die des Menschen aber biologisch. Man bemerkt weder die verwendeten Metaphern etwa in den ambivalenten Reden vom Inneren, von Impressionen und Motiven, noch den Sprung aus der Wissenschaft in ein Weltbild oder eine Welthaltung.

²² GW 16 (Begriffslogik), S. 48.

²³ Vgl. dazu Pirmin Stekeler: *Hegels Wissenschaft der Logik, Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2022, Bd. 1, S. 118 und GW 21 (Seinslogik), S. 10.

²⁴ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824) = GW 29,1, Hamburg 2017, S. 174.

auf die Musik im Ganzen in ihrer expressiven Kraft und gar nicht mehr auf die erworbene Technik fokussieren. Wie zur Perfektion jedes Virtuosen gehört zur Meisterschaft des Redens und Denkens das Vergessen der langen Übung in der Verschiebung des Fokus vom Wortlaut auf den Inhalt.

Jeder Sprecher und jeder Handelnde ist sich scheinbar unmittelbar der ihn leitenden Inhalte bewusst. In diesem Sinn ist das Denken transparent. Im Denken blicken wir anscheinend unmittelbar auf die Inhalte, sozusagen durch die äußeren Ausdrucksformen der Sprache(n) hindurch. Wir fokussieren damit auf die relevanten Formen differentiell bedingter Inferenzen.

Die Gleichgültigkeit sinnäquivalenter Ausdrücke macht ihren Inhalt aus. Sie werden oft schon fast automatisch übersetzt. In übersetzenden Paraphrasen werden also die besonderen Ausdrucksformen auch in unterschiedlichen Sprachen in Hegels Sinn *aufgehoben*. Der Ausdruck »Negation des Negativen« steht gerade für die *Inhaltsgleichheit verschiedener Ausdrücke* unter Berücksichtigung der Perspektive der Sprecher wie z.B. im Fall von »hier«, »dies« und »mein«, bzw. »dort«, »jenes«, »dein« oder »ihr«.

Nachdenken kann anstrengend sein; mein Gehirn verbraucht sogar relativ viel Energie, auch wenn sich äußerlich nichts bewegt. Andererseits kann kaum einer im Kopf ›klarer‹ und ›komplexer‹, *bestenfalls schneller*, denken, als er sprechen, schreiben und Diagramme, Bilder, Noten oder Musik äußerlich produzieren kann oder könnte. Es ist daher ein typischer Denkfehler aller ›Romantik‹, wie ich diesen Typus des Nachdenkens über das Ich oder Subjekt der Kürze halber zu nennen vorschlage, die Tiefe und Weite, Genauigkeit und Genialität ihres Denkens und Meinens wie Heinrich von Kleist für unaussprechlich zu halten und der ›Nichtidentität‹ des Einzelnen wie Theodor Adorno über alles Allgemeine zu stellen, als lebten wir als denkende und handelnde Personen nicht längst schon ein der Form nach allgemeines Leben, auch wenn je ich es auf unvertretbare Weise aktualisiere. Nur die subjektiven Instanzierungen aus je meiner endlichen Perspektive sind unvertretbar. Mein personaler Status und damit alles Geistige sind wie die Rollen im Theater des Lebens vom leiblichen Subjekt und Individuum ablösbar.

Das Innere im Denken ist also immer Inhalt von Äußerem. Alle behauptete Vollkommenheit des ›Inneren‹ wäre ohne wirkliche und mögliche Äußerungen nichtig.²⁵ Analoges gilt für die Person als Typ oder Charakter, die durch ein personales Subjekt oder auch durch mehrere Individuen wirklich oder

²⁵ Man verwechselt die Gewissheit, auf explizite Auslegungen des Gesagten zustimmend oder ablehnend reagieren zu können, häufig mit einem Wissen, was man sagen möchte, und dann auch Gefühle der Befriedigung mit Erfüllungen der von uns gesetzten begrifflichen Bedingungen.

möglicherweise instanziiert wird. Wo es uns um unsere so genannte Identität geht, geht es uns also in Wahrheit nicht um das Individuum, das wir nach dem Tod mit aller Freude und allem Leid gewesen sein werden, sondern um die Person. Diese ist der *Charaktertyp*, den wir in unserem Leben in die Welt setzen. Wir wollen dabei *eigentümliche* Personen (gewesen) sein. Das heißt immer auch, dass es uns um anerkenbare, partiell reproduzierbare, in Teilen also kopierbare, *neue Formen und Inhalte* geht. Wie eine große Dichterin oder ein guter Schriftsteller immer auch *stilbildend* ist, so auch jeder wirklich gute Mensch. Jede volle Person exemplifiziert das Ideal des Menschseins auf die eine oder andere Weise partiell, nie total, also nie perfekt.

Für den Geist ist jede äußere Gestalt nur *erste* Erscheinung. Entscheidend ist der Inhalt. Aber das Sprechen bzw. das (ggf. leise) Denken ist sein wesentlicher Ausdruck, daher auch meines geistigen Wesens, meines Ich als dem personalen Subjekt, das ich bin. Weiter ist kein späterer *linguistic turn* je gekommen.

»Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in der Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Notwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde.«²⁶

Üblicherweise meinen die Leute, Zeichen und Sprache drückten schon fertige Inhalte oder Gedanken aus, die im Subjekt als unmittelbar vorhanden angenommen werden. Daher kommen der Zeichengebrauch und das Sprechen häufig nur in einem Appendix der Psychologie vor, manchmal auch in Fußnoten der Logik. Man verkennt dabei, dass es gar kein bewusstes Denken ohne produktive Einbildungskraft und Phantasie im leisen *verbal planning* und den Darstellungen von Formen der Anschauung oder des Tuns durch Zeichenkomplexe gibt. Das gerade meint Hegels Rede von der Notwendigkeit im System »der Tätigkeit der Intelligenz«.

»Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit als das Product der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht.«²⁷

Solange wir bloß erst auf den subjektiven Geist bzw. die Intelligenz der Individuen reflektieren, ist die Sprache nur insoweit Thema, als wir sie als Produkt der Entwicklung des Vorstellens bis in die äußeren Manifestationen von verbalen Repräsentationen betrachten.²⁸

²⁶ Enz. 1827, § 458 = GW 19, S. 336.

²⁷ Enz. 1827, § 459 = GW 19, S. 336.

²⁸ Das durch Begriffe mögliche Etwas-über-etwas-Sagens behandelt Hegel in der Be-

Voraussetzung für jede Intelligenz ist der Verstand, also das Vermögen, Schemata und allgemeines Wissen formal richtig oder regelkonform, sogar gewohnheitsmäßig zu reproduzieren. Erst auf einer zweiten, aber für die Vernunft wesentlichen, Reflexionsebene bedarf es einer Art dialektischer Selbstkontrolle. Es muss das generisch Gelernte angemessen angewendet werden. Das setzt einen gewissen Ausschluss privativer Ausnahmen voraus, also ein besonderes praktisches Wissen über die konkrete Situation.

Der Form nach geschieht die Anwendung generischen Wissens und semantischer Formen, Normen und Regeln gerade so wie die Anwendungen figurativer Redeformen. Man sortiert unangemessene Formen des zu feinen oder zu groben Unterscheidens aus und fokussiert gerade im Blick auf relevante stereotypische oder prototypische Schlüsse, also auf den Inhalt. Das geschieht, wenn wir Richard als Löwen ansprechen nicht anders, als wenn wir von Lichtwellen und Magnetfeldern reden. Im praktischen Verstehen operieren wir so mit kanonischen Metaphern längst ›unbewusst‹. Wir verfangen uns in dialektischen Problemen häufig erst dann, wenn wir das implizite Verstehen als schematisches Verfahren darstellen wollen. Die Automatismen künstlicher Intelligenz bleiben eben daher auf ewig Mimikry realer Intelligenz, ob das die Menschen noch wissen und merken oder auch nicht. Zwar ist das halbautomatische Unterscheiden und Schließen des Verstandes immer Voraussetzung ist für dialektisches Nachdenken und Vernunft. Aber eben diese Dialektik des vernünftigen Urteilens ist frei und nie bloß schematisch.

Damit ist der freie Geist vollständig entmythisiert. Seine Hypostasierung ist durch den klaren Aufweis seiner Hypostasen, also seiner realen Existenz in der realen empirischen Welt der Erscheinungen und ihrer Formen aufgehoben.

griffslogik. Inhalte sind zunächst differentiell bedingte Normalfallinferenzen oder Normalerwartungen und machen die allgemeine Bedeutung der Ausdrücke aus. Dabei haben Eigennamen zumindest insofern schon einen Inhalt, als man z.B. schon wissen muss, ob sie auf (reale oder bloße mögliche) Tiere oder Menschen zu beziehen sind. Alle Inhalte ergeben sich daher aus (kanonisch gesetzten, symbolisch artikulierten und empraktisch gelernten) Unterscheidungen, samt ›Prädikatorenregeln‹ wie ›Wale sind Säugetiere‹ und ›Defaultinferenzen‹ wie ›Berglöwen fressen Kleinnager‹. Solange wir die ›Synthese‹ von Wort und Sache nur erst gewohnheitsmäßig gebrauchen, sind wir noch nicht zu einem von uns selbst geprüften Urteilen und Schließen gelangt. Das meint Hegels Metapher von der *Rückkehr* der Intelligenz, also des personalen *Subjekts*, zu einem authentischen Unterscheiden und Handeln.

4. Entmythisierung des Physikalismus im Begreifen von Leben und Freiheit

Die Frage, wie das Denken als freies Tun zu verstehen und wie es das Handeln steuern kann, wird durch Kants bloßen Appell an eine mystische ›Spontaneität‹ ebenso wenig beantwortet wie die Frage nach der Kompatibilität der beiden folgenden Prinzipien:

- 1.) Es gibt den freien Willen und freie Handlungen.
- 2.) Im Prinzip sind alle Phänomene physikalisch erklärbar.

Das zweite Prinzip ist durchaus falsch. Eben das erkennt Hegel. Indem er es betont, wird er von Freunden des Physikalismus als Gegner der Wissenschaft denunziert.

Kant schränkt zwar das physikalische Erklärungsmodell auf den Bereich der Phänomene, genauer, auf das Bewegungsverhalten der wahrnehmbaren Körperdinge ein. Dass wir über deren Sein und Wesen, ihre Kräfte und Fähigkeiten *an sich* im kantischen Sinn ohne *jede* Relation zu Anderem und ohne Bezugnahme auf uns und unser Wissen und Erkennen nichts wissen und erkennen können, ist tautologische Folge der verbalen Konstruktion. Hegel lässt sich dagegen von Spinozas Einsicht belehren, dass es nur eine einzige Substanz gibt, die nicht in relationalen Verhältnissen zu anderen Dingen steht. Die einzige Sache rein für sich (bei Kant leider »an sich«) ist ihre eigene Ursache, *causa sui*, daher *die ganze Welt allen Seins* – im kontrafaktischen Blick von der Seite eines allwissenden und damit ›personalen‹ Gottes.

Alle Gegenstände in der Welt sind relational zu anderen Dingen und zu uns. Daher ist das Gesamt des Absoluten wieder nur die ganze Welt des Seins, mit uns und unserem Geist als wesentlichem Teil.

Tiere bestimmen ihre eigenen Bewegungen selbst in einer schon auf eine gewisse Weise zeitlich und modal ausgedehnten Gegenwart. Sie reagieren auf präsentische Prozesse in der Umwelt. Sie agieren selbsttätig, schon weit mehr als eine Pflanze. Dass dabei *in* ihnen (im räumlichen Sinn) allerlei physikalische und chemische Prozesse ablaufen, und das als notwendige Bedingung, ›determiniert‹ ihr Verhalten aber noch keineswegs vollständig im Sinne einer effizienzkausalen Erklärung.

Hegel stützt vor dem Hintergrund dieser Einsicht seine Analyse der *erweiterten* Freiheit des Denkens, Wollens und Handelns des Menschen auf die *engeren* Freiheiten des enaktiven Perzipierens, Begehrens und Verhaltens des Tieres. Der Argumentationsgang besteht dabei (wie immer) darin, auf ganz offenbar mögliche und für die Sache wichtige Unterscheidungen als Grundlage aller reflexionslogischen Reden von Unterschieden hinzuweisen. Dazu gehört insbesondere, dass alle Identitätsaussagen von der Form eines Verzichts auf mögliche Unterscheidungen sind – zusammen mit einem metastatu-

figen Reflexionsurteil, dass im Fokus auf Gegenstand und Sache hier auch nichts zu unterscheiden ist. Ob das so ist, muss aber gezeigt werden. Das ›vergisst‹ jede Identitätstheorie von Körper und Geist wie schon der Aberglaube, man könne Biologie (*sub specie aeterni*, aus dem totalen Blick eines Gottes) auf Chemie und Physik reduzieren.

Es ist trivial zu sagen, dass man *feiner unterscheiden könnte*. Man kann immer ›genauere‹ Ursachen finden. Das lässt aber offen, für welche konkreten Orientierungen in welchen Sachbereichen wie *zu unterscheiden ist*, wie nicht. So unterscheiden wir z. B. in der Rede über Zahlen nicht zwischen verschiedenen Repräsentanten einer und der gleichen Zahl. Analoges gilt für alle Inhalte und Gegenstände. Im empirischen Bezug kommen zu den frei von uns reproduzierbaren *Repräsentationen* von Arten und Formen natürlich die *Präsentationen* der gegenwärtigen und damit endlichen Dinge und Prozesse hinzu.

Der Unterschied zwischen toten Dingen und lebenden Wesen bzw. zwischen Physik (unter Einschluss der Chemie) und Biologie liegt dabei ganz offenbar an dem, was man heute *Autopoiesis* nennt. Hegel spricht in aristotelischer Tradition von tätig-teleologischen, aber noch nicht durch ein bewusstes Denken und Wollen geleiteten *Selbstbeziehungen lebender Wesen*, die man auch als ihrer Entelechie im Leben und Wirken ansprechen kann.

Hegel spricht von einem Chemismus als Form der von lokalen Umständen in ihrer Aktualisierung abhängigen dispositionellen Reaktionsprozesse. Er ist insofern »*erste Negation der gleichgültigen Objektivität*« bloß mechanischer Massepunkte oder Körperausdehnungen. Eine zentrale Rolle spielen dabei natürlich die chemischen Stoffarten und die elektromagnetischen Kräfte. Dabei geht die »*Totalität der Selbstbestimmung*« eines Lebewesens aus dem Chemismus so hervor, ›dass er sich in ihr aufhebt‹: Es sind gerade die organischen Prozesse des Lebens überhaupt, in denen die chemischen Trägerprozesse dadurch transformiert werden, dass das Lebewesen als Ganzes einen Teil dieser Prozesse *autopoietisch steuert* und sich damit (eine Zeit lang) erhält – wenn auch zunächst noch keinesfalls auf ›bewusste‹ Weise. Im Gegenteil. Es sind dispositionell und sogar hormonell bedingte Triebe und Unbefriedigtkeitsgefühle, die vieles am Verhalten auch noch von Menschen steuern – und partiell ›chemisch‹ bedingt sind. Weit davon entfernt, dieses zugunsten einer hypertrophen Überschätzung von Bewusstsein und Denken, Seele und Geist zu leugnen, betont Hegel die ›chemische‹ Grundlage des Lebens an vielen Stellen – wie jede aufgeklärte Phänomenologie des Leibes nach ihm. Es geht also nur erst um den Übergang von der Physik und Chemie zu den Seins- bzw. Lebensformen der Biologie und zur materialbegrifflichen Logik ihrer wissenschaftlichen, nicht dogmatisch-ideologischen, Darstellung.

Die Möglichkeit echter Freiheit beginnt in der Tat in der Autopoiesis des

Lebens. Für sie reichen ganz offensichtlich die mechanischen Kausalitäten einer Punktbewegungsdynamik wie in Newtons Modell und die chemischen Prozessformen allein nicht aus. Dabei kommt die mechanische Erklärungsform schon in der Elektrodynamik und erst recht in der Quantenphysik an ihre Grenze. Spätestens Heisenbergs Unschärferelation zeigt den systematischen Fehler im Punktbewegungsmodell für subatomare Teilchen. Denn die lokalen Geschwindigkeiten und Beschleunigungen im mathematischen Modell gibt es nicht wirklich in der Realität, zumal es außerhalb der reinen Mathematik gar keine Punkte gibt: Alles Reale ist raumzeitlich ausgedehnt. Aber schon Hegel hatte jede Hypostasierung infinitesimaler Kräfte in einem Punkt auf der Basis seiner philosophischen Kritik an den üblichen Fehldeutungen der Differential- und Integralrechnung aufgedeckt.

Neben der Prädestinationslehre in der Vorstellung eines allmächtigen Gottes ist die Punktbewegungsmechanik ein wesentlicher Grund für die Vorstellung von einer effizienzkausalen Prädetermination aller Bewegungen und Prozesse in der Welt. Beide Modelle sind aber erstens unsere eigenen Konstruktionen. Zweitens sind beide falsch, wenn man sie ›wörtlich‹ oder ›unmittelbar‹ auf die Welt anwendet.

Jeder kausale Determinismus erweist sich so als transzendenter Überschwang. Es gibt nicht nur wirklichen Zufall in der Welt, der alle kausalen Erklärungen und damit die Kette der Verursachungen einschränkt, sondern auch einen wirklichen Unterschied zwischen dem Leben von Lebewesen und bloßen physikalisch-chemischen Prozessen. Erst recht gibt es den Unterschied zwischen einem bloß erst animalischen Verhalten und einem freien praktischen Denken, wie Descartes alles Handeln, nicht nur das laute oder leise Sprechhandeln nennt.

Natürlich ist mit der Anerkennung von akzidenteller Kontingenz in der Welt, wie sie für Begreifen unserer Lage in der Welt ohnehin immer nötig ist, die positive Konstitution freien Wollens und Handelns im Kontrast zu einem ›unfreien‹, wenn auch oft kontingenten, Geschehen in der physikalischen Welt einerseits, der Welt des Lebendigen auf der Erde andererseits noch nicht (voll) begriffen. Daher entwickelt Hegel auch den begrifflichen Kontrast der Seinsweise von Tieren zu Dingen und von personalen Menschen zu Tieren.

5. Geschichtliche Welt der Gründe

Die Dichte und das zunächst Dunkle der Sentenzen Hegels stehen den Formeln des Spinoza in nichts nach, außer dass bei Hegel klar wird, dass man mit ihnen nicht wie mit Sätzen der Mathematik apagogisch-deduktiv rechnen

kann und darf. Für das Denken Hegels besonders bedeutsam ist, wie schon gesagt, Spinozas zunächst nur terminologische Charakterisierung der ›unendlichen‹ Substanz im Sinn eines bei allen Veränderungen ›ewig‹ Bleibenden, das nicht wie ein ›Gegenstand‹ in einem relationalen Bereich ›neben anderen‹ von diesen (etwa räumlich) begrenzt ist und auch nicht genetisch (zeitlich) abhängt von etwas der Art nach ganz Anderem. Jeder innerweltliche Gegenstand als Ding oder Sache, Ereignis oder Prozess, nicht nur das Leben jedes Lebewesen, sondern sogar der ganze Kosmos der sich relativ zu einander bewegenden (Himmels-)Körper (heute: ›nach dem Urknall‹²⁹) ist endlich, also nicht Substanz. *Nur* das, was Spinoza »Natur« nennt, das Sein der Welt im Ganzen, ist Substanz, *causa sui*, Ursache seiner selbst.

Hegel erkennt nun aber das zentrale Problem des spinozistischen ›Standpunktes der Substanz‹, nämlich, dass sie die Natur als das Thema des Naturwissens mit dem Sein der ganzen Welt verwechselt und damit den Geist schon eskamotiert, also das Denken von Möglichkeiten aus der Welt herauskomplimentiert hat. An die Stelle von Spinozas Definition des göttlichen Absoluten »deus sive natura« setzt Hegel daher *seine* Formel für das Ganze von Welt, Wahrheit und Wissen »Natur *und* Geist«. Dass er am Ende nur noch vom Geist spricht, bedeutet nicht, dass er zu einem idealistischen Geistmetaphysiker wie George Berkeley wird, sondern dass die Unterscheidung zwischen Wissensansprüchen über die Natur und den Geist in der uns längst bekannten Welt geistiger Seinsvollzüge stattfindet.

Sogar noch in Kants Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Welt der Erscheinungen spiegelt sich das Problem Spinozas. Denn die Natur ist auch bei Kant die Welt der Erscheinungen der Bereich der naturwissenschaftlichen Kausalerklärungen, in denen im Idealfall angeblich ›rein mathematisch-physikalisch‹ *alles* zu erklären sei, so dass wir, so scheint es, für alle innerweltlichen Prozesse nach solchen Erklärungen ›suchen dürfen‹, auch wenn es, wie Kant abschätzt, keinen Newton des Grashalms je geben wird. Hegel erkennt, dass wir über die Grenzen dieser zunächst wissenschaftsfreundlichen Sucherlaubnis etwas wissen, so dass nicht wir, sondern die Welt selbst den Bereich der physikalischen und chemischen Kausalerklärungen einschränkt und dabei nicht etwa, wie bei Kant oder Friedrich Heinrich Jacobi, einem Glauben, sondern einem Wissen über Leben und Freiheit Platz macht.

Die Naturphilosophie F. J. W. Schellings hatte dazu schon die Einsicht entwickelt, dass es neben den mechanische schon in der Physik andere Wirkkräfte gibt und in der Biologie die Teleologie des Lebenserhalts durch Selbst-

²⁹ Durch den ›Vorgriff‹ auf das heutige Konzept des ›Urknalls‹ überspringen wir hier abkürzend ganz generell alle Quisquilien in Kants Antinomien der Kosmologie.

bewegung in Reaktion auf eine partiell perzipierte Umwelt. Hegel betrachtet darüber hinaus das Intentionale im geistigen Leben in seiner Konstitution. Das geschieht weit genauer als in der Transzendentalphilosophie, welche bei Kant und Fichte den freien Willen nur voraussetzt, aus der Natur als Thema des Naturwissens aber herausnimmt und in eine Art übernatürliche Welt des Geistes versetzt, statt wie Hegel den methodischen und sprachlichen Unterschied zwischen einem Wissen über die natürliche Welt und einem Wissen über unseren Geist herauszuarbeiten. Der cartesische Dualismus von Leib und Seele, Gehirn und Gemüt, *brain and mind*, wird im subjektiven Idealismus zur Dualität von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*. Hier meint Kant, den Platz zu finden für die Möglichkeit eines freien Wollens und Handelns. Zuzugeben ist zwar, dass man am einzelnen Tun nicht immer unmittelbar durch Beobachtung ablesen kann, ob es ein bloßes Verhalten ist, das sogar effizienzkausal verursacht sein könnte. Dennoch kennen wir die Fälle, in denen wir als personale Subjekte eine vorbedachte Maxime vorsätzlich und in einer gewissen Absicht der Zweckverfolgung in die Tat so umzusetzen, dass damit eine Reihe von Folge-Ereignissen in ähnlicher Weise neu anfängt, wie das gegenwärtige Weltall mit dem Urknall angefangen haben könnte. Das eben war das Bild Kants, das jetzt aber in der Welt geerdet wird.

Wir können jetzt den Denkfehler sowohl des deterministischen als auch des kompatibilistischen Kausalismus kurz und prägnant so formulieren: Für jedes endliche Geschehen ist *die Ursache* die ganze bisherige Welt. Das ist sie aber rein tautologisch. Alles, was geschieht, hängt mit allem, was geschehen ist, ›kontinuierlich‹ zusammen. Wir müssen daher unterscheiden zwischen realen, endlichen und lokalen, Ursachen als Instanzen der von uns als ausreichend erfolgreich gesetzten generischen Erklärungsformen und rein tautologischen Verbalerklärungen aus dem totalen Blick von der Seite eines allwissenden Gottes im Rückblick *post hoc* nach dem Ende aller Tage.

Gründe sind als gedachte Möglichkeiten ganz offenbar keine effizienzkausalen Ursachen. Wenn man aber von Denkinhalten zu ihren Repräsentationen im Denken und Sprechen übergeht, dann ist wegen der erlernten Formen, Regeln und Normen auch der Bewertung von Inhaltsgleichheiten und begrifflichen Normalfolgen virtuell die gesamte Sprach-, Wissens und damit Geistesgeschichte schon enthalten. Wir reagieren und agieren eben daher nicht wie Tiere rein enaktiv auf die Umwelt, schon gar nicht, wenn wir eine Rede hören und verstehen oder wenn wir Texte lesen und Bildnisse deuten.

Wenn man auf der Grundlage einer materialistischen oder physikalistischen Grundüberzeugung Gründe als identisch mit effizienzkausalen Ursachen ansieht wie in der so genannten Identitätstheorie von subjektivem Geist (Mind) und Gehirn bei Ullin Place und John Smart, müsste man kon-

sequenterweise die gesamte *kulturgeschichtliche* Entwicklung des Geistes, also des allgemeinen im Sprechen präsupponierten Wissens, mit in diese ›Ursachen‹ aufnehmen. Damit aber hat man den Bereich der endlichen kausalen Erklärungen längst verlassen. Man ist *spekulativ* zur Einheit der gesamten Natur mit dem gesamten Geist übergegangen, also sozusagen zu Gott als *der Ursache* von allem – den man gerade hat loswerden wollen.

So begreifen wir auch, dass die Bedingung der Möglichkeit eines wirklich freien Wollens als Entscheidung für eine begrifflich gefasste Möglichkeit in aktiver Unterscheidung von Alternativmöglichkeiten in der Einheit des theoretischen und praktischen Geistes liegt.³⁰ Der Beschluss liegt im planenden Denken, der Entschluss im Beginn der Instanziierung einer Handlungsform. Beide sind frei insofern, als sie nicht durch endliche Geschehnisse prädestiniert sind, sondern bestenfalls durch die Unendlichkeit unserer Zugänge zu Möglichkeiten. Diese sind vermittelt durch Einbildungskraft in Verbindung mit dialektischer, d.h. bestimmend-reflektierender Urteilskraft und damit durch einen in freie Vernunft verwandelten Verstand: »Der freie Wille ist ... unmittelbar ... die Person.«³¹ Das heißt: Wir können als personale Subjekte auf vielfältige Weise dafür sorgen, dass eine von mehreren Möglichkeiten durch unser Tun realisiert wird, vermittelt durch einen Beschluss im Denken und einen Entschluss im Beginn des Handelns, wobei wir uns auf das begriffliche Wissen und Können der Menschheit stützen. Wir sind daher im relevanten Sinn frei nur als mitdenkende Personen, nicht schon als Menschen im Sinne der bloßen Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies.

³⁰ »Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes,«
Enz. § 481 (= Meiner, Phil. Bibl. Bd. 57), S. 387.

³¹ Enz. § 487, S. 391.

III. PERSON

Der Mensch als politisches Wesen auf Basis der Natur?

1. Einleitung

Aristoteles zufolge wird der Mensch als ein *zoon politikon* definiert. Ausgehend von dieser weit verbreiteten Definition, die wir nachher behandeln werden, möchte ich die folgende Frage stellen, welche das Thema dieser Abhandlung sein soll: Ist der Mensch, insofern er ein politisches oder staatliches Wesen ist, dies auf Basis der Natur?

Bekanntlich haben *Die Fragmente der Vorsokratiker* von Diels-Kranz uns das Fragment Antiphons (Frgm. 87 [80] B 44) überliefert, das den gesetzlichen Vorschriften des Staates (*polis*) »die Gebote der Natur« (*ta [nomima] tes physeos*) entgegenstellt.¹ Ähnlich wie dieser Sophist des antiken Athen vertritt der altchinesische Philosoph des Legalismus Han Fei die daoistisch geprägte Idee des »Gesetzes des Weges« (*dao fa* 道法), d. h. die Idee der Rechtsvorschriften nach der Ordnung der Natur, die im Gegensatz zu der Willkür eines diktatorischen Fürsten aus »Liebe und Hass« stehen (*Han Feizi*, Kapitel 29, Abschnitt 1).² Insofern man im westöstlichen klassischen Altertum an die Richtigkeit dieser Naturrechtsgedanken glaubt, lässt sich die obige Frage bejahen, weil ihnen zufolge dem menschlichen Zusammenleben etwas, was in der Natur (und damit auch in der Naturanlage des Menschen) recht und normativ ist, zugrunde liegen soll.

Hingegen scheint die derzeitige und zukünftige Situation uns eine solche positive Antwort nicht mehr zu erlauben. Warum? Angesichts unseres Zeitalters, in welchem die aktuellen Strömungen wie z. B. technische Fortschritte auf den Gebieten der Biotechnologie sowie der künstlichen Intelligenz und Ansprüche auf Tierrechte sowie den sogenannten internationalen Partikula-

¹ Vgl. Hermann Diels/Walther Kranz (Hgg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Bd. 2, Dublin/Zürich 1972, S. 346 f.: »Gerechtigkeit besteht darin, die gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten. [...] Die [Gebote] der Gesetze sind [aber] willkürlich, die der Natur dagegen notwendig; und die der Gesetze sind vereinbart, nicht gewachsen, die der Natur dagegen gewachsen, nicht vereinbart.«

² Vgl. Han Fei: *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Legalism*, translated from the Chinese by W. K. Liao, London 1939, S. 278.

rismus (d. h. die theoretische Verteidigung der Partikularinteressen bestimmter Kulturkreise oder Staaten) die bisherige Grundannahme der Selbstverständlichkeit der Menschenrechte in Zweifel ziehen, sind wir gezwungen, uns selbst zu fragen: Sind Menschenrechte uns bloß deshalb zu gewährleisten, weil sie uns Menschen, insofern als wir eine Art von ›*natural* kind‹ sind, zugehörig sind und auf der menschlichen *Natur* – oder konkreter gesagt, gewissen Eigenschaften, die wir als Menschen von Natur aus wesenhaft besitzen, also z. B. dem Intellekt – basieren? Sind die Menschenrechte aber nicht tatsächlich solche, welche wir auch denjenigen Menschen schon seit langem zuschreiben, die *nicht* imstande sind, die ›natürlichen‹ Eigenschaften der Menschheit aufzuweisen, beispielsweise bewusstlosen Patienten? Ist es dann nicht vernünftig, dass wir aus *politischen* Gründen, die sich im Laufe der Zeit verändern, die Menschenrechte sogar nicht-menschlichen Wesen wie Tieren und Robotern zusprechen können, und zwar dadurch, dass unser *Staat* eine dementsprechende rechtliche Erlaubnis gibt?

Gesetzt den Fall aber, dass der Staat berechtigt ist, eine solche politische Maßnahme zu treffen, dann stehen wir vor einer erneuten Herausforderung. Ist es eine ebenfalls berechnete Entscheidung, bestimmten (Gruppen von) Menschen ihre Menschenrechte notfalls abzuspochen, falls der Staat befugt ist, die Extension des Menschenrechtsbegriffes willkürlich zu bestimmen? In der Tat kannten (und noch kennen) wir in der Weltgeschichte die Sklaverei in verschiedenen Formen.

Auf die wichtige, doch schwierige Problematik der Menschenrechte kann ich im vorliegenden Aufsatz leider nicht in ihrem vollen Umfange näher eingehen. Ziel meiner Abhandlung ist es, einen kleinen Hinweis zur möglichen Lösung des folgenden Problems andeutend vorzuschlagen: Mit welchem Recht können wir einerseits auch denjenigen Menschen, die die ›natürlichen‹ Eigenschaften der Menschheit nicht aufweisen, ihre Menschenrechte trotzdem zusprechen und andererseits einer politischen Entscheidung, jemanden aus opportunistischen Gründen zu entrechten, widersprechen?

2. Was ist das Politische am Menschen?

Wodurch wird der Mensch als ein politisches Wesen gekennzeichnet? Damit sein politischer Wesenszug erhellt wird, möchte ich zu Beginn betrachten, was Aristoteles mit der eingangs erwähnten Definition meint. Wie schon bekannt, ist der aristotelische Begriff des *zoon politikon* biologischen Ursprungs. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass der Mensch nach Aristoteles nicht das einzige politische Lebewesen ist. Umfasst das *zoon politikon* doch

laut der zoologischen Schrift des Aristoteles, betitelt *Tiergeschichten* (488a 10–11), »Menschen, Bienen, Wespen, Ameisen und Kraniche.«³ Demnach bedarf es zur Untersuchung des Politischen, das dem Menschen eigen ist, einer *differentia specifica*, die ihn von allen anderen politischen Lebewesen unterscheidet.

Solche spezifische Differenz erhellt sich aus der anderen klassischen Definition des Menschen, die ebenfalls auf Aristoteles zurückgeht. Wie allgemein bekannt, stellt die Politik des Philosophen die These wie folgt auf, dass der Mensch *zoon logon echon* sei:

»Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt [(*echei logon*)]. Die Stimme [(*phone*)] ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Sinneswesen verliehen. [...] Die Sprache [(*logos*)] ist [hingegen] dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, dass sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerech und Ungerech und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaft [(*koinonia*)] dieser Ideen aber begründet [...] den Staat [(*polis*)]« (1253a 10–18).⁴

Aus dieser Passage ist ersichtlich, was Aristoteles mit der Bezeichnung des Menschen als *zoon logon echon* betont. Der Mensch ist gerade dadurch charakterisiert, dass seine Befähigung zur Sprache (*logon echein*) nicht so sehr dem stimmlichen Ausdruck der subjektiven Gefühle wie Lust und Schmerz, als vielmehr der Diskussion über öffentliche Angelegenheiten entspricht – der intersubjektiven Diskussion um sozialen Nutzen und Schaden, Gemeinwohl und Gemeinübel, Recht und Unrecht, usw. So liegt das politische Wesen des Menschen in seiner Eigenschaft als sprachliches Wesen im Zusammensein mit anderen Bürgern durch freie Gespräche über die sozialen Verhältnisse seines Staates, worin jeder Bürger sich jeweils befindet, oder – um Martin Heideggers Interpretation der aristotelischen Idee des *zoon logon echon* anzuführen – »Miteinandersein [...] im Sinne des Miteinandersprechendseins in der Weise der Mitteilung, Widerlegung, Auseinandersetzung.«⁵ Nennen wir also solches freie Miteinanderreden über öffentliche Angelegenheiten »das Politische des Menschen.«

³ Aristotle: *History of Animals*, Books I–III, translated by A. L. Peck, Cambridge MA/London ³1993, S. 15.

⁴ Aristoteles: *Politik*, übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg ⁴1981, S. 4 f.

⁵ Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Gesamtausgabe Bd. 18), hrsg. von Mark Michalski, Frankfurt/M. 2002, S. 47.

3. Was ist das Fundament des Politischen des Menschen?

Interessanterweise lässt sich ein ähnlicher Gedanke, so scheint mir, im altchinesischen Denken – namentlich im Konfuzianismus – finden. Denn laut *Lun-yu* oder der Sammlung seiner Lehrgespräche (Kapitel 18, Vers 6; Kapitel 20, Vers 5) sprach Konfuzius: »Vögel und Tiere sind keine Gesellschaft. Sollte ich unter Menschen nicht sein, mit wem könnte ich umgehen?«⁶; »Ohne die Sprache zu kennen, konnte man die Menschen nicht.«⁷ Andererseits überliefert diese Sammlung (Kapitel 8, Vers 14; Kapitel 14, Vers 27) uns indes auch den folgenden bemerkenswerten Spruch, und zwar vermutlich mit besonderer Betonung seiner Wichtigkeit, indem sie ihn ausnahmsweise zweimal in sich aufnimmt: »Ohne eine gewisse Stellung zu bekleiden, kann man in politische Angelegenheiten nicht eingreifen.«⁸ Hier denkt Konfuzius trotz der soeben erwähnten Ähnlichkeit offensichtlich anders als Aristoteles. Denn was will Konfuzius sagen?

Nach meiner Lesart geht es im letztgenannten Spruch des Konfuzius um seine bedeutende Lehre von der »Rektifikation der Namen« (*zheng ming* 正名), d. h. die Lehre, dass die Namen mit den Sachen, für die sie stehen, übereinstimmen sollen (Kapitel 13, Vers 3). Aus dieser Grundidee folgt: »der Fürst sei Fürst, der Diener sei Diener, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn.« (Kapitel 12, Vers 11)⁹ Wieso soll sich aber jeder Mensch der Aufgabe, die seine Stellung verlangt, widmen? Erstens, weil die menschlichen Arbeitskräfte in seinem Staat (*polis*) sonst in Unordnung gerieten, da die soziale Arbeits- und Rollenteilung ohne die einzelnen Personen, die ihre zugewiesene Pflicht erfüllen, überhaupt nicht funktionieren kann; Und dann zweitens, weil solche Verwirrung der ganzen Arbeit sogar das Politische des Menschen hindern müsste. Denn – um es mit dem einflussreichsten Nachfolger des Konfuzius Mengzi (*Mencius*, Kapitel 5, Abschnitt 3) zu sagen – »man hat ohne feste ökonomische Grundlage auch keinen festen Gemeingeist.«¹⁰

Bemerkenswerterweise ist diese konfuzianistische Einsicht, d. h. die Einsicht, dass dem Politischen des Menschen die Arbeit (oder die Produktion) zugrunde liegt, nicht spezifisch für ostasiatisches Denken. Eine gewisse Ent-

⁶ Vgl. Confucius, *The Analects*, translated by S. Leys, edited by M. Nylan, New York/London, 2014, S. 56: 「鳥獸不可與同群也、吾非斯人之徒與而誰與。」

⁷ Vgl. ebd., S. 61: 「不知言、無以知人也。」

⁸ Vgl. ebd., S. 22; 43: 「不在其位、不謀其政。」

⁹ Vgl. ebd., S. 35: 「君君、臣臣、父父、子子。」

¹⁰ Vgl. Mencius: *The Mencius*, translated by D. C. Lau (Revised version), London 2003, S. 54: 「無恒產者無恒心。」

sprechung dafür finde ich beispielsweise in Immanuel Kant. Was die Art und Weise, wie man seine eigene Vernunft gebraucht, betrifft, so unterscheidet Kant bekanntlich den öffentlichen vom privaten Gebrauch. Nach ihm ist der Letztere der Typ Vernunftgebrauch, den der Mensch macht, solange er zu »einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte« (AA VIII, 37) verpflichtet und dessen Regeln sowie Zwecken unterworfen ist. Andererseits besagt der Erstere denjenigen Gebrauch, den »jemand als Gelehrter von ihr [= seiner eigenen Vernunft] vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht,« (Ibid.) damit wir über öffentliche Angelegenheiten »in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen,« (Ibid., 144) ungezwungen diskutieren. Sachlich gesehen, entspricht solcher freie Meinungs-austausch aufgrund des öffentlichen Vernunftgebrauches jedes einzelnen Staatsbürgers eindeutig dem, was wir oben als das Politische des Menschen bezeichneten. Indessen bringt Kant diese gegenseitige Diskussion zwischen den Bürgern nicht mit ihrem Staat in Verbindung, sondern, wie aus dem obigen Zitat ersichtlich ist, mit der ›Leserwelt,‹ die mit der »Weltbürgergesellschaft« (Ibid., 37) gleichzusetzen ist. Warum aber unterstreicht Kant dann, dass die freie Meinungsäußerung der Staatsbürger oder das Politische des Menschen ironischerweise nicht im Staat (*polis*) realisierbar ist?

Nach seiner Ansicht braucht unsere staatliche Gemeinschaft zur effizienten Erledigung der Anliegen der Allgemeinheit einen gewissen sozialen »Mechanism[us],« worin jeder von uns als ein »Teil der [betreffenden] Maschine« – die jeweiligen Anweisungen mehr oder minder passiv befolgend – arbeiten soll (Ibid.). Das erklärt Kant an dem folgenden Beispiel: »So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Obern etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muss gehorchen.« (Ibid.) Daraus ergibt sich, dass der Mensch, insofern als er in seiner staatlichen Gemeinschaft eine bestimmte Stellung bekleidet und als Inhaber dieser Position den von Kant ›privat‹ genannten Vernunftgebrauch macht, seine Vernunft nicht für ungezwungene öffentliche Meinungsverbreitung verwenden darf, sondern vielmehr seinen Gebrauch der Vernunft der systemloyalen Pflicht unterordnen muss.

Wenn die obige Kant-Interpretation nicht falsch ist, so liegt seine Ansicht nunmehr nahe, d. h. die Ansicht, dass unsere Freiheit des öffentlichen Gebrauches der Vernunft (unserer Terminologie zufolge: das Politische des Menschen) nur auf Grund unserer Einschränkung des privaten Vernunftgebrauches – oder genauer gesagt, nur auf Grund des Reichtums der sozialen Arbeitskraft (oder der ganzen Produktivkraft), die diese Einschränkung zulässt – möglich ist. Gerade in dieser Hinsicht hat Kant, so scheint mir, eine große Ähnlichkeit mit dem Konfuzianismus, da dieser, wie schon erwähnt,

der Auffassung ist, dass das Politische des Menschen auf der Arbeit (oder der Produktion) aufbauen muss.

4. Der Mensch als politisches Wesen auf Basis der Natur?

Wie ist aber das Begründungsverhältnis zwischen dem Politischen des Menschen und der ihm zugrunde liegenden Arbeit (oder Produktion) zu verstehen? Dieses Verhältnis kann man so fassen, dass die Überbau-Basis-Theorie von Karl Marx darauf anwendbar ist. Denn er behauptet bekanntlich:

»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 reale Basis, worauf sich ein [...] politischer Überbau erhebt [...]. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt.«¹¹

Hier vertritt Marx die These, dass das politische Leben des Menschen durch sein materielles Leben, dem die Produktionsverhältnisse entsprechen, bedingt ist. Was meint er, wenn er dieses materielle Element vor allen anderen Bestandteilen des menschlichen Seins bevorzugt und sich zum Materialismus bekennt? In Form von einem wohlwollenden Kommentar zu Ludwig Feuerbach erklärt Marx das wie folgt. »Feuerbachs grosse Tat ist: [...] die Gründung des wahren Materialismus [...], indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis ›des Menschen zum Menschen‹ [...] zum Grundprinzip der Theorie macht.«¹² Aus diesem Zitat ist zu ersehen, dass das Materielle des Menschen, worum es sich bei dem marxistischen Materialismus handelt, interpersonale Beziehungen besagt. Jedoch ist zu beachten, dass aus Marx' Sicht solche zwischenmenschlichen Verhältnisse als ›Natur‹ zu bezeichnen sind.¹³

¹¹ Karl Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13, Berlin 1971, S. 8 f.

¹² Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, S. 570.

¹³ Vgl. ebd., S. 544.: »Die unmittelbare sinnliche Natur für den Menschen ist [...] unmittelbar als der andere sinnlich für ihn vorhandene Mensch. [...] Die Natur ist der unmittelbare Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen«; ebd., S. 537 f.: »Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, [...] erst hier ist sie für ihn da als Grundlage seines eigenen menschlichen Daseins.«

Das bisher Gesagte kann wie folgt kurz und knapp zusammengefasst werden. Die Interpretation von dem Konfuzianismus sowie Kants öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft hat uns schon gezeigt, dass das Politische des Menschen auf der Arbeit (oder der Produktion) basiert. Nun ist es klar geworden, dass dem marxistischen Materialismus nach die zwischenmenschlichen Verhältnisse, in welchen die Produktion besteht, Natur sind. Wenn das der Fall ist, lässt sich dann daraus konsequentermaßen nicht folgern, dass der Mensch, insofern er ein politisches Wesen ist, dies auf Basis der Natur ist?

Es versteht sich aber, dass diese Konsequenz wahr oder falsch sein kann, je nachdem, wie sie verstanden wird. Dabei geht es darum, zu fragen: Was meint Marx mit dem Begriff der Natur? Um diese Frage zu beantworten, lohnt es sich, so scheint mir, sich auf die Marx-Interpretation des japanischen Philosophen Tetsuro Watsuji zu berufen.

Watsuji hebt hervor, dass der marxistische Naturbegriff zweideutig zu verstehen ist. Nämlich kann dieser Begriff, so denkt Watsuji, einerseits »die subjektive Natur als einen Bestandteil des zwischenmenschlichen Seins,« aber andererseits auch »die Natur, insofern sie durch Objektivierung als ein Gegenstand erfasst wird« oder »die naturwissenschaftlich verstandene Natur« besagen, wobei Marx selber – trotz der soeben erwähnten unvorsichtigen Zweideutigkeit – hauptsächlich die Erstere meint, die von Watsuji die »Noesis-Natur« genannt wird.¹⁴ Dies bedeutet für Watsuji: Was Marx unter dem Naturbegriff (also dem Begriff der Noesis-Natur) eigentlich versteht, ist nicht die natürliche Welt, die der Gegenstand der Naturwissenschaft ist, sondern »das subjektive [oder genauer gesagt: intersubjektive] Sein der Menschen, bei dem es sich um Praxis handelt,«¹⁵ m. a. W., die Subjekte der Arbeit, »durch deren aktive Produktionsprozesse Gegenstände erst hervorgebracht werden.«¹⁶ Gerade das unterscheidet den Marxismus von dem sogenannten naturwissenschaftlichen Materialismus (wie bei Carl Vogt, Ludwig Büchner, usw.), dem es um die Natur als Objekt der Naturwissenschaft geht.

Wieso darf man aber solche intersubjektiven Wechselbeziehungen als ›Natur‹ bezeichnen? Sobald ein Mensch geboren ist, ist er in sein Miteinanderleben mit anderen in jederlei Art geworfen und eingebettet, egal ob er sich dessen bewusst ist oder nicht. Für ihn ist es demnach dasjenige angeborene, also schon von Anfang an ›natürliche‹ Fundament des Lebens, auf dem er zu

¹⁴ Vgl. Tetsuro Watsuji: Ethik (*rinrigaku*), in: *Iwanami-Seminare für Philosophie (iwanami koza tetsugaku)*, Bd. 2, Tokio 1936, S. 13f.

¹⁵ Ebd., S. 4.

¹⁶ Ebd., S. 8.

einem individuellen Bewusstseinssubjekt aufwachsen kann, wie Marx betont: »Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.«¹⁷ Kurz gesagt, der Name ›Natur‹ bezeichnet die Faktizität des geselligen oder intersubjektiven Wesens der Menschen. Bei dieser Benennung geht es daher, wie Watsuji bemerkt, um Marx' »Anerkennung der Wirklichkeit der Dinge, die vor dem Denken [des Bewusstseinssubjekts] vorhergehen und von ihm unabhängig sind,«¹⁸ weswegen dieser Antiidealist Hegels spekulative Philosophie scharf kritisiert.

5. Schluss

Im bisherigen Verlauf wurde deutlich, dass wir Menschen, solange wir ein politisches Wesen sind, dies auf Basis dessen sind, was Marx als ›Natur‹ bezeichnet. Nach Watsujis Lesart besagt diese Natur im marxistischen Sinne aber tatsächlich vorreflexive und stets praxisgemäß jeweils zu verwandelnde Wechselbeziehungen zwischen Menschen.

Zum Abschluss komme ich auf das eingangs angesprochene Problem zurück und möchte in diesem Zusammenhang vorschlagen, in der obigen interpersonalen Urkommunikation den Ursprung der Menschenrechte zu lokalisieren. Warum? Einerseits ist solche Urkommunikation von der ›Natur‹ im Sinne von der (biologischen) Naturanlage der Spezies *Homo sapiens* zu unterscheiden, weswegen sie uns gar nicht daran hindert, auch Koma-Patienten ihre Menschenrechte zuzusprechen. Im Gegenteil, wir sollen diese bewussten Patienten – schon wegen ihrer Eigenschaft als Mitglieder der Urkommunikation, für die nichtsprachliche Kommunikation (inklusive Miene, Körperhaltung, Atmung und Atmosphäre) bedeutsam ist, – von Anfang an anerkennen. Andererseits darf man eine solche Zulassung der Menschenrechte auf der Grundlage der Urkommunikation dem politischen Opportunismus nicht unterordnen. Denn die Erstere ist insofern nicht nach Belieben disponibel für den Letzteren, als jene diesem genauso immer vorangeht, wie die betreffenden Wechselbeziehungen zwischen Menschen das Politische des Menschen im Voraus bedingen.¹⁹

¹⁷ Karl Marx/Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1969, S. 31f.

¹⁸ Watsuji: Ethik (*rinrigaku*), S. 12.

¹⁹ Diesen Gedanken verdanke ich Thomas Buchheims Aufsatz »Was sind Personen? Überlegungen zu einer relationalen Ontologie der Person«, in: *Heidegger-Forum*, Bd. 12, 2018, S. 108–126).

R. A. H. King

Kantian comfort

Reflections on my hope for deserved happiness*

... even naturally, anyone who is aware of having persevered through a large part of their lives up to its end in progressing towards goodness – of course out of genuine moral motivation – may well allow themselves the comforting hope, if not the certainty, that in any existence continuing after their life, they will persist in these principles; and although they are never made just in their own eyes, nor may hope to be so in the hoped for future growth of their natural perfection, and of their duty along with it, they will have the prospect of a blessed future in this progress – which God counts as a possession, even if it concerns a goal removed to infinity.

Kant, *Critique of Practical Reason* (AA 5, 123 n).¹

In the *Critique of Pure Reason*, Kant answers his third question, »What may I hope for if I do what I should?« with: the greatest good, in other words, happiness in precise proportion to my virtue (A805, B833). This answer raises many questions, some of them relating to the nature of hope. »The concept of hope lies at the very heart of Kant's system,« Adrian Moore² writes before quoting the three questions from the Canon of Pure Reason, the third of

* I offer these reflections to Thomas Buchheim out of friendship and gratitude: I attended his first seminar, on the *Charmides* in the summer of 1985, and worked with him for more than a decade around the turn of the millennium. Over many years, he has shaped and supported my adventures in philosophy, especially of course in Aristotle, but also more generally. It may well seem perverse to offer him Kantian thoughts: »the naturalization of freedom« may appear not to be a Kantian project at all. Yet the thoughts I have taken (I think) from Kant are ones that (I think) are integral to personhood, and that is a thought I hope he finds congenial.

¹ Kant is cited and quoted using the Akademieausgabe (AA), volume and page number, with exception of the first *Critique*, where the pagination from first A and second B editions are used. Despite the many references to Kant's texts, it is not my purpose here to make out just what his views are, but to sketch some reflections on his use of hope. Translations are my own, no doubt heavily influenced by the many excellent translations into English.

² Adrian Moore: *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*, London 2003, p. 158. Not a common-place among commentators but see Michael Conradt's Dissertation *Der Schlüssel zur Metaphysik. Zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral- und Religionsphilosophie*, Tübingen 1999 (typescript).

which I began from. In some sense, this question contains the first two, thus including both the theoretical and the practical interests of reason. The final question is answered by practical considerations – what should I do? – giving the only clue to what I may know, the theoretical question. The immortality of the soul and God’s existence will be shown using practical thought, and the clue to understanding this is hope for the highest good. I may hope for deserved happiness on the basis of me not doing anything to make me undeserving. In this way, I cannot but be immortal, and God must needs be there to assess my worth and assign happiness accordingly. A familiar passage which raises many questions.

Some of the questions raised by Kant’s use of hope are these: is hope a feeling? Or a virtue? Or somehow both? Is hope just another name for respect for the moral law, a feeling produced by reason? How does it contribute to cognition? I wish to reflect on one of these questions here, namely what hope *does* when it is rational. If Adrian Moore is right, then hope provides as it were the highest point from which Kant’s thinking can be mapped panoramically (even if some of the leading figures are not stationary).³ This approach of course will include remarks on many fundamental and well-worn subjects for readers of Kant, which I will deal with summarily. We have the final end in view, the notion of a person »what is never only means but also always an end« (AA 5, 88, 131), and the way in which my present condition allows me now to look forward to, anticipate, my end. This is a large topic, with a burgeoning literature, and I will restrict myself largely to the confines of the *Critique of Practical Reason*. My glances at the literature are doubtless not fair to many workers in this field, or indeed to my subject. The starting point for my reflections is a phrase that offers to tell us what hope does. In a footnote on the treatment of the highest good in the *Critique of Practical Reason*, translated in part as epigraph to this paper, Kant calls the prospect of continuing in one’s moral principles, and thus of deserving happiness, »a comforting hope«, »tröstende Hoffnung«.⁴ This is not a phrase which has attracted much attention from commentators, but it is instructive to ask in what sense hope comforts.

The thought that hope comforts is not unusual. It reminds the English reader, among other things, of what Bishop Berkeley writes, in the Preface to *Three*

³ Questions of Kant’s development, especially between the first and second *Critique*, are left on one side.

⁴ AA 5, 123 n. For the meaning of the participle here, cf. Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Vienna 1811, s. v. z. Durch Hoffnung Muth und Zuversicht machen. »By hope produce courage and confidence.« Cf. also AA 6, 76.

Dialogues (1713): »To an impartial reader, I hope, it will be manifest, that the sublime notion of a God and the comfortable Expectation of Immortality do naturally arise from a close and methodical application of thought.«⁵ Notably, Berkeley uses the less affective or neutral »expectation«, rather than Kant's more emotional, and Biblical, »hope«.⁶ But the prospect is comfortable, that is the clue. By using this epithet as my starting point, I hope to gain some clarity about the way in which hope plays into our rational expectations for fulfilling desires in the whole of my life, in short: happiness (AA 5, 22–25, 124, cf. A806, B834), on condition of my deserving it by being good. Kant's natural and arresting thought is that happiness is only good when deserved (A813, B841, AA 5, 119). My whole goal as a finite rational being must encompass happiness, and this is therefore necessarily not precluded by the moral law. In the background, there is a purposefulness which requires that the whole good, both welfare and morality, is taken care of; (and this thought will remain firmly in the background here). The whole enterprise of the good, and thus of the highest good is one of goals or ends. The crucial question is just how we are to conceive of this happiness, within the highest good. The derived highest good, the one I hope for, is a compound of virtue and happiness, »a moral world« (A808, B836) where my virtue determines my happiness such that happiness is precisely proportionate to virtue.⁷ How is one to think of this composite? If happiness is the fulfilment of desires throughout a life, then each desire of variously virtuous persons, taken on its own merits, will only be permitted, and thus fulfilled, when filtered as to its potential as a universal law, its compatibility with natural law, and with the status of myself and other persons as ends in themselves, subjects, and legislators in the kingdom of ends: only then will it be fulfilled. This first thing to note is that virtue has the role of moral good in this nexus of factors: this is not the role that hope plays, so we can exclude hope from being a virtue – and this although no life without hope can be good, one may well think. As we will see, one worry with hope is that it may motivate observance of the moral law, by being hope for happiness as a reward for being good. However, if hope incorporates the

⁵ George Berkeley: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, edited by Jonathan Dancy, Oxford 1998 (first edition 1713), 56 (168). Cf. the use of »comfortable« in Thomas Cramner et al.: *The booke of the common prayer and administracion of the sacramentes: and other rites and ceremonies of the Churche: after the vse of the Churche of England*, London 1549 (and later). The notion of comfort (Trost) also plays a large role in Pietist thinking, which Kant was brought up in.

⁶ Cf. Romans 8.24–25.

⁷ See Ralf M. Bader: »The Highest Good in Kant«, in: Joachim Aufderheide and Ralf M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford 2015, pp. 183–213.

moral law in this way, it may help motivate without impugning the purity of the moral law, even if hope is *also* for the fulfilment of desires.

So, what comfort does hope bring? Does it mean to put one in, as we might say, a comfortable state? Does it make for a comfortable life? That is surely inconceivable for Kant, and for any rational agent; hope is then comforting like the state of a cat by a mousehole. More seriously, hope must relate to our own estimation of our prospects of happiness, but only under the moral law. The awareness of my attention to duty here and now produces no feeling (AA 5, 118). »Make strong« would be a good interpretation of the English phrase »comfortable«; and the same can go for the German (cf. above fn. 4). Applied to Kantian hope, we might then arrive at the following reading. By weakening any opposing inclinations, hope makes way for clear sighted adherence to the law. This is one similarity with respect, which crushes the claims of selfishness and thus makes room for following reason, the moral law (AA 5, 76). So, the help or support ›comforting hope‹ offers is not simply a feeling but a strengthening of the assent to the judgments of moral worth. This leaves the prospect of this strength continuing, by a kind of moral inertia: like matter, we continue in rest or uniform motion unless changed by external force. The comparison is of course imperfect – there are no laws covering the persistence of character. Yet any awareness of having done wrong will lessen the prospect of desert; any doubt is enough to mar the hope of deserved happiness. Even if hope is not certainty, it can be undermined by an awareness of wrong: hope requires grounding. If I hope that p, then, if the hope is rational I must be able to give reasons for this, reasons based on the nature of hope and its object.

So perhaps more than strengthening is implied. This epithet suggests that hope makes virtue strong, but also produces or increases faith (or »belief«, Glaube).⁸ But the comforting hope of which Kant speaks is in fact reserved for those who are *not* made certain by the Holy Ghost, as are the faithful in Christian dogma; nonetheless, he thinks that they will hope to get what they deserve. From a purely natural point of view, as our epigraph has it, if someone has lived largely using the moral law, »progressing towards being better«, then they may have the »comforting hope« that they will persist with these principles in any existence beyond this life«. This would appear to *naturalise* hope for the highest good: this is hope for the not-faithful, those who do not accept the dogma that the Holy Ghost comforts.⁹ So, this hope would appear

⁸ The German ›Trost‹, etymologically connected with the English ›trust‹, obviously is connected not only with hope, but also with faith.

⁹ John 14.16.

to be in line with Kant's project of rational purification of Christian doctrine. However, things are not so simple. After all, the highest good, which we are concerned with here, requires God, as the just distributor of happiness in proportion to virtue: without his intervention, there is no ground in nature for this distribution. After the moment that Kant introduces the highest good in the Dialectic of the second *Critique* (AA 5, 110–119), it will lead to two of the Postulates of practical reason, namely the immortality of the soul and the existence of God. Since we are duty bound to realize the highest good, it must be possible. But for a finite being it is not possible to realize holiness, that is, the complete agreement of character with the moral law in a finite time, but only in an endless process of approximation (AA 5, 83–84, 128): so, we must exist endlessly, to make the highest good realizable. And God is necessary to realize the highest good, since we can only be required to respect the moral law in our choices, but not to ensure that those of our inclinations which are permissible actually are fulfilled: an intelligence with causal efficacy in nature is necessary for that, and that is God (AA 5, 124–6). So far, a rapid sketch of two troubled arguments, both restricted to the practical point of view. But they must give us pause, if we are inclined to see a comforting hope as a natural hope.

In this way the hope is not only for endless existence but for a quality of character or attitude (*Gesinnung*) extending endlessly. Hope is not for God's existence, nor for immortality,¹⁰ but for that complete good which demands both. If I hope that p, and p requires q and r, then I need not thereby hope for q and r. If God exists, he exists now, or atemporally, and so is not a suitable object of hope; and the same goes for my immortality. I will not acquire immortality tomorrow or at my death. The argument in the main text (AA 5, 122–3) gives Kant's reasons for insisting that this immortality is necessary, arising from his view of the nature of moral judgements. Immortality prevents two unacceptable consequences. Kant sees two possibilities if no endless existence is allowed the agent. *Either* they will abandon the strictness required by moral reasoning, i.e., universality without exceptions. Or else they will allow themselves to hope for absorption into God, their own annihilation, in a way that no rational being can wish for. Even if the »comforting hope for a blessed future« Kant writes of in our footnote is reserved for those without faith, it is clearly modelled on faith (or belief, *Glaube*). Notoriously, Kant restricts the scope of knowledge to give faith its proper place (BXXX, XXVI, B8o4 A, cf. also A825–831, B853–9). But as we have just noted, the proof

¹⁰ Pace Moore: *Noble in Reason*, p. 158 citing A8o5/B833 and AA 6, 48. He thinks that we must believe them because »we hope them«. This last phrase appears to be ungrammatical.

of the immortality of the soul precedes the proof of God's existence. But still, let us think about the comforting hope for a moment as self-strengthening.

For virtue is the strength, or even courage to face down a redoubtable enemy. This strength may be increased, not by the prospect of reward, but the present thought of continued, future desert, the approval of one's character as a whole, which confirms a whole way of life. When confined to the here and now, Kant calls this »self-contentment« (AA 5, 117–8, cf. 38, 88), unappealing as this English phrase may be. Put simply, one can then live at peace with oneself, even if strictly attentive to the moral law. Insofar these reflections on my actions and character are part of me, this is a self-strengthening. And at this stage of the argument, the agent is alone with their moral biography and has not yet progressed to the thought that God must exist, if the highest good is to find a place in the natural order of things, and transform it into a »moral world«, such as we need (AA 5, 125). For it is a self-strengthening which depends on God in the last analysis: if desert, moral worth, is to be causally effective, both for punishment and happiness, there must be a good, holy being to make it so. Mere desert on its own is ineffective. Unlike Plato in the *Republic*, Kant assumes that on their own, the good do not do well, and that the bad do not do badly. This is of course because these thinkers mean different things by »good« and »bad«.

We have already mentioned in passing that part of the problem of interpreting Kant's hope is to avoid the thought that we are virtuous out of a hope for happiness (cf. AA 5, 117, 147). The point of the highest good is that virtue is the cause of happiness. Some of Kant's comments may appear to suggest this very un-Kantian thought (e. g., AA 5, 127, n.). Happiness, the fulfilment of our desires, does not lie in our power, yet the hope that we will nonetheless enjoy it is allowed by Christian morality. If the hope of reward – happiness, the fulfilment of inclinations – must not be the reason we subject our will to the moral law, what does hope do? Up to this point, the suggestion has been that a comfortable hope is one that does not motivate but makes me better able to attend to the law. Curiously, the literature on the highest good says little about hope.¹¹ This is remarkable in that if the highest good is not present now, and we may have expectation of it, then hope – the highest good is after all a *good* – requires discussion. Even Ralf Bader's brilliant explication of the

¹¹ An exception is Pauline Kleingeld: »What Do the Virtuous Hope For?«, in: Hoke Robertson (ed.): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, pp. 91–112. Cf. also the contributions in Thomas Höwing (ed.): *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin 2016, which mention hope only incidentally.

highest good in Kant only mentions hope in passing;¹² he does not mention the comfort the prospect of a »blessed future« offers at all. Yet this comfort is relevant to Bader's suggestion that Kant in the second *Critique* (1788) does not use the well-known concept of virtue from the *Metaphysics of Morals* (1797): »the strength of a human's maxims in following their duty«.¹³ Instead, Bader introduces an »extensive« rather than an »intensive« conception which can be aggregated:¹⁴ goodness of will. This permits Bader to make the ingenious suggestion that the endless approximation to holiness will aggregate the goodness we accumulate over time, thus, at the limit, making any self-conceit (*Eigendünkel*) vanishingly small. Even without forgiveness, our sins drown in the ocean of endless time. Yet not only is the later and more familiar concept of virtue present in the second *Critique*, the usual reading of virtue is confirmed precisely by this footnote. Comfort may not increase the goodness of my will, but it may well strengthen my ability to withstand inclinations, and this is what hope does. In any case, it is awareness of my strength in overcoming my inclinations that will assure me that my hope, as far as it depends on me, is justified.

Hope is for happiness, Kant says (A 805, B 833). It is the opposite of fear – the prospect of something good or bad, a form of desire.¹⁵ What is good or bad may be timeless; that something good or bad will occur to me, in my judgment, not. We should ask: in the end, is *time* necessary for hope? Analogous to the question about memory and the past, one may well ask if hope must be for the future. Think of phrases such as, »I hope you have done your homework.« And Adrian Moore would appear to ignore the temporal nature of hope. Not that there is no good precedent, at least for not restricting hope to the future. He cites Spinoza's definition of hope: »an inconstant pleasure arising from the idea of a thing past or future, the occurrence of which we are in doubt.«¹⁶ Of course, Spinoza does allow hope to have only temporal objects. But to hope that something good happened in the past, is not merely to be unsure of its occurrence, but to look forward to acquiring certainty about it, when the

¹² Bader: Highest Good, p. 190.

¹³ »die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht« (AA 6, 394; cf. 6, 405), but note in AA 5, 84, 118 »moral ethos in a struggle« sc. with inclinations, also AA 9, 35.

¹⁴ It is not clear to me why an intensive virtue, strength, cannot be aggregated. Force at least can be aggregated, so why not strength?

¹⁵ AA 5, 74 »the matter of the faculty of desire (objects of inclination, whether of hope or fear)«.

¹⁶ Adrian Moore: Noble in Reason, p. 216, n. 59. See *Ethics* III. Def.12: *Spes namque nihil aliud est quam inconstans lætitia orta ex imagine rei futuræ vel præteritæ de cuius eventu dubitamus.*

uncertainty is decided in one direction. I will not be happy to learn the homework has not been done. And in the case of our question, it is essential that the (derivative) highest good is not now, but to come. This is really the nub of the question, for with the highest good, there is hope, and with hope, there is time. Hope is the highest, or deepest, foundation for time in the first *Critique*, that is, hope is the term nearest the final goal of reason, and thus binds our reason to time. All the arguments we are considering here are *practical* in Kant's sense, and not theoretical: they derive, in the final analysis, from the moral law and its unconditional claims on our respect and obedience. So, we have here a practical grounding for a notion (even: an idea), time, with large theoretical consequences. We will not pursue these consequences here, nor ask the obvious questions about the nature of the time made necessary by hope, above all whether it is tensed («A series») or not («B series»). It is natural, I think, to continue to talk in terms of tenses, when considering hope, as I shall and Kant does, but the question obviously requires discussion in the context of Kant's theory of time.

So, hope is also essentially temporal – and in this way it is a focus for the whole of my existence, even as Kant says, for my »whole soul« (cf. AA 5, 128), although it is temporal. It is not hope for an atemporal eternity, which makes no sense, but for an unending future, in the old term, sempiternity. My eternal existence is inconceivable,¹⁷ where my sempiternal continuation is not. There is no end in sight. And my awareness of my existence in time provides Kant with the first premise in his refutation of idealism (B275), so fundamental is time to awareness. I am immediately aware of the world around me, just as I am of moral law (should I care to make it clear to myself), and regular change is a prerequisite of time.

And the hope I have *now*, lies founded in my awareness of my character which *past* actions have formed. Thus hope, while pointing *forward*, rolls up together future, present, and past – hope held now, in view of my acquired disposition, my past actions, looking forward to my desert. Character is based on the moral law: it is a »a practical and coherent way of thinking in accordance with unalterable maxims« (AA5, 152). Thus, a character is a logical construct, firm insofar as it is well thought through, and to that extent not susceptible to being caught unawares, because it is based on the coherent connections of universal judgements. I cannot be certain it will withstand all inclinations, whatever my present »self-contentment«. So, the permanence of character lies in the practical principles it constantly, because logically, adopts. And all that counts here is the character that has been accumulated or constituted:

¹⁷ Cf. AA 8, 327, 334.

this is how the soul should understand itself, practically speaking, truly alone for itself. But it is using that law which applies to all rational beings, so that my goodness, such as it is, is compatible with that of all others. Such is the character which I may hope will persist. Hope is trivially temporal, even when rational, and necessary to us by the underlying orientation towards the future which we apparently are forced to. This future orientation is an aspect of Kantian thought about time which has not escaped his readers. Philip Stratton-Lake argues that Kant is also thinking of our unforsakeable orientation towards the future.¹⁸ He does not discuss the relation between the future and hope, nor ends and their justification. He proposes that perpetual »mobility« should be the characteristic of finite rational beings, without elucidation of what motion would be, except that it is in terms of »goals«, in fact »one overarching goal«. We need not discuss this suggestion in detail, except to note that ends are closely related to hope and the highest good. Our orientation towards the future is closely connected to an interest in ends, but by no means identical with it. After all, one may think of the future stretching out, without setting oneself goals – a horizon is not itself a goal, and acting may do without any goals.¹⁹ Whatever one's attitude to goals, the future has its claims on us. The archaic Greeks may have thought of us as rowers, facing towards where we come from, our backs to the future, and the past may be myself; but nonetheless, without any prospect, not only must I despair, but it is also hard to see how I can exist at all. For our life only has worth through actions, Kant writes: reason tells us that.²⁰ It is arguable that the concept of an action requires that of the future, and thus of time – as Aristotle makes clear, only the future can be changed by an action. But Kantian will is meant to escape this stricture, and it is the will that determines itself to act lawfully, and this determination is (meant to be) atemporal, even if giving rise to actions inserted into a causally complete nature.

So, Kant is clearly wedded to time in his analysis of not only what we can know, but also of what we must do, and therefore also of what we may hope for. Complete goodness is a real prospect, not a present achievement. How time has to be conceived within this framework is a further question: I *have* acquired, gained, achieved the dispositions deserving of this or that amount of fulfilment, and they are *now* there, determining *future* actions, and bearing

¹⁸ Philipp Stratton-Lake, »Reason, appropriateness, and hope: Sketch of a Kantian account of a finite rationality«, in: *International Journal of Philosophical Studies* 1(1) (2008), pp. 61–80.

¹⁹ I am thinking here of early Chinese politico-ethics, which is not structured around notions of ends or goals.

²⁰ AA 8, 122, cf. CJ § 83 n., AA 5, 434.

witness to the deserving good will, deserving the future fulfilment of the inclinations trained by exercising that good will. This makes me thoroughly temporal. But my dispositions (character, ethos) may be divided on the one hand into what I think (what I think is good, how I conceive of myself and the world) and on the other into the causally ingrained habits of striving. The latter are temporally organized, if we accept for the moment Kant's view of causation without further discussion. At this point a few remarks, necessarily brief, may be useful on freedom and reasoning. We are dealing with rational hope, and a hope that is not merely caused, like the hope of a cat on the point of catching a mouse. It is a hope we reason towards, and preserve by reason, and this implies we are free to do so. This is a pared-down way of taking Kant's much maligned notion of transcendental character as opposed to empirical character in the first *Critique* (A538–541, B566–569). Unlike many nowadays, Kant is unimpressed by our prospects of explaining the way minds act on bodies, based on his notions of causation and substance.

We should not ask how a transcendental character comes to be temporal: it is an aspect of a dual being, one both rational and empirical. My transcendental character is the character I am, simply in thought (which does without any temporal index), which I take thought for, am aware of in considering myself as an intellect, in other words, for Kant, when using concepts in judgements. Kant assumes simply that rational individuals can use rules. To determine the will by a rule before any result can be considered is to think of oneself as rule governed, unconditionally, thus, to require of oneself that one is rule-governed, quite apart from anything that may occur (cf. AA 5, 35–8). If a rule alone can determine what we will, that is pure practical reason or will: then we think we can determine ourselves by rules. Such rules can only be *used* in full awareness of doing so. No rule can be one-off, must be repeatable, and hence requires recognition from one use to another, to be the rule it is.

These remarks go some way to defending a rational and temporal hope for the highest good, and some more may be said about the prerequisites for hope are needed. If hope is the at the centre of Kant's thought, as Adrian Moore's remark from which we began, suggests, many other Kantian themes would have to be at least mentioned, to have some grasp of what is at stake. I restrict myself to brief remarks on an open future. Now, the highest good is an end which comprises all my interest, combined in a unity of form (law) and matter (desires). It lies in the future and remains possible: there is no certainty about it. Is this lack of certainty simply due to my lack of knowledge? I may hope that something will be the case, even if it has been causally determined, unknown to me. Or is an open, undecided future possible? Kant is usually taken to be a determinist, so we may ask if an open future is compatible with deter-

minism. We may answer in the affirmative, if the natural laws and the moral laws can and must be so conceived that they cannot or may not interfere with one another. The temptation for Kantians is to shear off freedom from the natural world and restrict it to the supersensible (cf. AA 5, 44). But hope, if not action itself, forbids us to do that, as does in my view, Kant's view of action. Our actions are causally effective in the natural world, and their cause is freedom. And with hope for the highest good, we cannot move the highest good into a supersensible realm, it must lie in an open *future*. »Open« means: »open for action«. This implies that the natural world, causally ordered appearances for Kant, is compatible with actions. This is a contentious and difficult area. We are to conceive of moral law on the model of natural law, and this means that moral law must cohere with, exist alongside natural law (see AA 5, 44–5, 67–71). (This compatibility is asserted at AA 5, 114, lines 18–25.) A very crude illustration: the action of arsenic on the human frame is compatible with the action of murder, while of course causally connected with the cessation of life. While the action of arsenic is determined, whether it is murder or not, is not. As the footnote in my epigraph makes clear, we have no certainty about continuing to be morally good in character, and therefore being deserving of happiness, in exact proportion. We hope for it, but the state of my character remains open. What is the status of my hope? Now, the highest good is unconditional, in that there are no conditions on my obligation to it, where the two parts of the good, welfare and morality, come together. After all, it comprises all that is good, all I may want and all duty. But is my hope for the highest good thereby also unconditional? That might suggest it is knowledge of the highest rational kind that I have of it, and not merely hope. It must be the open future which downgrades my moral certainty to hope. Kant, as we know, curtails the claims of knowledge to make room for faith. Of course, natural laws (on Kant's view) provide knowledge of what will happen, even if the laws themselves are not temporal, they relate necessarily to time, through the highest principle of synthetic judgements, the concept of a possible experience (A155, B195, cf. B661–2 on the conditional knowledge of the future). So, the future remains open for the highest good, even if the determinist will and should be disappointed. So much for hope for an open future.

In conclusion, after these remarks about some ramifications of hope for the highest good in Kantian practical philosophy, we can return to the question of hope itself. If hope is for happiness, and justified hope is for happiness deserved, then I have to understand why I act. In one way, because action (in a strong sense of the term) depends on *adopting* principles, I must know what I am doing. But Kant is famously and rightly sceptical about our ability to know our own motivation (A551/B579, AA 4, 407–8, AA 6, 63), and the goodness of

actions depends on the motivation, namely acting out of respect for the moral law. My desires are known empirically: there is clearly much to be said about how one knows one's desires. Here it is important, as we have already stressed several times, that the desires are not only mine, but they are desires that are permitted – they have been assessed according to the law. So, hope cannot be solely for the fulfilment of my desires – as desires, they require a qualification here, even if all hope relates to happiness, as Kant says. Only if desires are qualified, as permissible, are they chosen freely, and not by the knee-jerk of immediate wanting. In the usual course of events, I desire something, and hope the desire will be fulfilled. What do I deserve, all in all, when all has been said and done? Will I get my deserts? Here Kant demands faith or belief in God, namely that he knows my heart, i. e., my person, in a way I never can. Kant suggests that the complete set of goods comprises the fulfilment of desires, and that I deserve this insofar and only insofar as I have been moral, that is given priority to universal considerations over my individual desires.

What does this all mean for hope? Hope is necessary: quite generally if there is not prospect of *any* desires being fulfilled, then it is hard to conceive of a human life at all, perhaps even of life at all (cf. AA 5, 9n.). For Kant, hopes of fulfilling desires are conditional on those desires, that is, conditionally necessary. But the hope for the highest good is unconditionally necessary, in that we are unconditionally duty bound to realise the highest good. The hope of getting my just deserts is necessary in a system of morality, if the highest good does consist in the fulfilment of desires according to desert. But this unconditional hope is only conceivable after much reflection, thus it is a rational hope, still relating to my happiness, but restricted to those desires which are permissible, and thus compatible with the happiness of others. This is an open future, in that any actions required will find a place in nature and chosen from a place which is necessarily free of interference from natural »noise«. For the reasoning behind hope must hold, whatever happens, if it is to be hope, and thus also faith, a confidence which I do not allow to be taken from me, whatever happens (AA 5, 143). At this point, the reflections move to religion from morality, as Kant writes. Cold comfort, perhaps, cooled by long thought, and now a long term prospect, even if comforting now nonetheless.

Hope is at the heart of Kant's thinking, where practical thought reaches out a helping hand to theory, allowing the thought of the highest good. The project here has been to sketch what hope does in this thinking, and some of the repercussions for the way we conceive of the highest good, and how hope is to be conceived. We have skated over deep problems of Kant's changing thought over the critical period, in particular between the first and second

Critique. So, what does hope do? It comforts. And what is comfort? It strengthens, here by fighting down inclinations which might mask the law. But the highest good is only conceivable if we accept both that we are endlessly existent, and that God distributes happiness to me in proportion to my deserts. Hope only appears with religion (AA 5, 130). My endless existence is necessary to preserve the strict universality of the law, but also so that I do not have the prospect of annihilation before me, which no rational being can wish for. So, I hope for the highest good, compounded of virtue and happiness. Happiness is the fulfilment of my inclinations, in this case, those inclinations which are permitted, namely by my virtue which has crushed other inclinations. Virtue is the strength to follow only reason in filtering which ends are to be realised. My hope can only be for the realisation of permitted inclinations. That they will be realised is beyond me, dependent on God distributing happiness according to desert. The motivation for right action is law, and not the hope of getting my deserts.

If hope is at the heart of Kant's thinking, where practical thought demands that theoretical thought be extended, so that the highest good is possible, this has a fundamental consequence for the importance of time for reason. The highest good is necessary not now, but in the future. Hope is at the heart of Kant's thinking also because it is both rational and temporal, when it is hope for the highest good. It is forward directed, thus respecting a fundamental aspect of our temporal orientation, while being held now, and on the basis of what I have done, the character I have constructed up to now: that is what gives me the prospect of a blessed future. Character is made up of the thoughts logically related to one another, and hence firm, if still prey to the unexpected: I am finite. As thought, such a character is removed from causal interactions. One question that hope raises is whether the future is open or not, or whether I simply do not know what will happen. There are good reasons for thinking that Kant allows for an open future, one open for action within the causal nexus of nature. And who am I that hopes? Temporally located, but, in the eye of that God who knows my heart, also a soul outside time.

Moralische und transzendente Gutheit bei Thomas von Aquin

Eine Verhältnisbestimmung

1. Praktische Philosophie und Metaphysik bei Thomas von Aquin

Die praktische Philosophie des Thomas von Aquin ist immer wieder Gegenstand größerer Kontroversen. Grundsätzlicher Streitpunkt in diesen Debatten ist das Verhältnis von Ethik oder praktischer Vernunft und Metaphysik. Erst kürzlich hat Jürgen Habermas in seinem Opus magnum *Auch eine Geschichte der Philosophie*, das sich in detaillierter und erfreulich positiver Weise auch der mittelalterlichen Philosophie widmet, die These von der ›Ontologisierung der aristotelischen Ethik‹ bei Thomas, auf die ein ›Umbau der praktischen Vernunft‹ erfolge,¹ wiederholt. Die Stichworte, die in der Habermas'schen Interpretation immer wieder auftauchen, sind die angeblich von Thomas intendierte ›Zurückführung der Ethik in den Rahmen der Metaphysik‹, die dazu diene, die von Aristoteles vorgenommene ›Entkoppelung der praktischen und der theoretischen Vernunft wieder rückgängig zu machen‹, indem moralphilosophische Prinzipien und Vorstellungen vom Guten ›von der theoretisch erkannten Artnatur des Menschen abgeleitet werden‹.²

Diese Deutung folgt einer neuscholastisch geprägten Lesart, für die die thomanische Ethik maßgeblich deduktiv strukturiert ist und praktische Erkenntnisse sich als Ableitungen aus metaphysisch-theologisch begründeten Prinzipien verstehen lassen müssen. Besonders deutlich wird das – und auch Habermas bezieht sich vornehmlich darauf – in der Gesetzesethik des Thomas,³ die in dieser Interpretation als Hierarchie von ewigem, natürlichem und menschlichem Gesetz dargestellt wird, die ihrerseits zur Folge hat, dass eines aus dem anderen unmittelbar deduziert werde. Innerhalb dieser Rahmenbe-

¹ Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019, S. 724–758.

² Ebd., S. 725. 729f. Kritisch hierzu Isabelle Mandrella: »Thomas von Aquin und die Selbstständigkeit der praktischen Vernunft. Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas«, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 65 (2020), S. 159–174.

³ *Summa Theologiae* I-II qu. 90–105.

dingungen einer Abhängigkeit der Ethik von metaphysisch-theologischen Vorannahmen besteht die Aufgabe der praktischen Vernunft also in nicht mehr als im Ablesen theoretisch erkannter normativer Zusammenhänge, die nur noch praktisch umgesetzt und angewendet werden müssen.⁴

Gegen ein solches Interpretationsmodell, das die praktische Philosophie als Ableitung aus der Metaphysik begreift, hat schon Wolfgang Kluxen 1964 in seinem bedeutenden Werk *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (1998 in dritter durchgesehener Auflage erschienen⁵) Stellung bezogen, indem er sich ausführlich der Frage widmet, welchen Status die Ethik als praktische Wissenschaft bei Thomas hat bzw. wie Metaphysik und praktische Vernunft einander zuzuordnen sind.⁶ Die Notwendigkeit, beide in eine Verhältnisbestimmung zu bringen, ist freilich nicht nur der damals (wie heute?) aktuellen Forschungsdebatte um eine Ethik ohne Metaphysik oder eine Rehabilitierung der praktischen Philosophie geschuldet, sondern entnimmt Kluxen mittels einer historischen, hermeneutisch reflektierten Relektüre den thomanischen Texten selbst und insbesondere ihrem aristotelischen Ansatz. Überzeugend und textgestützt legt er dar, dass und wie Thomas der in der *Nikomachischen Ethik* geäußerten Kritik an Platons Verständnis der Idee des Guten sowie der von Aristoteles ebendort begründeten Konzeption der Ethik als eigenständiger praktischer Wissenschaft folgt – mit Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von theoretischer und praktischer Vernunft. Für Kluxen zeigt sich hier

»jene grundsätzliche Verschiedenheit spekulativer und praktischer Erkennensordnung, die eine unmittelbare Ableitung der einen aus der anderen hindert. Die spekulativen Erörterungen über das Praktische und seine Gründung leiten es nicht ab, sondern setzen es schon als gegründet voraus; die Tatsache der Erfahrung des Praktischen als solchen liegt zugrunde und wird untersucht.«⁷

Nicht zu leugnen ist freilich die Tatsache, dass sich bei Thomas auch im Kontext der praktischen Philosophie eine ständige Bezugnahme auf die Metaphysik findet; auf eine ›Metaphysik des Handelns‹⁸, die bei Aristoteles in dieser

⁴ Vgl. in kritischer Absetzung von dieser Lesart Andreas Speer: »Naturgesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin«, in: ders./Guy Guldentops (Hgg.), *Das Gesetz – The Law – La Loi* (Miscellanea Mediaevalia 38), Berlin/Boston 2014, S. 350–370.

⁵ Wolfgang Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., Hamburg 1998.

⁶ Ebd., insbes. S. 21–71. Pointiert und spezifisch auf die Frage zugeschnitten vgl. auch Wolfgang Kluxen: »Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin«, in: Ludger Oeing-Hanhoff (Hg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, S. 73–96.

⁷ Kluxen: *Philosophische Ethik*, S. 115.

⁸ Ebd., S. 170.

Form nicht vorkommt. In systematisierender Absicht wirft Thomas damit neue Fragen auf, die eine Klärung erforderlich machen. Kluxens Interpretation dieser Zusammenhänge macht deutlich, dass die prinzipielle Selbständigkeit des Praktischen dadurch nicht in Frage gestellt wird. Denn was die metaphysische Reflexion der praktischen Philosophie hinzuzufügen hat, ist, dass sie »wesentlich *Reflexion* auf schon vorliegende Erfahrung der praktischen Vernunft« ist:

»Die Gründung der praktischen Vernunft und ihr Verhältnis zur theoretischen muss durch eine metaphysische Reflexion geklärt werden, die gerade die Ursprünglichkeit der ersteren darzutun hat.«⁹

Mit der begrifflichen Unterscheidung von ›praktisch‹ und ›praktisch bedeutsam‹ gewinnt Kluxen eine Terminologie, die verständlich macht, dass die theoretische Erkenntnis, etwa der menschlichen Natur, die sich als für das Handeln bedeutsam herausstellt, nicht praktisch genannt werden kann, denn »unmittelbar handlungsregelnd ist sie nicht, da die spekulativ erfasste [vorgegebene – I. M.] Ordnung nicht wirksam, nicht ›aufgegeben‹ ist.«¹⁰ So spielt die metaphysisch bestimmte Natur »im praktischen Verstehen nur die Rolle einer ontischen Voraussetzung, von der her gedacht wird«: Sie ist »der ermöglichende Grund des Handelns [...]; freilich ist sie im praktischen Wissen gerade als Möglichkeitsgrund nicht thematisch, denn sie ist so weder aufgegeben noch selbst Regel.«¹¹

Eben diese klare Trennung begründet die Eigenständigkeit der praktischen Philosophie als eines eigenen Zugangs zur Wirklichkeit, der anders verläuft als der theoretisch zu gewinnende. Die Unterscheidung, aber auch strenge Strukturparallelität von praktischer und theoretischer Philosophie im Denken des Thomas macht vor allem deutlich, dass es sich um gleichberechtigte Zugänge handelt und der praktische nicht unter den theoretischen subsumierbar ist bzw. darauf reduziert werden kann.¹² Das entscheidende Argument, das Thomas für die Trennung von praktischer Philosophie und Metaphysik ins Spiel bringt, besteht darin, dass beide unterschiedlichen Gegenständen gewidmet sind: Während die theoretische Philosophie das Seiende (*ens*) zum Gegenstand hat, ist die praktische dem Guten (*bonum*) gewidmet.¹³ Es überrascht deshalb nicht, dass die oben beschriebenen allgemeinen Zusammenhänge zwischen Ethik und Metaphysik sich auch auf die Diskussion um das Gute

⁹ Beide Zitate: Kluxen: *Metaphysik und praktische Vernunft*, S. 94.

¹⁰ Kluxen: *Philosophische Ethik*, S. 62 f.

¹¹ Ebd., S. 122.

¹² Vgl. Mandrella: *Thomas von Aquin*, insbes. S. 165–170.

¹³ *Summa Theologiae* I-II qu. 94, art. 2 und öfter.

erstrecken. Auch hier gibt es, kurz gesagt, Tendenzen in der Thomasforschung, das metaphysische Gute zum Gegenstand der theoretischen Vernunft zu machen und das moralische Gute daraus abzuleiten.¹⁴ Eine Variante dieser Lesart fragt erst gar nicht nach dem Spezifischen der moralischen Gutheit, da mit der universalen Reichweite der metaphysischen Gutheit scheinbar alles abgedeckt ist, was in den Bereich des Guten fällt – in vollem Bewusstsein, dass der Gedanke der Eigenständigkeit der Disziplin der Ethik damit auf dem Spiel steht.¹⁵ Eine solche platonisierende Interpretation ist jedoch nur schwer mit dem Anliegen des Thomas vereinbar. Welcher Zusammenhang besteht also zwischen dem metaphysischen und moralischen Guten?

2. Vom transzendentalen zum moralischen Guten

Mit dem metaphysisch Guten ist hier das transzendente *bonum* gemeint, also die These des Thomas, dass Seiendes (*ens*) und Gutes (*bonum*) konvertibel sind. Sie ist Teil der mittelalterlichen Transzendentalienlehre, zu deren maßgeblichen Vertretern Thomas zählt.¹⁶ Die Transzendentalienlehre geht aus vom Begriff des Seienden als des Ersterkannten und Allgemeinsten, das, im Anschluss an Aristoteles, als Gegenstand der Metaphysik verstanden wird.¹⁷

¹⁴ Vgl. in besonders ausgeprägter Form etwa Berthold Wald: »Bonum est quod omnia appetunt«. Zur transzendentalen Grundlegung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin«, in: Christoph Böhr/Wolfgang Buchmüller (Hgg.): *Sein und Seiendes. Ens, unum, bonum, verum: die Erkenntnislehre der Transzendentalien als Seinsbestimmungen und ihre fortwirkende Bedeutung in der Gegenwart*, Wiesbaden 2022, S. 255–280.

¹⁵ Vgl. Wouter Goris: »Die Freiheit und das Gute«, in: Christoph Böhr (Hg.): *Metaphysik. Von einem unabweislichen Bedürfnis der menschlichen Vernunft. Rémi Brague zu Ehren*, Wiesbaden 2020, S. 373–390, hier insbes. S. 379–383.

¹⁶ Vgl. hierzu Jan A. Aertsen: *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden/Boston 2012; Wouter Goris/Jan Aertsen: »Medieval Theories of Transcendentals«, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/> (Zugriff 13. 03. 23). Zu Thomas vgl. Jan A. Aertsen: *Medieval Philosophy and The Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1996; Leo J. Elders: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. I. Teil: Das ens commune*, Salzburg/München 1985, insbes. S. 39–95. Zur Metaphysik des Thomas insgesamt vgl. Rudi A. te Velde: *Metaphysics between experience and transcendence. Thomas Aquinas on metaphysics as a science*, Münster 2021.

¹⁷ Vgl. Isabelle Mandrella: »Metaphysik und Erkenntniskritik bei Thomas von Aquin«, in: Christopher Erhard/David Meißner/Jörg Noller (Hgg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg/München 2017, S. 265–284; Wolfgang Kluxen: »Thomas von Aquin, Das Seiende und seine Prinzipien«, in: Josef Speck (Hg.): *Grundprobleme der*

»Seiendes«, so definiert es Thomas unter Rekurs auf Avicenna in *De veritate* qu. 1, einem Schlüsseltext der thomanischen Transzendentalienlehre, »ist jenes, was der Verstand zuerst als das Bekannteste begreift und in das er alle Begriffe auflöst«;¹⁸ das, was der Mensch als erstes (also vor jeder Konkretisierung und Spezifizierung) von der Wirklichkeit erkennt, wenn er etwas erkennt, ist Seiendes – und Seiendes ist umgekehrt die allgemeinste und unspezifischste Bestimmung, die sich von allen möglichen Erkenntnisgegenständen jenseits ihrer Spezifizierung in konkrete Seiende aussagen lässt.

Neben den besonderen, nämlich ebenfalls der Philosophie des Aristoteles entnommenen kategorialen Seinsweisen kennt die mittelalterliche Philosophie allgemeine Seinsweisen, die dem ersterkannten, allgemeinen Seienden, insofern es seiend ist, transkategorial zukommen. Es sind Seinsweisen, die an jedem Seienden vorkommen und es nicht nur in besonderer, d. h. kategorialer und ausschließlicher Weise bestimmen. Sie werden deshalb konvertible, also miteinander austauschbare, und transzendente Seinsweisen genannt, da sie die Kategorien übersteigen und das Seiende als solches betreffen. Sie bringen zum Ausdruck, was implizit immer schon miterkannt wird, wenn etwas als seiend erkannt wird, freilich ohne dem Seienden etwas Reales hinzuzufügen, das nicht bereits in ihm enthalten ist; sonst wäre der Begriff des Seienden nicht länger der allgemeinste.¹⁹

Der Transzendentalienlehre hat sich Thomas an mehreren Stellen seines Werks gewidmet. Eine eindruckliche Herleitung findet sich in der schon erwähnten Schrift *De veritate*.²⁰ In qu. 1 verweist Thomas auf eine zweifache Weise, in der die allgemeinen Seinsweisen geordnet werden können: Zum einen die Hinsicht, in der ein Seiendes für sich selbst genommen, also ohne Bezug auf ein anderes Seiendes betrachtet werden kann; zum anderen die Hinsicht, in der ein Seiendes in Hinordnung auf ein anderes Seiendes betrachtet werden kann. »Für sich genommen« lassen sich zwei transzendente Bestimmungen von jedem Seienden aussagen: Es ist eine Sache (*res*), da ihm eine Sach- oder Etwashaltigkeit zukommt, und eines (*unum*), da es etwas Ungeteiltes ist. Als »eines unter vielen Seienden genommen« lassen sich erneut zwei Weisen unterscheiden: Betrachtet man das Seiende als eines unter vielen, aber

großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen⁵ 2001, S. 170–213.

¹⁸ *De veritate* qu. 1, art. 1: »illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptione omnes resolvit est ens«.

¹⁹ Ebd.: »quia quaelibet natura est essentialiter ens«. Thomas weist hier auf die Gattungsgaporie hin.

²⁰ Einen guten Überblick inklusive Schaubild hierzu bietet Albert Zimmermann: *Thomas lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, S. 134–150.

davon getrennt, kommt ihm die transzendente Bestimmung etwas (*aliquid*) zu, insofern es von anderem unterschieden und nicht mit ihm identisch ist. Betrachtet man es jedoch in der Hinsicht, dass es mit anderem zusammentreffen kann, so ergeben sich zwei weitere transzendente Bestimmungen: Jedes Seiende ist wahr (*verum*) und gut (*bonum*). Das, mit dem es zusammentrifft, ist das Erkenntnis- und Strebevermögen (*vis cognitiva et appetitiva*) des Menschen: Jedes Seiende ist wahr, insofern es erkannt werden kann, und jedes Seiende ist gut, insofern es erstrebt werden kann. Die Voraussetzung dafür ist aber die Existenz der menschlichen Seele als erkennend und strebend. Denn sie ist, so zitiert Thomas das Diktum des Aristoteles, »gewissermaßen alles« (*quodam modo est omnia*), d. h. sie ist in der Lage, sich auf alles, was ist, zu beziehen – und sie tut es mit den ihr zur Verfügung stehenden Vermögen des Erkennens und Strebens.²¹

Die mit dem *ens* konvertiblen Transzendentalien *verum* und *bonum* lassen sich also im Verhältnis zu unserem Erkennen und Erstreben bzw. Wollen formulieren. Thomas meint damit nicht, dass sie Produkt unseres Erkennens und Wollens sind und somit menschlicher Konstruktion entspringen. Ein Seiendes ist nicht gut, weil wir es erstreben, sondern wir erstreben es, weil es gut ist. Es handelt sich also in ontologischer Absicht um Seinsweisen, die unserer Bezugnahme vorgeordnet sind; sie verdanken ihr Sein dem göttlichen Erkennen und Wollen. Ich komme an späterer Stelle auf diese Zusammenhänge zurück.

Mit der Rede von Seinsweisen geht aber auch einher, dass es sich beim Guten hier nicht um einen moralischen, sondern um einen metaphysischen Begriff handelt. Dies zeigt sich bereits an der simplen Tatsache, dass das transzendente Gute keinen Gegenbegriff kennt – wie übrigens auch das Wahre nicht. Als Erstrebbares ist jedes Seiende grundsätzlich gut, als Erkennbares wahr. Auf der transzendentalen Ebene geht es nicht um ›gut‹ versus ›böse‹²² oder um ›wahr‹ versus ›falsch‹. Diese Differenzierungen kommen erst auf einer anderen Ebene ins Spiel, nämlich wenn – so expliziert es Thomas zumindest ausdrücklich in Bezug auf das Falsche²³ – die Vernunft vom bloßen Erfassen ins zusammensetzende und trennende Urteilen geht. In Bezug auf das Gute ließe sich die gleiche Bewegung nachzeichnen: Das bloße Wollen des Guten, nach dem der Mensch von Natur aus notwendiger Weise strebt, ist vom konkret zu wollenden moralischen Guten, das dem Bösen entgegengesetzt ist, zu unterscheiden. Wenn das transzendente *bonum* aber kein mo-

²¹ De veritate qu. 1, art. 1.

²² Summa Theologiae I qu. 16, art. 2, ad 2: »nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse«.

²³ De veritate qu. 1, art. 10.

ralischer Begriff ist, sondern ontische Verhältnisse betrifft, lassen sich ihm auch keine praktischen, handlungsleitenden Anweisungen entnehmen. Sein Gegenstand fällt unter die Metaphysik und nicht unter die Ethik. Auch auf diesen Punkt komme ich am Schluss zurück.

In *De veritate* qu. 21 und *Summa Theologiae* I qu. 5 vertieft Thomas die Überlegungen zum transzendentalen Guten, indem er ausführt, inwiefern es mit dem Seienden konvertibel ist und worin sich beide begrifflich unterscheiden. Für das Gute gilt (wie für alle anderen Transzendentalien), dass es sich *secundum rationem tantum*, also »lediglich gedanklich« vom Seienden unterscheidet, der Sache nach (*secundum rem*) jedoch mit ihm identisch ist.²⁴ Der Aspekt, den das Gute dem Seienden hinzufügt, ist seine Erstrebbarkeit, für die die Definition des Aristoteles Pate steht, dass das Gute das sei, was alle erstreben (*bonum est quod omnia appetunt*). Das Gute aber wird erstrebt, weil es das Vollkommene im Sinne des Bestmöglichen ist: So strebt alles nach seiner Vervollkommnung. Auf der ontologischen Ebene heißt das, dass jedes Seiende, insofern es seiend ist, danach strebt, in seinem Sein vervollkommnet zu werden, d. h. wirklich zu sein und nicht nur möglich; anders gewendet: das Bestmögliche verwirklicht zu haben. Dies führt, wiederum ontologisch gesprochen, zu zwei weiteren wichtigen metaphysischen Annahmen, nämlich erstens, dass das Seiende teleologisch strukturiert ist, also nach einem Ziel strebt,²⁵ und zweitens, dass es eine Form (*forma*) im Sinne einer Natur oder eines Wesens aufweist, das gewissermaßen garantiert, dass diese Zielausrichtung (in diesem Fall: auf die Vervollkommnung im Sein hin) überhaupt gegeben ist.²⁶ Beide Punkte hängen insofern miteinander zusammen, als sie eine schöpferische göttliche Vernunft voraussetzen, die das Geschaffene nicht nur mit einem Zielbezug versieht und es dafür geeignet ausstattet, sondern gleichzeitig das letzte Ziel darstellt, auf das hin alles Geschaffene ausgerichtet ist.²⁷

In *De veritate* ist sich Thomas bewusst, dass mit dem Strebens- bzw. Zielbezug etwas Äußeres ins Spiel zu kommen scheint, insofern nach dieser Definition die *ratio boni* darin besteht, »dass etwas ein anderes in der Weise des Zieles vervollkommnet« (*quod aliquid sit perfectivum alterius per modum*

²⁴ *De veritate* qu. 21, art. 1; *Summa Theologiae* I qu. 5, art. 1.

²⁵ *Summa Theologiae* I qu. 5, art. 4: »cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis«. Vgl. auch *De veritate* qu. 21, art. 1.

²⁶ *Summa Theologiae* I qu. 5, art. 5: »Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; [...] ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat«.

²⁷ *De veritate* qu. 21, art. 5: »Unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam.« Vgl. auch *De veritate* qu. 22, art. 1 und art. 2.

finis).²⁸ Wie jedoch kann ein nach der Gutheit des Zieles strebendes Seiendes selbst gut genannt werden? Thomas beantwortet das Problem dadurch, dass er darauf hinweist, dass das Streben nach dem Guten auch darin zum Ausdruck kommt, dass etwas, das sein Sein bereits hat, es natürlicherweise liebt und bewahrt.²⁹ Dieses »Im Ziel-Ruhen« (*in fine quodammodo quiescere*) ist nun gewissermaßen der Modus, der das Seiende, insofern es seiend ist, kennzeichnet: Denn es ist ja bereits etwas, das ist. Eine mögliche zweite Perspektive durch einen (äußeren) Zielbezug tritt somit nur in dem Fall auf, in dem ein konkretes Seiendes betrachtet wird, dessen Ziel nicht nur im Streben nach Sein als solchem, sondern auch nach einem spezifischen Sein besteht. Auf der ontologischen Ebene bleibt es also dabei:

»Wie es also unmöglich ist, dass es ein Seiendes gibt, das kein Sein hat, so ist es notwendig, dass jedes Seiende gut ist aufgrund dessen, dass es Sein hat; wenn gleich in einigen Seienden viele andere Gründe der Gutheit zu ihrem Sein, durch das sie subsistieren, hinzugefügt werden können. Weil jedoch das Gute den Grund des Seienden einschließt, wie aus dem Vorhergesagten offenbar geworden ist, ist es unmöglich, dass etwas gut ist ohne ein Seiendes zu sein; und so bleibt, dass das Gute und das Seiende konvertibel sind.«³⁰

In seinem Bemühen, das transzendente Gute als Erstrebbares zu bestimmen, geht Thomas hier andere Wege als zu Beginn von *De veritate*, wo der Ausgangspunkt die menschliche Seele war, die sich erkennend und wollend, theoretisch und praktisch auf die Wirklichkeit richtet. Der Grund dafür liegt darin, dass das Streben im Gegenteil zum Erkennen etwas ist, das keineswegs nur auf den Menschen zutrifft. Die sich anschließende qu. 22 von *De veritate*, die dem Streben nach dem Guten gewidmet ist (während der Text in der *Summa Theologiae* in qu. 6 mit der Gutheit Gottes fortfährt), beginnt im *corpus articuli* mit der Feststellung:

»Alles strebt nach dem Guten, nicht nur dasjenige, das Erkenntnis besitzt, sondern auch dasjenige, das der Erkenntnis entbehrt. [...] Deshalb ist es notwendig zu sagen, dass alle natürlichen Dinge auf die ihnen angemessenen Wirkungen hin geordnet und disponiert sind.«³¹

²⁸ *De veritate* qu. 21, art. 2.

²⁹ *Ebd.*: »Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant [...].«

³⁰ *Ebd.*: »Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur.«

³¹ *De veritate* qu. 22, art. 1: »omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem,

Mit der Analyse des Strebens und der natürlichen Zielausgerichtetheit aller Dinge verlässt Thomas die Ebene der ontologischen Grundlegung, denn im Folgenden wird es darum gehen, die allgemeinen metaphysischen Beobachtungen auf das konkrete Seiende zu übertragen. Ausgehend von der Fragestellung nach einer möglichen (Un)Abhängigkeit des moralischen vom transzendentalen Guten sollte sich der Blick nun umso genauer auf diesen Übergang vom ontologischen in andere Bereiche richten. In diesem Sinne mag man es durchaus als programmatisch bezeichnen, dass Thomas nach der ersten Klarstellung gleich zu Beginn seiner Ausführungen den Blick auf den Menschen richtet und etwas konstatiert, das sich wie ein roter Faden durch seine Werke zieht: Die Hinordnung auf ein Ziel geschieht beim Menschen anders als bei anderen Lebewesen, da der Mensch als vernunftbegabtes Wesen um sein Ziel weiß und sich somit »selbst auf den Ort hinordnet, auf den er ausgerichtet ist« (*seipsum dirigit ad locum quo tendit*).³² Damit eröffnet sich jener Gestaltungsraum der Vernunftnatur zwischen Vorgegebenheit und Aufgegebenheit, der die Naturgesetze des Thomas kennzeichnet und der praktischen Vernunft die Selbständigkeit zuweist, innerhalb des bewusst umrisshaft gehaltenen Rahmens von Menschsein und der damit verbundenen Vorstellungen eines für den Menschen Guten zu bestimmen, was das zu tuende moralische Gute im Einzelfall ist.

Betrachtet man, wie Thomas in *De veritate* 22 weiter vorgeht, nämlich indem er schrittweise ausgehend von der natürlichen Ausgerichtetheit aller Dinge über die Analyse des sinnlichen Strebens zum menschlichen Willen kommt, zeigt sich in aller wünschenswerten Klarheit, wie *species naturae* und *species moris* von Anfang an unter Rekurs auf den Menschen voneinander abgegrenzt werden und wie im Gegensatz zur *actio hominis* nur die vernünftig und willentlich vollzogene Handlung als moralische *actio humana* zu gelten hat.³³ Dieser Übergang erfordert nun auch eine Verschiebung im Bereich des Guten. Das naturhafte Streben nach dem Guten, das die Metaphysik beschreibt, ist nicht einfach mit dem Guten, das Gegenstand der praktischen Vernunft ist, identisch. Die deskriptiv-ontische Ebene wird erst da zu einer praktisch-handlungsweisenden, wo das Gute, durch die Vernunft vermittelt, zum bewusst gewollten Gegenstand des Handelns wird. Das zeigt sich beson-

sed etiam quae sunt cognitionis expertia. [...] unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes.« Vgl. auch ebd. ad 2.

³² De veritate qu. 22, art. 1.

³³ Zur Unterscheidung von *species naturae* und *species moris*: Summa Theologiae I-II qu. 1, art. 3, ad 3; qu. 18, art. 5, ad 1. Zur Unterscheidung von *actio hominis* und *actio humana*: Summa Theologiae I-II qu. 1, art. 1. Zu beidem vgl. Wolfgang Kluxen: »Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), S. 327–339.

ders eindrucklich in einem der stärksten Texte zur thomanischen Willens-
theorie, *De malo* qu. 6. Thomas thematisiert dort die Frage, ob der Wille frei
wählt oder unter irgendeiner Notwendigkeit steht. Die Antwort ist bezeich-
nend: Es entspricht der Struktur des Willens, dass er sich frei auf viele Güter
hin ausrichten kann (*indeterminate se habens ad multa*) – mit einer einzigen
Ausnahme: Er ist notwendig darauf festgelegt, seine letzte Glückseligkeit zu
wollen (*ex necessitate appetit beatitudinem*).³⁴ Was hier in der Terminologie
des Letztzieles erläutert wird, entspricht im Kontext der Rede vom Guten der
metaphysisch beschriebenen teleologischen Struktur, der die geschaffene
Welt unterliegt, nämlich alles *sub ratione boni* zu wollen – unter der Hinsicht,
dass es sich als ein Gut darstellt bzw. als angestrebtes Ziel, an dessen Ende ein
allem gemeinsames Letztziel steht. Was den Menschen also notwendig fest-
legt, ist die Struktur des Wollens selbst, das – ontologisch betrachtet – stets
nach dem Guten bzw. nach einem Ziel strebt. Wäre damit ein inhaltlich spe-
zifiziertes moralisches Gutes gemeint, könnte Thomas seine Theorie von der
Freiheit des Willens nicht aufrechterhalten.³⁵

3. Vom moralischen zum transzendentalen Guten

Was die Analyse des transzendentalen *bonum* leistet, ist nicht, *materialiter*
einen moralischen Gegenstand des Wollens zu liefern, sondern *formaliter* die
Struktur von Streben darzulegen, die auch dem menschlichen moralischen
Wollen zugrunde liegt. In allein diesem Sinn, nach dem das transzendente
Gute keinen Gegenbegriff kennt, ist das Gute dem Streben vorgeordnet, denn
die Struktur, dass alles nach dem Guten strebt, verdankt sich der Vorsehung
bzw. dem Schöpferplan Gottes, jenes (für den Menschen uneinsehbare) ewige
Gesetz (*lex aeterna*), das alles zum Besten jedes natürlichen Dinges in Gestalt
von arteigenen Neigungen und Zielen eingerichtet hat. Auch in diesen Zu-
sammenhängen weist Thomas auf die besonderen Umstände hin, wie sie für
den Menschen gelten, und durchbricht bereits die Grenze zwischen Meta-
physik und Ethik, insofern die vernunftbegabte Kreatur Mensch in besonderer
Weise, nämlich seinerseits für sich und andere vorsehend, in Gestalt des na-
türlichen Gesetzes, d. h. mittels seiner praktischen Vernunft, am ewigen Ge-

³⁴ *De malo* qu. 6.

³⁵ In eine ähnliche Richtung, allerdings ohne Erwähnung von *De malo* 6, argumentiert
Rudi te Velde: »Die Freiheit des Willens und die Transzendentalität des Guten«, in: Chris-
toph Böhr/Wolfgang Buchmüller (Hgg.): *Sein und Seiendes. Ens, unum, bonum, verum: die
Erkenntnislehre der Transzendentalien als Seinsbestimmungen und ihre fortwirkende Be-
deutung in der Gegenwart*, Wiesbaden 2022, S. 281–299.

setz teilnimmt.³⁶ Auch hier lässt sich also der Übergang von der ontologischen Ebene zur moralischen benennen: Das erste praktische Prinzip des Naturgesetzes, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen sei (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*),³⁷ bringt eben jene formale Struktur des Guten zum Ausdruck, wie sie metaphysisch beschrieben wurde, wendet sie aber gleichzeitig ins Praktisch-Handlungsanleitende, insofern es an dieser Stelle um ein Gesetz geht, das das Gute als das zu tuende gebietet und das Böse als dessen Gegenteil – hier nun ist die moralische Differenz nämlich richtig am Platz! – verbietet.

Dies führt uns zurück zu *De veritate* 1 und zur Herleitung der Transzendentalien *verum* und *bonum* aus der Perspektive des erkennenden und wollenden Subjekts. Genauso wenig wie die Tatsache, dass alle Dinge ihre Erkennbarkeit einem sie erkennenden göttlichen Intellekt verdanken, bedeutet, dass der Mensch zum passiven Erkenntnisempfänger degradiert wird – Erkennen bleibt als *adaequatio intellectus ad rem* ein durch die theoretische Vernunft aktiv zu gestaltender Prozess und keineswegs eine platte Korrespondenz –, genauso wenig beinhaltet die von Gott gesetzte Vorordnung des Guten, nach dem alles strebt, eine inhaltliche moralische Norm. Beliebig wird sie damit keineswegs, denn was sie zugegebenermaßen normativ leistet, ist die Verpflichtung des Menschen auf seine gottähnliche Vernunftnatur, deren Vervollkommnung darin besteht, sein Ziel als Ziel zu begreifen und sich zu seinen natürlichen Neigungen zu verhalten:

»Je näher nämlich eine Natur Gott ist, um so ausdrücklicher zeigt sich in ihr die Ähnlichkeit mit der göttlichen Würde. Zur göttlichen Würde gehört jedoch, dass sie alles bewegt und geneigt macht und leitet, selbst aber von nichts anderem bewegt oder geneigt gemacht oder geleitet wird. Deshalb: Je näher eine Natur Gott ist, umso weniger wird sie von anderem geneigt gemacht und umso mehr ist sie geeignet, sich selbst zu neigen.«³⁸

Die Beschreibung der menschlichen Seele als *quodammodo omnia* im Kontext der Transzendentalienlehre ließe sich noch weiter zuspitzen: Das Seiende zeigt sich als Gutes, weil der Mensch sich handelnd und wollend mittels seiner praktischen Vernunft darauf richten kann. Rolf Darge hat einmal den interes-

³⁶ Summa Theologiae I-II qu. 91, art. 2.

³⁷ Summa Theologiae I-II qu. 94, art. 2.

³⁸ De veritate qu. 22, art. 4: »Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare.«

santen Versuch unternommen, diese Zusammenhänge für das *verum* auszubuchstabieren und die »universale Beziehungskraft des menschlichen Geistes« herauszustellen, der sich auf das Ganze der Wirklichkeit zu richten vermag.³⁹ Zweifellos möchte Thomas in *De veritate* 1 zeigen, dass unser Zugriff auf die Wirklichkeit von der Art und Weise abhängt, wie wir uns mittels unserer theoretischen und praktischen Vernunft erkennend und wollend immer schon darauf beziehen. Manche seiner Bemerkungen – man denke etwa an den Prolog zur *Summa Theologiae* I-II, in dem die Gottebenbildlichkeit des Menschen damit begründet wird, dass er Ursprung und Herr seiner Handlungen ist⁴⁰ – weisen sogar darauf hin, dass die Gestaltungsmöglichkeiten im Bereich des Praktischen einen besonders hohen (oder zumindest keinen dem Metaphysischen untergeordneten) Stellenwert einnehmen. Mit Blick auf die Ausgangsfrage ließen sich die Verhältnisse sogar umkehren: Dass die menschliche Seele und ihr Strebevermögen ermöglichen, das Gute als erstrebbar zu bestimmen, setzt die menschliche Erfahrung des Guten voraus; das moralische Gute ist also nicht aus dem transzendentalen Guten abgeleitet, sondern die transzendente Bestimmung verdankt sich der Erfahrung und Analyse des Guten; sie ist nachträgliche Reflexion auf das Praktische.

So bringt es Kluxen auf der Basis seiner zu Beginn präsentierten Überlegungen treffend zum Ausdruck:

»Die praktische Wissenschaft als solche, sofern sie nämlich auf dem ihr eigenen Wege zu dem ihr eigenen Ziel fortschreitet, setzt die Metaphysik nicht voraus und verlangt sie nicht, ebensowenig wie die Physik oder die Logik die Gründung ihres Tuns in einer Wissenschaft der Metaphysik zu ihrem Fortschreiten voraussetzen oder verlangen. Vielmehr umgekehrt setzt die Metaphysik voraus, dass jene zuvor ›gelernt‹ sind; dass in diesen Wissenschaften jenes Seiende in seinen Besonderungen erschlossen ist, das sie nun in seinem Allgemeinsten und Grundlegendsten zu erforschen hat.

Nicht als Physiker stellt der Mensch die Frage, wieso die Naturdinge, die er als Bewegbares betrachtet, nun eigentlich ›seien‹. Nicht dem Moralisten als solchem stellt sich die Frage, was denn nun ›gut‹ überhaupt ›sei‹, was ›gut überhaupt‹ sei. Er hat es von vornherein mit dem ›gut‹ der Handlung, dem moralisch Guten zu tun, mit dem ›gut‹ des Menschen in seiner Besonderheit, dem das ›böse‹ schon im ersten praktischen Prinzip, in der obersten Handlungsregel gegenübergestellt ist. Erst der Metaphysiker fragt danach, wie es nun stehe mit dem ›gut‹ überhaupt, dem transzendentalen, und seinem Verhältnis zum moralischen; wie es sich mit dem Gegensatz ›Gut – Übel‹ einerseits, ›Gut – Böse‹ andererseits ver-

³⁹ Rolf Darge: »Wahre Welt. Die Welt als offenes Beziehungsfeld des menschlichen Geistes im mittelalterlichen Denken«, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 59 (2014), S. 25–41.

⁴⁰ *Summa theologiae* I-II prologus.

halte; was das Böse nun eigentlich ›sei‹. Offensichtlich ist diese Fragestellung dem Metaphysiker nur möglich, wenn der Bereich der Praxis zuvor in der ihm eigenen Besonderheit erschlossen ist, und das geschieht in der praktischen Wissenschaft; und seine Antwort wird mit dem zu rechnen haben, was dem Moralisten unter dem ihm eigenen Blickpunkt aufgegangen ist.«⁴¹

⁴¹ Kluxen: Philosophische Ethik, S. 61.

Henning Tegtmeier

Ich und Du

Zum Personenbegriff in der philosophischen Theologie

Vorbemerkung

Der Titel dieses Aufsatzes verweist nicht ohne Grund auf Martin Bubers bekannteste, im Jahr 1923 publizierte Schrift.¹ Dieses Büchlein gilt als vielleicht wichtigstes Dokument des jüdischen Personalismus im 20. Jahrhundert, dessen Einfluss auf das jüdische Denken über Emmanuel Levinas² hinaus bis zu Jacques Derrida reicht (ohne dass man Levinas und Derrida umstandslos ebenfalls dem Personalismus zurechnen könnte). Auch wenn Bubers Denken zutiefst jüdisch geprägt ist, drückt es in vielerlei Weise Grundgedanken des Personalismus in all seinen Spielarten aus, seien sie nun jüdisch, katholisch, protestantisch, orthodox oder areligiös. Ungeachtet der Heterogenität der Ansätze versteht sich der Personalismus als ein neuer Aufbruch im Nachdenken über den Charakter und die Bedeutsamkeit menschlicher Existenz nach der Krise der klassischen Metaphysik im 18. und 19. Jahrhundert. Nicht zuletzt sollen hier Menschenwürde und Menschenrechte angesichts der Katastrophen und Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts neu begründet und mit zeitgenössischen Mitteln verteidigt werden. Traditionelle metaphysische und theologische Begründungen sind nicht mehr fraglos verfügbar, und so verlegen sich Personalisten stattdessen auf eine im weiten Sinne phänomenologische Analyse von Erfahrung, wobei zwischenmenschliche Erfahrungen des Dialogs und der Freundschaft, aber auch der Zwietracht und des Streits als geteilte Erfahrungsbasis dienen. Auch in dieser Hinsicht ist Bubers dialogischer Ansatz repräsentativ, obwohl er, anders als andere Personalisten, die zwischengeschöpfliche Kommunikation, z.B. zwischen Mensch und Tier, ausdrücklich in die Analyse einbezieht.³ Personalität wird im Personalismus relational gedacht, als ein Beziehungsgeflecht, worin Personen die Knoten

¹ Vgl. Martin Buber: *Ich und Du*, in: ders.: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2006, S. 5–136.

² Vgl. Emmanuel Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. von Thomas Wiemer, Freiburg/München 1999.

³ Vgl. Buber: *Ich und Du*, S. 10.

sind, welche dem Geflecht Halt und Kontur geben, zugleich aber erst durch personale Beziehungen zu dem werden, was sie sind. Das gilt dann auch für die Beziehung von Menschen zu einem personalen Gott, welche für die personalistische Theologie von überragender Bedeutung ist.

Im Zentrum der nachfolgenden Auseinandersetzung steht aber nicht Martin Buber, sondern Robert Spaemann und damit ein später Vertreter des philosophischen Personalismus und obendrein ein Denker, der aus seiner Loyalität zum katholischen Glauben nie einen Hehl gemacht hat. Wie andere katholische Personalisten weist er dem trinitarischen Gottesverständnis des Christentums eine zentrale Rolle zu und greift ungenierter auf die Traditionsbestände der aristotelischen Metaphysik und Ethik und der thomistischen Theologie zurück als manch andere Personalisten. Doch erfolgt dieser Rückgriff niemals dogmatisch, sondern nur dort, wo sich traditionelle aristotelisch-thomistische Theoreme im Hinblick auf Phänomene und Probleme der heutigen Lebenswelt als plausible und hilfreiche Orientierungen ausweisen lassen.

Als Personalist vertritt Spaemann die These, dass es Personen nur im Plural gebe könne. Um eine kritische Würdigung dieser These soll es hier gehen. Dabei sollen Personen nacheinander als Menschen, als Subjekte und als Akteure in den Blick genommen werden. Welche Schlussfolgerungen diese Betrachtungen im Hinblick auf ein personales Gottesverständnis in der philosophischen Theologie nahelegen, wird dann im Anschluss zu erörtern sein.

1. Die mannigfache Bedeutung des Terminus ›Person‹

Robert Spaemann hat uns an die vielfältigen Kontexte erinnert, in denen wir die Ausdrücke ›Person‹ und ›persönlich‹ gebrauchen.⁴ In administrativen Kontexten wird ›Person‹ oft im Sinne von ›(erwachsener) Mensch‹ gebraucht, etwa wenn es heißt, ein Aufzug sei für maximal sechs Personen zugelassen. Juristen unterscheiden aber nicht nur zwischen ›Personen‹ und ›Sachen‹ (›jemand‹ und ›etwas‹), sondern auch zwischen ›natürlichen‹ und bloß ›juristischen Personen‹. Eine bloß juristische Person ist gerade kein Mensch, sondern ein Rechtssubjekt, das rechtlich analog zu einem Menschen angesehen, also als Träger von Rechten und Pflichten behandelt wird, ganz gleich, ob es sich dabei um einen Betrieb, einen Verein, ein Staatswesen oder um ein staatsähnliches Gebilde wie den Malteserorden handelt. Mit anderen Worten, natürliche und bloß juristische Personen haben gemeinsam, dass sie gegenüber

⁴ Vgl. Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*, Stuttgart 1996, S. 13–32.

anderen natürlichen oder bloß juristischen Personen Rechte geltend machen dürfen, ihrerseits aber auch Adressat rechtlicher Forderungen werden können. Dass solche Forderungen *de facto* immer von natürlichen Personen im Namen bloß juristischer Personen erhoben werden, steht auf einem anderen Blatt. Wenn es dann heißt, jemand habe ›persönlich‹ vor Gericht zu erscheinen oder ein bestimmtes Dokument zu signieren, dann ist damit wiederum eine natürliche Person gemeint, deren ›leibhaftige‹ Anwesenheit zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort erwartet wird.

Was natürliche und bloß juristische Personen u. a. gemeinsam haben, ist, dass es sich bei ihnen um jeweils einzelne Entitäten mit einer hinreichend klaren numerischen Identität handelt. Rechtlich haftbar für einen bestimmten Schaden kann jeweils nur eine bestimmte natürliche Person oder Institution gemacht werden, auch wenn Personen und Institutionen die Vertretung ihrer Rechte an Dritte, Treuhänder, Advokaten, etc., abtreten dürfen.⁵ Bloß artgleiche Rechtssubjekte sind nicht verantwortlich und haften nicht für die Rechtsverletzungen von ihresgleichen. Personen sind keine Universalien.

Dass Personen eine je bestimmte Art von Individuen sind, wird auch in vielen Verwendungen des Adjektivs ›persönlich‹ unterstellt, etwa wenn es heißt, zwei Politiker hätten sich zu einem persönlichen Gespräch getroffen oder der König habe sich in seiner Weihnachtsansprache persönlich an sein Volk gewendet. Der Adressatenkreis mag im letzten Fall vage sein, die Identität des Sprechers ist es nicht. In einem persönlichen Gespräch, einer persönlichen Rede oder einem persönlichen Brief äußert sich jemand selbst, anstatt das dazu autorisierten Stellvertretern zu überlassen. In diesem Sinne persönlich können nur natürliche Personen auftreten. Ich werde aus diesem und verwandten Gründen im Folgenden den Begriff der bloß juristischen Person als eine rechtlich unverzichtbare, aber metaphysisch sekundäre theoretische Fiktion ansehen, deren begriffliche Klärung für die Sozialontologie relevant, für eine Diskussion des Personalismus aber ohne Belang ist. Konzentrieren wir uns auf natürliche Personen.

Grammatiker sprechen allerdings auch von grammatischen Personen, und diese meinen die kommunikativen Rollen von Sprecher, Hörer und (personalem) Redegegenstand. Diese werden mit Hilfe der Personalpronomina ausgedrückt (›Ich rede mit dir über ihn/sie‹). Die Pronomina als solche sind Variablen, die erst im je bestimmten Redekontext eine bestimmte indexikalische Bedeutung annehmen.⁶ Grammatische Personen entsprechen dabei nicht

⁵ Zum Handeln auf Grundlage einer Vollmacht vgl. auch Thomas Buchheim: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006, S. 153.

⁶ Vgl. Spaemann: *Personen*, S. 31.

immer natürlichen Personen, vor allem nicht in drittpersonaler Rede. In vielen indoeuropäischen Sprachen entspricht das grammatische Geschlecht zahlreicher Nomina und Pronomina nicht immer dem biologischen Geschlecht der Bezugsgegenstände, und selbst geschlechtslose Dinge werden häufig durch Wörter mit einem grammatischen Geschlecht bezeichnet. Vor diesem Hintergrund hat es sich in der modernen Sprachphilosophie eingebürgert, sich auf den Gebrauch der ersten und zweiten Person zu konzentrieren, nicht zuletzt aus personalistischen Intuitionen heraus.

In der christlichen Theologie wird schließlich Gott selbst als eine Trinität, eine Dreiheit von Personen innerhalb einer göttlichen Substanz angesehen.⁷ Man kann diese Unterscheidung von Substanz und Person als bloß verbal kritisieren, als einen Versuch christlicher Theologen, dem Vorwurf des Polytheismus zu entgehen, ohne das grundlegende Problem, wie Gott zugleich einer und drei sein kann, in der Sache zu lösen. Ein solcher Vorwurf wird aber den komplexen intellektuellen Bemühungen christlicher Theologen, einschließlich der später als häretisch verurteilten Lösungsversuche wie denen des Arianismus und des Sabellianismus, keinesfalls gerecht.⁸ Zu dieser Debatte, die den dogmatischen Kern christlichen Glaubens berührt, kann die philosophische Theologie in der Sache wenig beitragen. Wohl kann sie aber den Begriff der Person aufzuklären versuchen, der letztlich auch in theologischen Debatten über einen personalen Gott und über die göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterstellt werden muss. Vor dem Hintergrund jüdischer und christlicher Theologie wäre es nämlich zu einfach zu behaupten, dass der Terminus ›Person‹ in der Theologie eine Sonderbedeutung habe, welche die Philosophie nichts angehe. Zumindest die Ausdrücke ›Vater‹ und ›Sohn‹ deuten personale Verhältnisse an, die wir auch aus profanen Kontexten kennen, und obendrein lesen wir im Buch *Genesis*, dass Gott den Menschen als sein Ebenbild schuf (1, 27). Das deutet eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch an, die es erlaubt, gewisse Begriffe von Gott und den Menschen analog auszusagen. Dazu gehört auch der Personenbegriff.

Es heißt oft, der Personenbegriff entstamme ursprünglich der Sphäre des

⁷ Vgl. Ronald J. Feenstra, »The Trinity«, in: Chad Meister/Paul Copan (Hgg.): *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Abingdon 2007, S. 535–544.

⁸ Vgl. ebd., S. 540. Arianer sehen den Sohn als ausgezeichnetes Geschöpf Gottes an, der als Zeichen besonderer Ehrung als ›göttlich‹ bezeichnet wird. Sabellianer betrachten die drei göttlichen Personen als drei in der Zeit aufeinanderfolgende Erscheinungsweisen oder Aspekte des einen Gottes. Der Häresievorwurf beinhaltet in beiden Fällen, dass hier die Dreiheit zugunsten der Einheit geopfert werde. So genannte Tritheisten werden hingegen dafür kritisiert, dass sie die Einheit zugunsten der Dreiheit aufgeben und den Terminus ›Gott‹ zu einem Universal machen.

antiken Theaters, wo man zwischen Personen (Rollen) und ihren Darstellern unterscheidet.⁹ Der Ausdruck ›Person‹ (*persona*) sei vom lateinischen Verb *personare* abgeleitet, welches so viel wie ›laut schallen‹ oder ›hindurchtönen‹ bedeute, nämlich durch die Personenmasken, welche die Darsteller auf antiken Bühnen zu tragen pflegten. Eine parallele Unterscheidung findet sich im Bereich öffentlicher Ämter, die von bestimmten Individuen zeitlich befristet oder auch auf Lebenszeit ausgeübt werden. So spricht man auch von ›Amtspersonen‹, wobei gerade nicht der individuelle Mensch als solcher gemeint ist, sondern der Mensch als Amtsinhaber, als Repräsentant einer bestimmten öffentlichen Aufgabe. Insbesondere im 20. Jahrhundert wurde oft verallgemeinernd angenommen, dass ›Person‹ im Kern so etwas wie ›Rolle‹ meine, wobei durch eine Bedeutungsvertauschung dann auch der Träger verschiedener möglicher Rollen als Person bezeichnet werde. Der Vorschlag, die Rollenmetapher als Kern, weil Ursprung des Personenbegriffs anzusehen, scheint insofern verlockend, als er eine Vereinheitlichung der diversen und disparaten Kontexte verspricht, in denen von Personen die Rede ist. Denn ganz gleich ob es sich bei Personen um Träger juristischer, sozialer, politischer, administrativer, theologischer oder selbst grammatischer Rollen handelt, geht es hier nicht immer um Relata sozialer Relationen, um soziale Strukturen? Eine juristische Person ist durch ihre Stellung im Rechtssystem definiert, eine Amtsperson durch ihr Amt, eine soziale Person durch ihre Rolle für andere Personen, eine grammatische Person durch die Regeln der Grammatik, und selbst die göttlichen Personen scheinen ja nur definiert durch ihre Beziehungen zueinander, die Rollen, die sie füreinander spielen, zumindest innerhalb der so genannten innergöttlichen Trinität.¹⁰ Spaemann hat dieser Verlockung allerdings zu widerstehen gesucht.

2. Person und Mensch

Das ethische Motiv hinter diesem Widerstand lässt sich unschwer entdecken. Es handelt sich um das Misstrauen gegenüber funktionalistischen Reduktionen, vor allem im Hinblick auf den moralischen Preis, den die Philosophie dafür bezahlt. Ein analoges Problem in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes kann uns helfen, die Sorge besser zu verstehen, die Spaemann diesbezüglich umtreibt. Der so genannte KI-Funktionalismus, eine Spielart des so

⁹ Vgl. Spaemann: Personen, S. 30f.

¹⁰ Diese unterscheiden christliche Theologen von der ökonomischen Trinität, d.h., dem spezifischen Verhältnis jeder der drei göttlichen Personen zur Welt.

genannten nicht-reduktiven Materialismus, geht davon aus, dass mentale Vorgänge letztlich auf abstrakten Funktionen beruhen, die multipel realisiert werden können, d. h. nicht notwendig durch den menschlichen Geist, sondern auch z. B. durch einen Computer. Saul Kripke und James F. Ross haben diese These im Hinblick auf ihre theoretische Haltbarkeit einer scharfen Kritik unterzogen.¹¹ Aber die These von der multiplen Realisierbarkeit des Geistigen hat auch eine ethische Seite, wie die folgenden Überlegungen zeigen: Wenn die These des KI-Funktionalismus wahr wäre, dann wären mentale Prozesse von ihren je konkreten Trägern ablösbar, weil sie auch in ganz andersartigen Trägern realisiert werden könnten. Das hieße in der Folge für uns, dass wir einerseits auch Rechenmaschinen Geist zuschreiben müssten, da sie der Annahme zufolge ebenfalls geistige Tätigkeiten ausführen können. Andererseits nötigt uns diese Position, manchen Menschen den Geist ganz oder teilweise abzusprechen, weil sie etliche mentale Tätigkeiten nicht oder nur unvollkommen ausführen. Das Geistige zu einem Funktionsbegriff zu machen heißt, es von der menschlichen Natur zu entkoppeln, wie es auch der gegenwärtige Transhumanismus vorschlägt.

Eine ähnliche Entkoppelung des Person-Seins vom Menschsein befürchtet Spaemann auch bei einer entsprechenden funktionalistischen Reduktion des Personenbegriffs auf einen Rollen-, also Funktionsbegriff. Denn einerseits scheint uns ein funktionalistischer Begriff der Person zu zwingen, den Personenstatus auch nichtmenschlichen Entitäten zuzuschreiben, wenn sie gewisse Fähigkeiten besitzen, die wir typischerweise bei Menschen antreffen. Dabei wäre dann weniger an bloß juristische Personen zu denken, sondern vielmehr an nichtmenschliche Primaten und andere hochentwickelte Tiere. Andererseits sind wir anscheinend der gleichen Logik gemäß genötigt, solchen Menschen, welche die entsprechenden Fähigkeiten nicht oder nur einschränkt besitzen, das Person-Sein abzusprechen. Für Peter Singer, der diese Forderung seit Jahrzehnten vertritt, wäre die Weigerung, einer solchen Argumentation zu folgen, Ausdruck von ›Speziesismus‹, also einer ungerechtfertigten Diskriminierung der Angehörigen anderer Spezies als der eigenen.¹² Gegen diese Logik der funktionalistischen Entkoppelung plädiert Spaemann daher dafür, das Menschsein als hinreichende Bedingung des Person-Seins

¹¹ Vgl. dazu Antonio Ramos Diaz: *Mind and Formal Structures. The Kripke-Ross Argument Against Naturalizing Formal Understanding*, Univ. Diss., Leuven 2019.

(https://www.researchgate.net/publication/330113204_Mind_and_Formal_Structures_The_Kripke-Ross_Argument_Against_Naturalizing_Formal_Understanding_Doctoral_Dissertation_University_of_Leuven)

¹² Vgl. Spaemann: *Personen*, S. 10 und 195.

anzuerkennen.¹³ Zugleich betont er jedoch, dass der Begriff der Person kein ›sortaler‹ Begriff sei, der eine natürliche Art von anderen natürlichen Arten trennt. ›Mensch‹ ist ein Spezies-Begriff, ›Person‹ nicht.¹⁴ Zwischen beiden Thesen besteht eine Spannung. Sie formen in Konjunktion eine ›Paradoxie‹, wie Spaemann sich ausdrückt.¹⁵ Denn wenn alle Menschen Personen wären, aber nicht alle Personen Menschen (etwa weil auch Gott, die Engel oder Angehörige mutmaßlicher anderer geistiger Lebensformen als Personen anzusehen wären, wenn es sie gäbe), dann läge es doch nahe, ›Person‹ als Genus-Begriff anzusehen, unter den die Angehörigen dieser verschiedenen Spezies fallen. Dass Menschen auf diese Weise zugleich unter zwei verschiedene taxonomische Ordnungen fielen, eine biologische, die rationale von nicht-rationalen Tieren unterscheidet, und eine metaphysische, die zwischen personalen und a-personalen Entitäten unterscheidet, wäre zu verschmerzen.

Aus Spaemanns Sicht ist es aber vor allem der irreduzibel normative Gehalt des Personenbegriffs, d. h., die Auffassung von Personen als Trägern von Rechten, der es verhindert, den Terminus ›Person‹ klassifikatorisch zu deuten. In diesem Zusammenhang macht Spaemann darauf aufmerksam, dass die Ausdrücke ›Mensch‹ und ›menschlich‹ in manchen Kontexten deskriptiv, in anderen aber normativ verwendet werden. Im deskriptiven Sinne unterscheiden wir zwischen dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen, im normativen Sinn zwischen dem Menschlichen und dem Unmenschlichen. Nur Menschen können Unmenschen sein und sich unmenschlich verhalten, oder um es noch einmal paradox auszudrücken: Die Möglichkeit, unmenschlich zu sein und zu handeln, gehört zu den Propria der Gattung Mensch.¹⁶ Das gilt übrigens auch für Irrationalität. Nur ein rationales Wesen kann sich irrational verhalten. Der normative Sinn des Begriffs des Menschlichen verweist aus Spaemanns Sicht auf die Verbindung zwischen Menschsein und Person-Sein. Menschen zeichnen sich gegenüber nichtmenschlichen Tieren dadurch aus, dass sie sich zu sich verhalten können, und das unterscheidet ihre Seinsweise von der anderer Lebewesen. Darin liegt das gegründet, was wir als menschliche Würde bezeichnen; das macht Menschen zu Personen. Der Begriff der Person ist ein Würdebegriff. Er bezeichnet einen Status. Als Person ist man jemand und nicht bloß etwas, wie Spaemann verdeutlichen will.

¹³ Vgl. ebd., S. 11.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 14–17.

¹⁵ Ebd., S. 17.

¹⁶ »Das ›Unmenschliche‹ ist also offenbar etwas spezifisch dem Menschen Zugehöriges.« (Ebd., S. 16)

Das heißt aber auch, dass der Status des Person-Seins mehr als eine *bloße* Zuschreibung sein muss, ganz gleich ob es sich um eine Zuschreibung von Personalität aufgrund der Zugehörigkeit zu der Spezies *homo sapiens sapiens* handelt, für die Spaemann plädiert, oder aufgrund des nachweisbaren Vorliegens gewisser Fähigkeiten und Fertigkeiten, wofür sich Singer einsetzt. Es kann sich bei der Bestimmung von Menschen als Personen nicht um eine bloße (Neu-) Festlegung, keine willkürliche Stipulation handeln. Personalität muss sich in irgendeinem Sinne phänomenal ausweisen lassen, und das versucht Spaemann in einer multidimensionalen Analyse der Phänomenologie personalen Lebens, die den Großteil seines Personenbuches füllt. Zentral sind dabei das Ich-Sagen und die Bezogenheit auf andere Menschen als Personen, als ein jeweiliges Du.¹⁷ Wir können die einzelnen Schritte dieser umsichtigen Analyse hier nicht nachverfolgen. Dass Personalität mit einer spezifischen Form des Selbstbezugs einhergeht, ist allerdings ein klassischer Topos der Philosophie, dem es nachzugehen lohnt.

3. Person und Subjekt

Die Verbindung zwischen dem Personenbegriff und dem Phänomen des menschlichen Selbstbezugs legt es nahe, menschliche Subjektivität schärfer in den Blick zu nehmen. Was sind Subjekte, und was ist Subjektivität? Seit der Antike hat sich der Subjektbegriff bekanntlich verengt, worauf Heidegger immer wieder hingewiesen hat. Am Anfang stand der Begriff des grammatischen und logischen Subjekts, des Satzgegenstandes bzw. dessen, wovon ein Gedanke handelt,¹⁸ verbunden mit der Frage, was einer solchen Gegenstandsbezeichnung in der Wirklichkeit entspricht, was ein Subjekt (*hypokeimenon*) des Denkens sein kann, dessen Eigenschaften gedanklich erfasst und in entsprechenden Prädikaten ausgedrückt werden. Diese Fragestellung führt vom Begriff des logischen Subjekts zum Begriff der Substanz (*ousia*), dem Ding oder Lebewesen, das als der Grund seiner Eigenschaften, Zustände und Beziehungen, seines Tuns und Leidens verstanden wird.

In der neuzeitlichen Philosophie, und zwar sowohl in der rationalistischen (cartesianischen) als auch in der empiristischen (lockeanischen) Tradition, verschiebt sich das Frageinteresse vom Begriff des logischen Subjekts und

¹⁷ Vgl. dazu aus metaethischer Sicht auch Stephen Darwall: *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge MA 2006.

¹⁸ Vgl. Ernst Tugendhat: *Tí kata tinós. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg 1958.

seinem metaphysischen Gegenstück, der Substanz, zu einer bestimmten Klasse logischer Subjekte, nämlich zu den Subjekten des Denkens und Handelns selbst, d. h., zu je mir selbst als dem Subjekt, das Wirklichkeit gedanklich erfasst und handelnd verändert. Diese in gewisser Hinsicht radikal verengte Fragestellung prägt die moderne Philosophie auch in Kants kritischer Philosophie, in Fichtes und Hegels Idealismus, in Brentanos und Husserls Phänomenologie und selbst noch in der Analytischen Philosophie, ungeachtet der Hinwendung zu Sprache und zu Intersubjektivität, welche die subjektzentrierte Betrachtungsweise der Wirklichkeit ergänzt, ohne sie zu überwinden.¹⁹ Schelling hat in seiner *Freiheitsschrift* noch einmal versucht, beide Paradigmen spekulativ zusammenzudenken.²⁰ Vor allem seine Zielsetzung, menschliche Subjektivität in ihrer Einbettung ins Naturganze, ins Ganze der Wirklichkeit zu verstehen, erklärt das anhaltende Interesse der realistischen, ansonsten anti-idealistischen Philosophietradition des 20. und 21. Jahrhunderts an Schelling, von Heidegger bis zum so genannten Neuen Realismus in der Gegenwartsphilosophie. Es kann hier nicht darum gehen, die Geschichte des Subjektbegriffs noch einmal kritisch zu analysieren. Stattdessen soll der Subjektbegriff hier in seiner modernen Bedeutung verwendet werden. Mit Spaemann gehe ich aber davon aus, dass menschliche Subjekte Lebewesen sind und dass das, *mutatis mutandis*, auch für nichtmenschliche Subjekte gelten muss, wenn es sie gibt.

Wie Spaemann betont, sind wir Menschen nicht einfach lebendig, sondern »haben« unser Leben.²¹ Das Haben des eigenen Lebens hat zwei Seiten, eine theoretische und eine praktische. In theoretischer Hinsicht ein Leben zu haben heißt, sein eigenes Leben immer schon in irgendeiner Weise zu verstehen, wobei ein solches Selbstverständnis weder die Form eines deutlich artikulierten Selbstbildes noch gar die einer bewussten Reflexion der eigenen Lebensgeschichte annehmen muss.²² Bewusstes Leben ist sehr viel basaler als jede Form der expliziten Selbstreflexion; es ist schon im unthematischen Sich-Ver-

¹⁹ Spaemann kritisiert den Versuch Habermas', in Anlehnung an den Pragmatismus Subjektivität auf Intersubjektivität zurückzuführen; vgl. Spaemann: *Personen*, S. 169. Dennoch schreibt er: »Personalität kann es [...] nur als eine Vielheit geben.« (S. 49) Die Spannung zwischen diesen beiden Ansichten wird noch zu erörtern sein.

²⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997.

²¹ Spaemann: *Personen*, S. 131.

²² Wie es die so genannte narrativistische Theorie personaler Identität suggeriert. Vgl. etwa Alasdair MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame IN 1981; Dieter Thomä: *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München 1998.

stehen des kindlichen Selbst- und Weltbezugs anwesend.²³ Menschen haben sich und ihr In-der-Welt-Sein immer schon irgendwie verstanden, und dieses Verständnis informiert jeweils ihren Welt- und Selbstbezug, wie Heidegger in *Sein und Zeit* herauszuarbeiten sucht. Das heißt aber auch, dass der Prozess des Sich-Verstehens niemals abgeschlossen ist, solange ein Mensch lebt.

In praktischer Hinsicht drückt sich Subjektivität im menschlichen Handeln aus. Dieses Handeln geschieht aus einem praktischen Selbstverhältnis heraus, das immer auch ein Verhältnis zu Mitmenschen und zu den ›Rollen‹ oder besser Aufgaben ist, die Menschen im menschlichen Zusammenleben übernehmen, ganz gleich ob dies freiwillig geschieht oder aus Zwang. Hier liegt zweifellos die Wurzel zu der Versuchung, den Personenbegriff auf den Begriff der Rolle zu verkürzen. Es handelt sich um eine Verkürzung des Personalen auf das Soziale. Ich werde im folgenden Abschnitt näher auf die praktische Seite menschlicher Subjektivität eingehen.

Menschliche Subjektivität ›hat eine Phänomenologie‹, wie man heute sagt. Das heißt, menschliche Subjekte ›sind‹ nicht einfach nur in der Welt, sondern ›erleben‹ die Welt in je eigener Weise. Menschliche Subjekte sind nicht einfach nur die raumzeitlichen Zentren einer anonymen Intentionalität, wie es David Hume nahelegt, sondern vollziehen ihre intentionalen Akte auf eine Weise, die nur ihnen selbst bewusst und zugänglich ist. Meine Erlebnisse und Gedanken sind irreduzibel meine, auch wenn sie dem Gehalt nach mit den Erlebnissen und Gedanken sehr vieler anderer Menschen übereinstimmen mögen. Auch viele nichtmenschliche Tiere haben in diesem Sinne Subjektivität, aber menschliche Subjekte besitzen obendrein Selbstbewusstsein, was sie dazu befähigt, ihrer eigenen Subjektivität zunächst inne zu werden, diese zu verstehen und dann auch gedanklich zu reflektieren.²⁴ Ist es das, was menschliche Subjekte zu Personen macht? Wie verhalten sich Subjektivität und Personalität zueinander?

Der Begriff der Subjektivität kennzeichnet die Ich-Perspektive des Menschen, menschliches Erleben, Denken und Handeln aus der Vollzugsperspektive. Das ist beim Begriff der Person anders. Personalität wird Menschen zugeschrieben oder zugesprochen. Es handelt sich um einen Status, der Menschen als Menschen zukommt, wie Spaemann betont, ob sie sich dessen subjektiv bewusst sind oder nicht. Menschen sind Personen mit unveräußerlichen Rechten, und zwar selbst dann, wenn sie selbst diese Rechte nicht

²³ Vgl. Spaemann: *Personen*, S. 169, sowie Dieter Henrich: *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, S. 14 f.

²⁴ Vgl. Henning Tegtmeier: »Anschauung bei Husserl«, in: Sebastian Rödl/Henning Tegtmeier (Hgg.): *Sinnkritisches Philosophieren*, Berlin 2013, S. 347–368.

kennen oder wenn sie sie mutwillig oder aus Zwang preisgeben. Sollte man deshalb annehmen, dass ›Subjekt‹ im modernen Sinne des Wortes ein Erste-Person-Begriff ist, während es sich bei ›Person‹ um einen drittpersonalen Begriff handelt? Anders ausgedrückt: Sind Menschen Personen, weil sie sich selbst immer schon als Subjekte, also als Träger von Subjektivität verstehen? Bevor wir diesen terminologischen Vorschlag genauer betrachten, müssen wir auch die praktische Seite der Subjektivität in den Blick nehmen und damit die Dimension des Handelns. Dieser hat Thomas Buchheim in seinen einschlägigen Arbeiten große Aufmerksamkeit geschenkt.

4. Personen als Akteure

Menschen sind nicht bloß Denker und Erlebnissubjekte, sondern auch Akteure und damit Subjekte ihres eigenen Handelns. Diese praktische Seite menschlichen Seins reflektiert auch der Personenbegriff. Personen sind Akteure, denen wir einen freien Willen und die moralische und rechtliche Verantwortung für ihr Handeln zuschreiben. Der Begriff des Handelns bringt eine irreduzibel objektive Dimension mit sich, die wir im Begriff der Subjektivität als solcher noch nicht antreffen. ›Die Gedanken sind frei‹, sagt ein bekanntes Volkslied aus dem späten 18. Jahrhundert, und Gleiches gilt für Empfindungen, unartikulierte Wünsche und im hier relevanten Sinn selbst für Träume. All solche inneren Zustände sind frei, sofern sie unartikuliert bleiben und sich damit fremder Kontrolle und dem Urteil der Anderen entziehen. Handlungen finden dagegen potentiell im öffentlichen Raum statt. Damit unterstehen sie auch der öffentlichen Bewertung nach allgemeinen Kriterien des Guten und Schlechten, des Gelingens oder Misslingens.²⁵ Das gilt offensichtlich auch für Sprechhandlungen. Ein Gedanke als solcher mag frei sein; spricht man ihn aber aus, kann man dafür zur Rechenschaft gezogen werden, auch wenn sich die Verantwortung für Gesagtes in theoretischen Zusammenhängen typischerweise auf die Forderung beschränkt, Gründe anzuführen oder ggf. auf Einwände zu reagieren. Die Grenze zwischen theoretischen und praktischen Redezusammenhängen ist nicht immer scharf, aber dennoch wichtig, wenn es um die Verteidigung eines gehaltvollen Begriffs der Redefreiheit gegen eine jederzeit drohende Moralisation und Politisierung des theoretischen Diskurses einerseits und ein szientistisch verkürztes Verständnis des Praktischen andererseits geht. Wer dagegen zur Verletzung der Rechte Dritter aufruft, muss nicht nur mit moralischer Zurechtweisung rechnen, son-

²⁵ Vgl. Buchheim: Freiheit, S. 136 f.

dern auch rechtliche Konsequenzen fürchten, zumindest in einem Gemeinwesen, das der Herrschaft des Rechts verpflichtet ist.

Diese Außenseite menschlichen Seins als Akteur in einer natürlichen Umwelt und einer mit anderen geteilten Mitwelt schließt die Innenseite praktischer Subjektivität nicht nur nicht aus, sondern setzt sie immer schon voraus. Nur ein Subjekt kann für sein Sprechen und Tun in der Öffentlichkeit verantwortlich gemacht werden, und weder ein Computer noch eine anderweitig konstruierte behavioristische Reiz-Reaktions-Maschine ist ein Subjekt. Maschinen handeln nicht.²⁶ Der volle Handlungsbegriff umfasst sowohl die Innen- als auch die Außenseite des Handelns, und deswegen gelingt es dem Behaviorismus nicht, zwischen Sich-Verhalten und Handeln zu unterscheiden. Gleiches gilt für die praktische Dimension des Personenbegriffs. Personen sind Handlungssubjekte, die in einem öffentlich zugänglichen Raum agieren (können).

Notwendig für das Bestehen moralischer und rechtlicher Verantwortung ist, dass die fragliche Handlung in einem relevanten Sinn ›aus freien Stücken‹ ausgeführt wird, d. h., dass der oder die Handelnde sie auch hätte unterlassen können.²⁷ Was damit genau gemeint sein sollte, ist der Gegenstand einer andauernden Debatte in der philosophischen Handlungstheorie, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann. Unterstellt ist jedenfalls, dass Akteure Kontrolle über ihre Handlungen haben und deswegen verantwortlich dafür sind. Das gilt insbesondere für Amtshandlungen und die Erfüllung oder Nichterfüllung von Dienstpflichten sowie für das Geben und Befolgen von Befehlen und Anweisungen in hierarchischen Arbeitsverhältnissen, aber selbstverständlich auch für das Handeln im ›privaten‹ Bereich, im Umgang mit Familie, Freunden, Nachbarn und Fremden. Selbst verletzende Äußerungen und Bewegungen, welche Leben oder Gesundheit Dritter gefährden, gelten dann nicht als zurechenbar und damit moralisch oder rechtlich zu verurteilen, wenn die handelnde Person zum Zeitpunkt des Geschehens ohne eigenes Verschulden keine Kontrolle über ihre stimmlichen Äußerungen oder ihre Körperbewegungen hat. Versetzt sich eine Person dagegen mutwillig selbst in einen solchen Zustand, ist sie für diesen sehr wohl verantwortlich.

Auch werden Personen für einen Mangel an Selbstkontrolle moralisch kritisiert oder unter Umständen sogar rechtlich belangt, wenn sie in bestimmten Situationen habituell ›die Selbstbeherrschung verlieren‹, schnell gekränkt

²⁶ Vgl. Buchheim: Freiheit, S. 142.

²⁷ Vgl. ebd. sowie Buchheim: »The Culpability Problem and the Indeterminacy of Choice«, in: Marco Hausmann/Jörg Noller (Hgg.): *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*, London 2021, S. 229–249.

reagieren oder in Wut geraten, wenn sie häufig verbal oder physisch aggressiv reagieren, andere Menschen sexuell belästigen oder gar bedrängen. Ein habitueller Mangel an Selbstbeherrschung wird mit Recht als Laster angesehen, und für ihre Laster sind Personen moralisch verantwortlich, obwohl jedes Laster ein Nichtkönnen und damit eine Freiheitseinschränkung ist.²⁸ Dass jemand etwas nicht kann, was zu können von jedem erwachsenen Menschen erwartet werden darf, ist dann ein schuldhaftes Versäumnis, wenn es in der Macht der Person gestanden hätte, eine entsprechende Selbstdisziplin zu entwickeln. Dennoch ist unbeherrschtes Verhalten von vorsätzlich bösem Handeln kategorial verschieden.

Insofern scheint es tatsächlich, als bezögen sich die Begriffe ›Subjekt‹ (im modernen Sinn) und ›Person‹ auf zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit, d. h., der Existenz von Menschen als ihr eigenes Leben subjektiv erlebenden und handelnd führenden Wesen, denen eben deswegen die Würde des Person-Seins zukommt. Das befähigt sie dazu, Ämter zu übernehmen, ihre Pflicht zu tun und soziale Rollen zu spielen. Menschen lassen sich aber auch verleiten, ihre Ämter schlecht auszuüben, pflichtwidrig zu handeln oder in ihren Rollen zu versagen. Fehlbarkeit ist ein Proprium menschlicher Personalität.

5. Subjekt und Person in der philosophischen Theologie

Was aber gewinnen wir aus diesen Überlegungen für die philosophische Theologie? Diese kann sich, wie oben schon betont wurde, nicht auf christliche Dogmen wie die Lehre stützen, dass Gott eine substantielle Einheit dreier göttlicher Personen sei. Sie darf sich aber fragen, was mit ›Person‹ in einem solchen Kontext gemeint sein könnte. Dafür ist Boethius instruktiv, auf den die wohl als kanonisch anzusehende Definition des Personenbegriffs zurückgeht. Boethius definiert eine Person, durchaus im Einklang mit den obigen Reflexionen zum Personenbegriff, als »eine individuelle Substanz von vernunftbegabter Natur« (*naturae rationabilis individua substantia*), d. h., als ein vernunftbegabtes lebendiges Individuum.²⁹ Übrigens schließt sich auch Boethius der Auffassung an, dass der Terminus ›Person‹ von den Masken hergenommen sei, die in antiken Komödien und Tragödien getragen wurden.³⁰ Aller-

²⁸ Vgl. Buchheim: Freiheit, S. 137.

²⁹ Vgl. Boethius: Gegen Eutyches und Nestorius, in: ders., *Die Theologischen Traktate*, übers. von Michael Elsässer, Lateinisch-deutsch, Hamburg 1988, S. 74 f. Elsässer gibt die lateinische Definition im Deutschen mit »einer verständigen Natur unteilbare Substanz« wieder, Spaemann (Personen, S. 9) mit »das individuelle Dasein einer vernünftigen Natur«.

³⁰ Vgl. ebd., S. 74–77.

dings hält er sich nicht lange bei diesem Punkt auf und auch nicht bei der Frage, welche Rollen die göttlichen Personen füreinander spielen; worauf es ihm ankommt, ist etwas anderes. Denn der Streit mit Nestorius und Eutyches, der die Suche nach einer adäquaten Definition des Personenbegriffs nötig macht, dreht sich nicht um die Trinitäts-, sondern um die Inkarnationslehre, d. h., um die Doppelnatur Christi als Gott und als Mensch. Nestorius nimmt an, dass ein und dieselbe Person keine zwei Naturen in sich vereinen kann, und lehrt deswegen, dass Jesus Christus eigentlich zwei Personen war, der Mensch Jesus von Nazareth und der Sohn Gottes. Eutyches, im Bestreben sich von der nestorianischen Lehre abzugrenzen, glaubt dagegen, dass Jesus Christus ganz und gar Gott war und kein Mensch. Gegen beide Häresien will Boethius zeigen, dass man ohne Widerspruch annehmen könne, dass ein und dieselbe Person zwei Naturen in sich vereinen kann, ohne sie zu vermischen oder eine davon zu verlieren, die göttliche und die menschliche.

Boethius argumentiert hier als Theologe, der sich des Mittels der philosophischen Begriffsanalyse bedient, um den Gehalt der katholischen Glaubenslehre aufzuklären.³¹ Philosophisch interessant im Hinblick auf den Personenbegriff ist daran, dass er das Person-Sein an die vernünftige Natur eines individuellen Lebewesens bindet. Er bestätigt damit den Gedanken, dass nur Individuen im eigentlichen Sinn Person sein können und dass es sich bei diesen Individuen um vernunftbegabte Lebewesen handeln muss. Für Boethius sind nicht nur Menschen, sondern auch Engel Personen, ungeachtet ihrer unkörperlichen Natur. Gott existiert in den drei Personen (oder Hypostasen) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die aber eins sind gemäß ihrer ungeschaffenen, göttlichen Natur.

Die Trinitätslehre soll auch hier nicht eingehender erörtert werden. Für unsere Zwecke aufschlussreicher ist ebenfalls die Inkarnationslehre. Der dreieinige Gott vereint drei Personen in derselben Natur oder Wesenheit, Jesus Christus aber vereint zwei Naturen in einer und derselben Person. In gewisser Hinsicht ist das nicht so ungewöhnlich, wie es zunächst scheinen mag, denn auch der Mensch als vernunftbegabtes Tier vereint gleichsam zwei Naturen in sich, die animalische und die vernünftige oder geistige Natur. Allerdings müssen sich diese beiden Naturen im Menschen ›mischen‹, um ein einiges und ganzes Lebewesen zu formen, das dann im vollen Sinne Subjekt und Person

³¹ Boethius selbst nennt den katholischen Glauben (*fides catholica*) den Mittelweg zwischen den zwei Häresien des Nestorianismus und des Eutychianismus, analog zur aristotelischen Auffassung der ethischen Tugenden als Mitte zwischen zwei gegensätzlichen Laster. »*Mediaque est haec inter duas haereses via sicut virtutes quoque medium tenent.*« (Ebd., S. 106)

sein kann. Gelingt diese ›Mischung‹, d. h., die Unterordnung des animalischen Lebens unter die Autorität der Vernunft nicht, dann kommt es zu den oben angesprochenen Lastern der mangelhaften Selbstkontrolle und anderen Problemen einer ungeordneten Seele. Für den Gott-Menschen Jesus Christus ist die Lage insofern anders zu denken, als seine zwei Naturen nicht gemischt werden können. Er ist vollkommener Mensch und vollkommen Gott. Gemäß seiner menschlichen Natur hat er eine animalische Seele, die sich freudig der Autorität der Vernunft beugt, ohne aber ihre leiblichen Bedürfnisse zu verleugnen.³² Gemäß seiner göttlichen Natur ist er ganz und gar der Sohn Gottes. Der Sohn Gottes ist gezeugt und nicht geschaffen, Menschen dagegen sind Geschöpfe Gottes, geschaffen und nicht von Gott gezeugt. Diese beiden Naturen sind metaphysisch zu disparat, als dass sie sich mischen oder gar ein Drittes hervorbringen könnten, wie Eutyches annimmt. In Jesus Christus bleiben sie getrennt.

Und doch ist Jesus nur eine Person, die als ganze und einheitliche Person lebt, denkt und handelt. Nehmen wir hier den Gedanken der Einheit von Subjekt und Person zu Hilfe, so können wir das wie folgt erläutern: Als Person hat Jesus eine einheitliche Subjektivität, die in seinem Reden und Handeln zum Ausdruck kommt. Er erlebt sein Leben und die Begegnungen mit seinen Mitmenschen als ungeteiltes Subjekt. Als vollkommener Mensch ist er frei von den Nöten einer in sich zerrissenen, ungeordneten Seele, in der die Autorität der Vernunft so schwach ist, dass sie sich gegen die Diktate der Affekte nicht durchzusetzen vermag. Eben deswegen wird Jesus in den Evangelien auch als Respektsperson dargestellt, als eine vollkommene Person, deren Charisma es ist, dass sie ›mit Vollmacht lehrt‹ (vgl. Mt. 7, 29).

In dieser Hinsicht trägt die philosophische Theologie des Boethius mit ihrer Analyse des Begriffs der Person zur philosophischen Anthropologie bei, indem sie uns am Beispiel des theologisch gedeuteten Jesus von Nazareth darüber unterrichtet, was es heißt, als Person einheitlich und wahrhaft unteilbar zu sein. Dementsprechend besteht der philosophische Aspekt des christlichen Aufrufs zur Nachahmung Christi (*imitatio Christi*) in der ethisch-existentialen Aufgabe, eine ganze, ungeteilte Person zu werden. Darin erschöpft sich der christliche Auftrag zur Nachfolge Christi zwar nicht, aber ohne den Versuch, wahrhaft individuell, also ungeteilt zu sein, kann eine christliche Lebensführung wohl nicht gelingen. Was an solcher Einheitlichkeit durch eigenes Bemühen erworben werden kann und was Gnadengabe ist, kann vom Standpunkt der philosophischen Theologie nicht entschieden werden.

³² Vgl. ebd., S. 112.

Aber die Personenlehre des Boethius ist mehr als philosophische Anthropologie; sie wirft auch ein Licht auf die Frage, inwiefern und in welchem Sinn Gott als Person gedacht werden kann und muss. Wie oben schon angedeutet, geht Spaemann davon aus, dass nur ein trinitarischer Gott personal gedacht werden kann, weil es Personen nur im Plural gebe. »Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus. [...] Von Gott als Person war nämlich erstmals die Rede, als von drei göttlichen Personen die Rede war.«³³ Mir scheint diese begriffsgeschichtliche Beobachtung in systematischer Hinsicht viel weniger zwingend als Spaemann, und ich vermag die vermeintlich notwendige Tendenz des nichttrinitarischen, rein philosophischen Monotheismus hin zum Pantheismus nicht einzusehen. Um nur ein historisches Gegenbeispiel anzuführen: Zwar verwendet Aristoteles nicht den Begriff der Person, um das Wesen Gottes als des ersten Bewegers zu kennzeichnen (etwas anderes zu erwarten wäre in der Tat anachronistisch), aber er schreibt diesem Gott Attribute wie Leben, Selbstliebe, Selbsterkenntnis und Freude zu, von denen die meisten nur mit größter Mühe nicht als personale Attribute gedeutet werden können.³⁴ Mit anderen Worten, der aristotelische Erste Beweger ist zumindest ein Subjekt mit einem subjektiven Innenleben, und man kann hinzufügen, dass er als Person Autorität über den Kosmos ausübt. Aristoteles ist des Pantheismus sicher unverdächtig, aber sein Gott ist keinesfalls trinitarisch.

Christliche Kritiker der aristotelischen Theologie wenden ein, dass die aristotelische Gotteslehre systematisch unvollständig und teilweise inkorrekt sei, weil sie weder einen trinitarischen Gottesbegriff noch eine Schöpfungslehre beinhalte. Vom Standpunkt der Philosophie ist ein solcher Einwand aber eine *petitio principii*. Wir müssen daher einen Schritt zurücktreten und noch einmal den Personenbegriff als solchen bedenken, um diesen Einwand ohne dogmatische Vorannahmen reformulieren zu können.

Gehen wir noch einmal von dem Gedanken aus, dass ›Person‹ ein Würde- und damit ein Zuschreibungsbegriff ist. Personen sind Subjekte, die sich durch ihr Sprechen und Handeln als personale Wesen manifestieren (können). Mit Spaemann können wir hinzufügen, dass alle Menschen Personen sind, auch solche, die ihre Subjektivität nicht oder nur eingeschränkt im Sprechen und Handeln manifestieren können. Denn wenn nur die je tatsächliche Manifestation von Personalität in faktischem Sprechen und Handeln als gültiger Aus-

³³ Spaemann: Personen, S. 49.

³⁴ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, komm. von Horst Seidl, Hamburg 1989/91, 1072 b.

weis des Person-Seins zulässig wäre, dann würde das nicht nur zahlreiche Schwerbehinderte des Person-Seins berauben, sondern auch Schlafende und Ohnmächtige.³⁵ Jede solche Grenzziehung erscheint willkürlich, während die Zugehörigkeit zur Menschheit ein natürliches und damit nichtwillkürliches Kriterium der Zugehörigkeit zum Reich der Personen ist, verstanden als hinreichende Bedingung. Speziesgrenzen sind natürliche Grenzen, und das gilt auch für die Grenze zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen.³⁶ Personen sind Wesen, die ihre Subjektivität selbstbewusst sprechend und handelnd ausdrücken, sofern sie nicht durch äußere Umstände daran gehindert werden. Darin liegen die Würde und die Bürde der Personalität. In einem trivialen Sinne hieße das aber auch, dass ein solipsistisches Wesen keine Personalität manifestieren könnte, weil ihm die Umwelt fehlen würde, in der es sich als Person artikulieren kann. Subjekt kann man für sich allein sein, Person nur potentiell, oder mit anderen Worten: Selbstbewusste Subjekte können sich nur in der Gegenwart anderer selbstbewusster Subjekte als Personen zu erkennen geben. In einer a-personalen Umwelt kann die Anerkennung als Person nicht eingefordert und können Personenrechte nicht geltend gemacht werden.

In gewissem Sinn ist das eine Selbstverständlichkeit, in einem anderen Sinn aber nicht. Kehren wir zu den Fragestellungen der philosophischen Theologie zurück, können wir nämlich feststellen, dass für den Gottesbegriff etwas Ähnliches gilt. In der monotheistisch geprägten Denktradition ist es üblich geworden, ›Gott‹ als eine eigenartig zwischen Name und Begriff oszillierende Kategorie anzusehen, als »Wortart mit nur einem Wort«,³⁷ ungeachtet der Tatsache, dass etwa die jüdische Tradition immer streng zwischen Gott und dem Gottesnamen unterschieden hat. Doch ›Gott‹ ist kein Eigenname, sondern ein Begriff mit einem impliziten relationalen Gehalt. Das wird schon deutlich, wenn wir von Gott als ›dem höchsten Wesen‹ sprechen. Der darin enthaltene Superlativ impliziert eine Relation zu anderen Entitäten, real existierenden und vorstellbaren, die Gott allesamt an Vollkommenheit übertrifft. Daran ändert sich auch nichts, wenn man Gott im Sinne der Negativen Theologie für über jeden Vergleich mit endlichen Dingen erhaben erklärt. Auch diese Erhabenheit ist eine Relation.

³⁵ Vgl. Spaemann: *Personen*, S. 10.

³⁶ In der Frage, ob auch manche nichtmenschlichen Primaten als Personen anzusehen sind, ist damit allerdings noch nichts vorentschieden. Denn wenn man mit Spaemann daran festhält, dass nicht nur Menschen Personen sein können, dann muss man diese Frage offenhalten. Nicht offen ist dagegen die Frage, ob ›intelligente‹ Maschinen Personen sein können. Die Antwort ist negativ.

³⁷ Thomas Rentsch: *Gott*, Berlin/New York 2005, S. 88.

Systematisch verfolgt hat diesen Gedanken Schelling.³⁸ Der Terminus, den er in diesem Zusammenhang gebraucht, ist der von Hesiod entlehnte Ausdruck ›Theogonie‹, Gottwerdung. Wie dieser Terminus von der *Freiheitschrift* über die *Weltalter*-Fragmente bis in die spätere *Philosophie der Mythologie* und der *Offenbarung* und die so genannte ›reinrationale Philosophie‹ seine Bedeutung verändert und schärfere Kontur gewinnt, kann hier nicht nachvollzogen werden. Gemeint ist nicht, dass Gott im Prozess der Schöpfung mitentsteht, wie es pantheistische Ansätze in der Prozesstheologie nahelegen, sondern dass der Schöpfer der Welt (ebenfalls ein relationaler Term) sich in der und durch die Schöpfung als Gott der Schöpfung, als Urheber und Herr der Welt offenbart. ›Gott‹ ist ein Autoritätsbegriff, und wenn die Welt, wie auch Schelling annimmt, aus dem Nichts geschaffen wurde, dann erweist sich der ursprüngliche und absolute, von nichts abhängige Geist, der als unvordenkliches Sein immer schon existiert hat, durch sein Schöpfungshandeln als Gott, als höchstes Wesen. Erst im Verhältnis zu einer von ihm abhängigen Welt kann sich Gott als personal erweisen, verbunden mit dem Recht, von anderen Personen als Person anerkannt und als höchstes Wesen verehrt zu werden.

Wenn nämlich personale Verhältnisse Anerkennungsverhältnisse sind, wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* zu zeigen sucht, dann wird auch ein personaler Gott erst in personalen Relationen als Person fassbar. Das bedeutet keineswegs, dass Gott von menschlicher Anerkennung abhängig wäre, wie es eine von Meister Eckhart bis zu Jakob Böhme und Angelus Silesius reichende Denktradition christlicher Mystik nahelegt. Konsequenter weitergedacht führt dieser Gedanke zum Atheismus Ludwig Feuerbachs. Es bedeutet vielmehr, dass nur ein personaler Gott ein Gegenstand nicht nur der Verehrung, sondern auch der Anrede sein kann, ein Du für ein menschliches Ich, wie Martin Buber diesen Gedanken ausdrückt. Ein solcher Gott gliche weder einem bloß abstrakten göttlichen Prinzip noch dem ganz und gar unbestimmten Gott der Negativen Theologie, zu dem keinerlei personale Beziehung möglich ist. In dieser Hinsicht kann man daher Robert Spaemann ebenfalls zustimmen, »dass – entgegen dem großen Pascal – der Gott der Philosophen kein anderer ist als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, so wie der Morgenstern kein anderer Stern ist als der Abendstern.«³⁹ Zumindest ist der Gott der

³⁸ Vgl. exemplarisch Schelling: *Untersuchungen*, S. 31–34, wo der Gedanke der Schöpfung als Selbstoffenbarung Gottes als Problem der Erschaffung einer von Gott unabhängigen Natur erläutert wird.

³⁹ Robert Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, S. 10.

Philosophen nicht notwendig ein anderer Gott als der Gott des Glaubens, auch wenn das *de facto* häufig so ist. Die philosophische Theologie und der religiöse Glaube intendieren dieselbe hypothetisch angenommene Wirklichkeit, und auch die Philosophie ist in der Lage, diese Wirklichkeit so personal zu denken, wie es der Glaube seinem Wesen nach tut. Im Licht der hier angestellten Überlegungen kann man sagen, dass ein personaler Gott nicht notwendig ein dreifaltiger Gott ist, auch wenn sich Inkarnation wohl nur im Rahmen einer theologischen Dreifaltigkeitslehre plausibel machen lässt.

6. Schluss

In den voranstehenden Überlegungen ging es darum, in konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung mit dem philosophisch-theologischen Personalismus insbesondere bei Robert Spaemann die Bedeutung und Relevanz des Personenbegriffs für die philosophische Theologie auszuloten. Gegen eine reduktionistische Verkürzung des Personenbegriffs auf den Begriff der sozialen Rolle wurde dabei mit Spaemann auf die unhintergehbare Subjektivität von Menschen als erlebende, denkende, sprechende und handelnde Personen hingewiesen. Dass Personen in diesem Sinne Subjekte sein müssen, ist ein für die philosophische Anthropologie wichtiges Zwischenergebnis.

Zumindest hypothetisch lassen sich diese Überlegungen aber auch auf den Gottesgedanken übertragen. Ein personaler Gott ist ein göttliches Subjekt, dass sich in seinem Schöpfungshandeln und seinem dadurch konstituierten Verhältnis zur Welt als personal, als Herr und Gott offenbart. Ein personaler Gott ist damit zugleich die höchste Autorität, auf die Menschen sich berufen können, ein Adressat menschlicher Anrede und menschlicher Verehrung, ein Gegenstand letzter Hoffnungen.⁴⁰ Philosophische Theologie kann die Existenz eines solchen personalen Gottes nicht beweisen und die damit verbundenen Hoffnungen nicht abschließend als berechtigt ausweisen. Wohl aber kann und muss sie sich um eine Prüfung der Kohärenz, der Stimmigkeit des zugrundeliegenden gedanklichen Gehalts bemühen, und dazu sollen die voranstehenden Ausführungen einen Beitrag leisten. Philosophische Begriffe wie der des Subjekts und der Person können so helfen, den Gedanken von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu explizieren, wie es die philosophisch-theologische Tradition von Augustinus bis Spaemann immer schon getan hat.

⁴⁰ Vgl. auch Holm Tetens: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

IV. ZUKUNFT DER METAPHYSIK

Die substanzlose Wirklichkeit des Fiktiven

Eine Festschrift ist sicherlich ein geeigneter Ort, um einen Philosophen mit der gebührenden Ehre einer tieferen Auseinandersetzung zu würdigen, was hier in der Form einer Replik auf einen jüngeren Beitrag Buchheims geschehen soll. In seinem Aufsatz »Realismus diesseits von alt und neu: Überlegungen zur ontologischen Statur des Realen« skizziert er seine Version eines ontologischen Realismus, den er ausdrücklich gegen den von mir vorgeschlagenen neutralen Realismus abgrenzt.¹

Ausgangspunkt ist dabei zunächst eine Replik auf den Vorbehalt, dass der neutrale Realismus, den ich vertrete, das »Tiefenprofil« oder die »Statur« der Wirklichkeit nicht angemessen berücksichtigt. Die Einführung des »Leit-sinns« alleine reiche dafür nicht hin.² Darum wird es im ersten Teil meines Beitrags gehen.

Im zweiten geht es sodann um den spezifischen Fall der sogenannten fiktionalen Gegenstände bzw. des Fiktiven im Allgemeinen, den Buchheim so konstruiert, dass ein ontologischer Realismus bezüglich der betreffenden Gegenstandsklasse nicht in Frage komme. Dagegen habe ich an anderer Stelle ausführlich einen fiktionalen Realismus entwickelt, der denjenigen ontologischen Verpflichtungen gerecht wird, die ich als hinreichend für einen ontologischen Realismus einstufe.

Im zweiten Teil geht es somit um einen Sonderfall unseres Dissenses bezüglich des geeigneten Designs eines ontologischen Realismus. Diesen Son-

¹ Zum neutralen Realismus vgl. ausführlich Markus Gabriel: »Neutraler Realismus«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121(2) (2014), S. 352–372. Für einen ähnlichen Begriff eines »neutral realist«, der auf einem Fragmentalismus aufbaut, der Wirklichkeit nicht als allumfassende Welt auffasst, siehe ausdrücklich Kit Fine: *Modality and Tense: Philosophical Papers*. Oxford 2005, S. 279 f. Ich danke Kit Fine für den Hinweis und die Diskussion dieser Parallelen im September 2022, die mir zur Zeit der Abfassung von »neutraler Realismus« noch nicht bekannt waren. Fines Argumentation dreht sich dabei wohlgemerkt nicht um die Frage, worin Existenz besteht, sondern geht von einer zeitphilosophischen Überlegung aus.

² Thomas Buchheim: »Realismus diesseits von alt und neu: Überlegungen zur ontologischen Statur des Realen«, in: Jocelyn Benoist/Markus Gabriel/Jens Rometsch (Hgg.): *Idealismus und Realismus in der gegenwärtigen Philosophie*, Tübingen 2023 (im Erscheinen), Manuskript S. 3.

derfall beschreibt Buchheim aus meiner Sicht wissenschaftstheoretisch nicht angemessen, wobei ich ihm *mutatis mutandis* zustimmen werde, dass die sogenannten fiktionalen Gegenstände substanzlos sind. Da Wirklichkeit im Allgemeinen allerdings im relevanten Sinne substanzlos ist, folgt daraus nicht, dass die fiktionalen Gegenstände in ihrer vermeintlichen Unwirklichkeit als Beleg für die These angeführt werden könnten, dass jeder ontologische Realismus, der seinen Namen verdient, eine direkte oder indirekte Festlegung auf die Existenz Buchheimscher Substanzen ist.

1. Neutraler ontologischer Realismus – Substanzlose Wirklichkeit

Buchheim behauptet erstens, dass der neutrale Realismus »die prinzipiell *asymmetrische* Kopplung zwischen dem, was real ist, und dem, was sich als wahr herausstellt, zu Unrecht aus den Augen verloren hat«, und zweitens, dass er diese Kopplung »wegen der beanspruchten Neutralität auch nur schwer wieder in Kraft setzen kann«.³

Analysieren wir diesen Vorwurf genauer! Worin besteht zunächst die behauptete »*asymmetrische* Kopplung«? Als Beleg für sie wird eine einschlägige Aristoteles-Stelle zitiert, der zufolge der Grund ($\alpha\lambda\tau\iota\omicron\varsigma$) für die Aussagewahrheit einer Aussage über einen Menschen der Mensch sei. Eine Aussage darüber, dass es sich mit einem Menschen so-und-so verhält, sei nicht deswegen wahr, weil sie getätigt wird, sondern weil es sich mit einem Menschen eben so-und-so verhält. Wahrheit und Fürwahrhalten koinzidieren mithin nicht, eine Aussage wie diejenige über einen Menschen ist nicht selbst-verifizierend.

Buchheim führt keinen Beleg dafür an, dass der neutrale Realismus diese Auflage verletzt. Im Gegenteil ziehen sich verschiedene Versionen einer solchen Annahme durch meine sinnfeldontologischen Arbeiten, sodass sich viele Gegenbelege für die nicht belegte Behauptung anführen lassen. Natürlich vertrete ich nicht die These, dass es niemals der Fall ist, dass es etwas gibt, was unsere Aussagen wahr macht und das der Grund dafür ist, dass unsere Aussagen wahr sind. Über »Wahrheit« kann man etwa in *Sinn und Existenz* (die einzige meiner Publikationen, auf die Buchheim sich in seinem Aufsatz bezieht) lesen:

»Unter einer *Tatsache* verstehe man etwas, das über etwas wahr ist, und unter *Wahrheit* den Umstand, dass etwas in einem bestimmten Zusammenhang auf

³ Ebd., S. 4.

etwas zutrifft (*ontische* Wahrheit) und deswegen auch zutreffend ausgesagt werden kann (Aussagenwahrheit).«⁴

Buchheims erste Aussage über die Rolle von Aussagenwahrheit im neutralen Realismus ist somit weder belegt noch wahr. Es gibt Aussagenwahrheit und entsprechende Wahrmacher. Aus einer Reihe von Gründen halte ich Tatsachen (*ontische* Wahrheiten) und nicht Gegenstände oder Substanzen (als eine Gegenstandsart) für die Wahrmacher, was Anlass einer weiterführenden Diskussion mit Buchheim sein könnte. Doch hat diese Diskussion nicht die Form einer Auseinandersetzung bezüglich der Frage, ob es Wahrmacher gibt, die im relevanten Sinne in einem asymmetrischen Bedingungsverhältnis zur Aussagenwahrheit stehen.

Bestreitet der neutrale Realismus die Existenz von ontologischer Statur im Sinne Buchheims auf irgendeine andere naheliegende oder entfernte Weise? Um diese Frage zu beantworten, muss man zunächst den Begriff der Statur näher klären. Dieser wird von Buchheim durch den Gedanken erläutert, dass etwas Reales

»in Bezug auf jedes ihm zugesprochene Prädikat stemmatisch gediegen [ist]: Das bedeutet, dieses Reale bietet alles, was es braucht, um den Besitz oder Nichtbesitz der betreffenden Eigenschaft aus seiner Statur und Kontexteinbettung her erklärlich zu machen.«⁵

An anderer Stelle wird der Begriff folgendermaßen bestimmt:

»Ich verstehe unter »Statur« eine Standfestigkeit oder allgemeiner: Gediegenheit einer Sache aus sich heraus hinsichtlich aller der Prädikate, die zu ihrer Beschreibung *triftig*, d.h. entweder objektiv (im cartesianischen Sinn) oder darin impliziert oder überhaupt sinnvoller Weise herangezogen werden können.«⁶

Die Funktion der Statur besteht für Buchheim darin, eine Sache mit einer Reihe von sinnvollen Prädikaten zu verbinden, die man in sinnvoller Bejahung und Verneinung einsetzt. Sein Beispiel ist das Prim-Sein, das homöopathischen Arzneimitteln weder sinnvoll zu- noch abgesprochen werden könne, wovon etwa die Masse von Wirkstoffen zu unterscheiden ist, die für die vermeintliche oder reale Wirkung der Arzneimittel ursächlich oder eben auch nicht ursächlich ist.

So weit, so gut. Auch in dieser Hinsicht kann ich nicht erkennen, warum Buchheim sich mit dieser Behauptung auf Abstand zum neu(tral)en Realismus

⁴ Markus Gabriel: *Sinn und Existenz*, Berlin 2016, S. 46.

⁵ Buchheim: Realismus, S. 16.

⁶ Ebd.

wähnt. Auf welcher Grundlage meint Buchheim, ich würde nicht akzeptieren, dass es sinnvolle und sinnlose Prädikate sowie verschiedene Arten von Eigenschaften gibt, von denen einige sich als Beitrag zur Klärung des Begriffs der Statur anführen lassen, verhält es sich doch vielmehr so, dass ich wiederum an vielen Stellen sinnvolle Prädikationen und damit Eigenschaften an Kontexte gebunden habe, die ich nicht zufällig als Sinnfelder bezeichne?⁷ Buchheim hat damit weder durch Belege noch auf irgendeine argumentative Weise durch fortgesetzte Analyse meines Theorieaufbaus gezeigt, dass für die Sinnfeldontologie und Epistemologie des neu(tral)en Realismus ein Statur-Problem besteht, das sein Annahmenapparat besser löst.

Auch was Buchheim annimmt, um den alten Permutationsargumenten gegen den (Putnam'sch verstandenen) metaphysischen Realismus entgegenzutreten, teile ich voll und ganz. Wenn er etwa schreibt:

»Der asymmetrische ontologische Realismus macht also nicht *nur* die Sätze unserer objektiven Theorien wahr, sondern muss so gedacht werden, dass er auf förmlich-determinative Weise deskriptiv und explanatorisch *triftige* (adäquate) Modelle von weniger triftigen unterscheidbar macht«⁸,

so sehe ich wiederum keinen Anlass für Dissens.⁹

Unser Dissens in der allgemeinen Ontologie verschiebt sich mithin an eine andere Stelle, er ist substantiell. Denn Buchheim meint, dass Aristoteles' Substanzenlehre(n) das Vorbild für einen ontologischen Realismus abgeben solle(n).¹⁰ Dafür führt er allerdings in seinem Aufsatz keine Gründe an, sodass ich dieser Behauptung nur mit der Diagnose entgegenen kann, dass es sich hier um eine »fallacy of misplaced concreteness«¹¹ handeln könnte. Buchheim unterstellt, dass Wahrmacher nur dann hinreichende Statur haben, wenn sie Substanzen sind oder jedenfalls auf Substanzen aitiologisch irgendwie asymmetrisch bezogen sind. Dagegen geht der neu(tral)e Realismus in der Tat davon aus, dass Substanzen (wenn es diese überhaupt gibt) nichts zusätz-

⁷ Vgl. etwa Markus Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, S. 82–86.

⁸ Buchheim: Realismus, S. 8.

⁹ Ganz im Gegenteil, siehe meinen Beitrag Markus Gabriel: »Der Neue Realismus zwischen Konstruktion und Wirklichkeit«, in: Ekkehardt Felder/Andreas Gardt (Hgg.): *Wirklichkeit oder Konstruktion?*, Berlin 2018, S. 45–65.

¹⁰ Buchheim: Realismus, S. 14: »Aristoteles könnte demgegenüber als ontologischer Realist paradigmatischer Art angesehen werden. Denn die Substanzen bilden ein objektives Realitätsgefüge von solcher ontologischer Statur, dass zugleich alle Formen der Intentionalität auf Objekte beliebiger Art darin als förmlich-determinativ ausreichend fundiert und zugleich erkennbar gelten können.«

¹¹ Alfred N. Whitehead: *Science and the Modern World*, Cambridge 1925, S. 64.

lich zu den Präsentationen sind, in denen sie sich ontisch und epistemologisch zeigen.

Theoretisch ordentlicher artikuliert bedeutet dies, dass es für gelungene Prädikationen des kategorischen Standardfalls »S ist P« oder modern »Fa« hinreicht, dass der Gegenstand namens »a« unter den Begriff »F« fällt bzw. dass das Satzsubjekt der Prädikation »S ist P« eben »P« ist, also so, wie der Begriff »P« es beschreibt, wenn er auf es zutrifft. Dies wirft die Frage auf, ob es eine Wirklichkeitsschicht der Gegenstände gibt, die in der Form von Sinnen als Arten des Gegebenseins erscheinen, ohne selbst zur Kategorie der Sinne zu gehören. Gibt es, anders gewendet, reine Frege'sche Bedeutungen, die wir zur Kenntnis nehmen und benennen können, um sie dabei gleichzeitig von den Arten des Gegebenseins zu unterscheiden, durch deren Vermittlung sie sich uns zuwenden?

Meine Antwort darauf lautet: *Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*. Es ist richtig, dass »a« in »Fa« (sofern wir diesen Ausdruck als moderne Form für das gute alte kategorische Standardurteil verwenden) als Gegenstand verstanden werden kann, der sich durch Vermittlung des F-Sinns im Raum eines Begriffs manifestiert. Kurzum, *a* fällt wie manches andere auch unter den Begriff *F*, der insofern ein allgemeiner ist. Das bedeutet aber nicht, dass der Ausdruck »a« keinen Sinn hat. Wie auch immer man zu Eigennamen steht, es ist nicht offensichtlich ausgeschlossen, dass sie einen Sinn haben, und jedenfalls ist die Behauptung, Eigennamen hätten keinen Sinn, sondern designierten einfach so (bzw. irgendwie kausal, aber nicht sinnhaft vermittelt), keine Vorbedingung für den ontologischen Realismus.

Damit sind wir im Auge des Wirbelsturms angelangt. Denn Buchheim liegt richtig, dass die Funktion des Begriffs des Leitsinns in der Sinnfeldontologie unter anderem darin besteht, die Annahme von Substanzen überflüssig zu machen. Buchheim zitiert die folgende Passage aus *Sinn und Existenz*:

»Die Sinnfeldontologie versteht die Identität von Gegenständen über die Pluralität von Beschreibungen, die auf sie zutreffen, das heißt *top-down*. [...] Beschreibungen treffen nicht deswegen auf Gegenstände zu, weil sie Substanzen sind, denen wir Eigenschaften zuschreiben, sondern deswegen, weil es einen Leitsinn gibt, der gegebene Beschreibungen vereinheitlicht.«¹²

Buchheim formuliert kommentierend einen Vorbehalt, allerdings ohne diesen in der Form eines Arguments zu substantzieren:

»Bei dieser Konzeption scheint es aber kaum mehr begrifflich zu sein, wie und warum es vom betroffenen Gegenstand abhängen sollte, welcher Beschreibungs-

¹² Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 336.

sinn einen ›Leitsinn‹ abgeben kann, der dennoch »*top-down*« bestimmend ist. So aber fordert es die Sinnfeldontologie.«¹³

Machen wir also bei dieser Gelegenheit dasjenige, was Buchheim kaum mehr begrifflich scheint, noch einmal begrifflich! Der Leitsinn wird in *Sinn und Existenz* eingeführt, um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Beschreibungen von Gegenständen, die uns in der Form ihrer Sinne (sowohl begrifflich als auch in den anderen Sinnesmodalitäten) gegeben werden, durch etwas zusammengehalten werden, was wir üblicherweise als Gegenstand einstufen. Dabei, so habe ich geschrieben, hängt »es vom betroffenen Gegenstand« ab,

»welcher Sinn bestimmend ist. *A priori* gibt es keine Antwort auf die Frage, welche Bedingungen für alle Gegenstände gelten müssen, damit sie jeweils ein potenziell erkennbares Bündel und keine zufälligen Haufen sind. Für einige Gegenstände, etwa für H₂O-Moleküle, mag gelten, was Kripke über natürliche Arten ausführt, während etwa Gegenstände wie Sherlock Holmes durch andersartige Leitsinne zusammengehalten werden, die es uns erlauben, die vielen Erzählungen und Verfilmungen als Beschreibungen von Sherlock Holmes anzusehen. Es besteht kein Grund, die Bündelbedingungen für Sherlock Holmes denen anzugleichen, die für H₂O-Moleküle gelten.«¹⁴

Im Fall von Molekülen sind Physik, Chemie usw. dafür zuständig, die Leitsinne zu entdecken, die dafür sorgen, dass etwas erstens in ihren Gegenstandsbereich (ihr Sinnfeld) fällt und zweitens sodann spezifisch so ist, wie es sich unter Anwendung der besten zu einem Zeitpunkt gegebenen heuristisch-methodischen Standards herausstellt. Für Sherlock Holmes (auf den ich im folgenden Teil meines Beitrags näher zu sprechen kommen werde) sind die Geisteswissenschaften (Anglistik, Geschichtswissenschaft, Philosophie der Fiktionen usw.) zuständig, die zeigen, unter welchen Bedingungen etwas erstens als fiktionaler Gegenstand gilt, dem wir durch interpretatorische Praktiken Eigenschaften zuschreiben, und die zweitens näherhin dafür zuständig sind, diese allgemeinen Rahmenbedingungen für die Produkte zu spezifizieren, die auf Sir Arthur Conan Doyle und seine Rezipienten zurückzuführen sind. Dass dies nicht *a priori* vonstattengeht, sollte bei Gegenständen der Natur- und historischen Geisteswissenschaften nicht wundern. Ob einige oder gar alle mathematischen oder logischen Gegenstände *a priori* individuiert werden können, steht auf einem anderen Blatt, würde aber nur bedeuten, dass die Angabe von Leitsinnen anders abliefe (nämlich durch die Eigenheiten der

¹³ Buchheim: Realismus, S. 4.

¹⁴ Gabriel: Sinn und Existenz, S. 323.

apriorischen Erkenntnis oder Erkenntnis des Apriorischen vermittelt) als im Fall empirisch zugänglicher Gegenstände.

Dass es dabei von den Gegenständen abhängt, welcher Leitsinn als der richtige zu gelten hat, ist eine realistische Behauptung, an der Buchheim keinen Anstoß nehmen sollte.

Vielleicht erscheint ihm dies selbst mysteriös oder unheimlich, da er womöglich von den Spielregeln des Permutationsarguments oder der Heterogenität von Gegenständen und Präsentationen (aus meiner Sicht: allzu) beeindruckt ist. Vielleicht vermutet er, dass der neu(tral)e Realismus in der Fallibilitätstheorie in Schwierigkeiten gerät, wenn er die Gegenstände nicht kategorial von den Präsentationen abschirmt. Doch hier ist das Umgekehrte der Fall: Der Wirklichkeitsbegriff, mit dem ich arbeite, versteht Wirklichkeit *expressis verbis* über das Maß der Korrigierbarkeit der Subjekte, die Wissensansprüche erheben bzw. prä-epistemische objektive Einstellungen haben, für die Veridizitätsstandards gelten.¹⁵

An dieser Stelle ist es wichtig, auf eine andere Dimension der Realismusdebatte hinzuweisen, die bei Buchheim auch zum Tragen kommt, aber unterbelichtet bleibt, nämlich die epistemische Dimension, der zufolge es keine Filter oder andersgeartete Hindernisse gibt, die uns im Erkennen von derjenigen Wirklichkeit abschirmen, bezüglich derer wir wahre bzw. falsche Urteile fällen können.¹⁶ Die Gegenstände entziehen sich weder im Allgemeinen noch offenbaren sie sich prinzipiell, weil die Frage, inwiefern wir, die Subjekte, die gegenständliche Wirklichkeit (das Wirkliche) erkennen können, *a limine* schlecht formuliert ist, sofern sie einen unhaltbaren Dualismus voraussetzt, bei dem es sich um eine Variation der nicht tragfähigen Realismusauffassung handelt, der zufolge der Realismus die Geistunabhängigkeit der Gegenstände (eines gegebenen Diskurses oder im Allgemeinen) vertrete. Diese Auffassung verbinde ich mit dem Label eines »alten« Realismus und sie wird von Buchheim ebenfalls infrage gestellt, was ihn wohl eher *nolens* als *volens* in dieser Hinsicht zu einem neuen Realisten macht.¹⁷

¹⁵ Siehe zu diesem elementaren Sinn von Objektivität Tyler Burge: *Origins of Objectivity*, Oxford 2010. Zum Wirklichkeitsbegriff des neu(tral)en Realismus vgl. Markus Gabriel und Malte D. Krüger: *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018. Zur Fallibilitätstheorie Markus Gabriel: *Sense, Nonsense, and Subjectivity*, Harvard 2023 (im Erscheinen).

¹⁶ Vgl. Crispin Wright: *Truth and Objectivity*, Cambridge 1994, S. 1, sowie Charles Taylor und Hubert Dreyfus: *Retrieving Realism*, Cambridge 2015.

¹⁷ Zu einer ausgearbeiteten Rekonstruktion der Bedingungen an einen neuen Realismus, der den alten bzw., wie er dies nennt, objektiven Realismus systematisch überwindet vgl. Jan

Wirklichkeit ist somit substanzlos, weil sie in keiner prinzipiellen, philosophisch bedeutsamen Weise an Substanzen gekoppelt ist, deren Existenz ich unabhängig von dieser Erwägung mit einer Version derjenigen Argumente bestreite, die zeigen sollen, dass wir alles Wünschenswerte über Gegenstände der Prädikation (und damit über Träger von Eigenschaften) sagen können, zumindest ohne raumzeitliche Substanzen zu privilegieren. Erklärte man hingegen alle Gegenstände, über die man Wahres aussagen kann, zu Substanzen, wäre ich damit vielleicht einverstanden, doch dann hätte man in meiner Sprache die Leitsinne allenfalls in Substanzen umgetauft, um es so aussehen zu lassen, als ob der schwache Essentialismus (den ich ausdrücklich vertrete!) doch noch einen Aristotelischen stemmatischen Unterbau hat.¹⁸ Das ist jedenfalls nicht meine Absicht.

2. Die substanzlose Wirklichkeit des Fiktiven

In *Fiktionen* habe ich ausführlich dargestellt, inwiefern ein fiktionaler Realismus nicht nur mit der Sinnfeldontologie vereinbar ist, sondern überdies eine spezifische Gestalt annimmt, die erlaubt zu verstehen, worin die Objektivität derjenigen philosophischen, geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurse besteht, die sich mit den landläufig so genannten »fiktionalen Gegenständen« befassen.¹⁹

In diesem Teil meiner Antwort auf Buchheim werde ich mich auf fiktive Gegenstände konzentrieren, die ich in *Fiktionen* folgendermaßen einführe:

»*Fiktive Gegenstände* sind aufführungsabhängig: Wie sie sind, hängt wesentlich davon ab, wie wir sie uns vorstellen, was allerdings, wie wir noch sehen werden, nicht bedeutet, dass es keine objektiven Kriterien dafür gibt, wie wir sie uns vorstellen sollen. Der relevante Kontrast von Fiktion und Wirklichkeit besteht darin, dass fiktive Gegenstände im Unterschied zu den nicht-fiktiven Gegenständen die Lücken unserer Wahrnehmung sozusagen nicht von selbst ausfüllen. Was beispielsweise zwischen zwei Szenen eines Films, in denen uns Handlungen einer Filmfigur gezeigt werden, geschieht, wird durch die ästhetische Erfahrung ausgefüllt, d. h. durch Ausübungen unserer Einbildungskraft.«²⁰

Voosholz: *Objektiver Realismus und Korrelationismus. Die Realismus-Antirealismus-Debatte der Wissenschaftsphilosophie im Lichte des Neuen Realismus*. Diss. Universität Bonn 2022.

¹⁸ Zum schwachen Essentialismus der Leitsinne vgl. Gabriel: *Sinn und Existenz*, S. 315–323.

¹⁹ Vgl. Markus Gabriel: *Fiktionen*, Frankfurt/M. 2021.

²⁰ Ebd., S. 26.

Die Gedankenführung hinter dieser Einführung kann man folgendermaßen zusammenfassen. Es gibt Gegenstände, von deren Existenz jemand nur dadurch ursprünglich Kenntnis erlangen kann, dass er sich mit einem Kunstwerk auseinandersetzt, das relevante Merkmale der Fiktionalität erfüllt. Worin diese bestehen, steht auf einem anderen Blatt und muss hier nicht geklärt werden. Zu diesen Gegenständen gehören unter anderem Figuren wie Gretchen und Mephistopheles, aber auch Faust (wobei dieser Fall wegen der historischen ›Referenzen‹ *prima facie* schwieriger einzustufen ist). Goethe, der Autor von Dramentexten, in denen diese Figuren eingeführt werden, ist der Schöpfer der Einschreibungen »Gretchen«, »Mephistopheles«, »Faust« und etabliert dabei Anweisungen, wie das Stück zu spielen, d. h. aufzuführen, vorzustellen ist. Diese Anweisungen legen gewisse Eigenschaften fest, die Schauspieler:innen haben müssen, damit die Aufführung als Aufführung von *Faust* gelten kann, lassen aber vieles offen, was dann Sache der Interpretation, d. h. der jeweiligen Aufführung ist. Eine Aufführung einer fiktionalen Anleitung muss dabei nicht auf einer Bühne stattfinden, sie kann auch im Geist der Leser vorgenommen werden, was für andere Genres (wie den handelsüblichen Roman) Standardform des Lesens ist.

Dabei stellen sich die Rezipienten die Figuren, Landschaften, Handlungsabläufe, Szenen usw. verschieden vor, wodurch sie jeweils mit anderen Gegenständen, d. h. mit ihren jeweiligen fiktiven Gegenständen durch Akte der Einbildungskraft Kontakt aufnehmen. Dadurch wird der Spielraum wiederum eingeschränkt und werden Festlegungen vorgenommen, an denen sich die Aussagen der Interpreten messen lassen. Wer sich Faust als blond vorstellt, kann ihn sich nicht in derselben Szene als völlig glatzköpfig vorstellen, ohne einen Fehler zu begehen. Das gilt *mutatis mutandis* ebenso für alle anderen Eigenschaften, die Faust haben muss, um in der Vorstellung als Mensch zu gelten (Blutgruppe, Körpergröße usw.). Faust ist insofern fiktiv, als er diese Eigenschaften jeweils nur in einer der vielen Interpretationen hat, was bedeutet, dass es bei genauerer Betrachtung viele Faust gibt. Was die vielen Faust zusammenhält ist der fiktionale Gegenstand, der als Einschreibung in Texten existiert, die Spielregeln vorgeben. Alle Faust sind sozusagen Abstrahlungen der einen Spielregel so wie alle Eröffnungstöne aller Aufführungen von Beethovens *Fünfter Symphonie* jeweils andere Interpretationen derselben Anweisung sind, die in der Form einer Partitur vorliegen.

Dieser Umstand führt allerdings keineswegs dazu, dass die fiktiven Gegenstände ihr »Stemma« einbüßen oder von vornherein keine Statur haben. Sie sind vielmehr gewöhnliche Gegenstände geistes- und sozialwissenschaftlicher Forschung, da man die Vorstellungspraktiken von Individuen und Kollektiven

soziologisch, psychologisch, historisch usw. erforschen kann. Vorstellungen sind ein gewöhnlicher Teil des Wirklichen.²¹

Es ist daher unklar, auf welcher Grundlage Buchheim behauptet, unsere »Phantasie und Vorstellungskraft in Beziehung auf imaginierte oder fingierte Gegenstands-Enklaven« sei ontologisch irgendwie defizient.

»Diese beiden – sinnliche Wahrnehmung und Vorstellungen unserer Einbildungskraft sind vor einem genuinen ontologischen Realismus nicht ›neutral‹ oder als gleich im Verhältnis zur förmlich-determinativen Statur der Realität einzustufen. (= *Maxime der ontologisch-epistemischen Geschlossenheit des Realen*).«²²

Die Überlegung, die Buchheim in diesem Zusammenhang antreibt, hängt anscheinend mit der Fundierung der Wahrnehmungsintentionalität in ihren Gegenständen zusammen. Nehmen wir an, Buchheim wiese hier darauf hin, dass Gegenstände der Wahrnehmung Dinge sind, die durch ihr So-und-so-Sein festlegen, welche Elemente der Repräsentation veridisch sind und welche nicht. Wenn ich einen Baum wahrnehme, dabei aber einige seiner Eigenschaften falsch repräsentiere, ist der Baum selbst und nicht etwa eine weitere Repräsentation Korrekturanlass. Doch im Fall der fiktiven Gegenstände scheint es auf den ersten Blick keine äquivalente Fundierung zu geben. Doch dieser Eindruck täuscht! Wenn ich mir Sherlock Holmes (da ist er wieder) so vorstelle wie Benedict Cumberbatch, dann stelle ich ihn mir nicht als Glatzkopf vor. Ich mache dann einen Fehler, wenn ich mitten in der Romanlektüre meine Vorstellung wechsele bzw. ich beziehe mich dann auf einen anderen Gegenstand und unterminiere die Kohärenz meiner Lektüre. Die durch die Spielregeln der Partitur eines fiktionalen Kunstwerks vorgegebenen Rahmenbedingungen legitimer Aufführungen üben ebenfalls einen Objektivitätsdruck auf Diskurs über und Vorstellung von fiktiven Gegenständen aus, ein Objektivitätsdruck, der in keinem offensichtlichen Sinne weniger Statur hat als irgendein anderes Beispiel für Gegenstände erfolgreicher, wirklichkeitsbasierter Prädikation. Dies ist eine Lehre des neu(tral)en Realismus, nicht aber die Zusatzannahme, dass es keinerlei Fundierungsverhältnisse zwischen

²¹ Wie Buchheim angesichts der folgenden Behauptungen konzederen dürfte: »In jeder philosophisch zureichend entfaltenen realistischen Position muss erklärt werden können, wie die intentional-objektive Repräsentation der Sachen und Sachlagen im förmlich-determinativen Eigenzusammenhang des Realen verwurzelt oder begründet ist. Andernfalls kommt man zu kruden Formen des metaphysischen Realismus oder auch naturalistischen Physikalismus, die in beiden Sorten manchmal keinerlei Angriffspunkte für unsere epistemisch-intentionalen Repräsentationsbeziehungen auf die metaphysische beziehungsweise physikalistische Realität hergeben.« (Buchheim: Realismus, S. 12)

²² Ebd., S. 13.

Sinnfeldern gibt. Allerdings gibt es keine Gesamtarchitektur der Sinnfelder (das ist die Keine-Welt-Anschauung) und damit auch keine irgendwie geartete Schichtenontologie (ob es nun endlich oder auch unendlich viele Schichten gibt, spielt dabei keine Rolle). Es gibt vom Standpunkt der Ontologie gesprochen nun einmal, was es gibt, und dazu gehören auch Fundierungsverhältnisse. Dass ich mir Sherlock Holmes wie Benedict Cumberbatch vorstelle, ist der psychosozialen, biographischen Struktur meines unterentwickelten Interesses an Sherlock Holmes geschuldet. Ich persönlich bin kein sehr kreativer Sherlock-Holmes-Interpret, würde mir aber in anderen Fiktionsfeldern aufgrund meines Ausbildungsstands relevante Kompetenz zuschreiben, was hier wenig zur Sache tut.

Abschließend möchte ich Buchheims Ausführungen noch ein weiteres Teilargument entnehmen, das aus meiner Sicht allerdings bei genauerer Betrachtung ebenfalls keinen relevanten Einwand gegen oder ontologischen Druck auf den neu(tral)en Realismus ausübt. So schreibt er in Anlehnung an Zalta in der Fiktionalitätsdebatte vieldiskutierte Unterscheidung zwischen »encode« und »exemplify«²³:

»Eigenschaften, die einer Sache *ohne* Stemma zukommen, nenne ich bloß *enkodierte* Eigenschaften. Enkodierte Eigenschaften sind – ohne Stemma – nur locker angehäuft bis hin zu beliebiger Ungereimtheit. Aber das Reale, so scheint mir, ist eben *nie* ungereimt, sondern immer stemmatisch gediegen und erst dadurch auf eigene Statur oder Rechnung unterschieden von anderem. Dies formale Element fehlt dem, was wir träumerisch, fiktiv oder fiktional nennen, aber auch vielem, was sich entpuppt als eben unreal wie zum Beispiel ›Homer‹ als Dichter der ältesten in griechischer Sprache überlieferten Epen.«²⁴

Den Fallbeispielen des »fiktiven« und »fiktionalen« habe ich bereits widersprochen. Das trifft in der Sache nicht zu. Schauen wir uns also den Fall eines gescheiterten Eigennamens wie »Homer« oder die allgemeine Idee einer beliebigen Eigenschaftsanhäufung an. Beide Fälle scheinen mir Varianten des Problemfelds der leeren Eigennamen zu sein, da wir ja eine beliebige Eigenschaftsanhäufung benennen können, sodass sich jeweils mehr oder weniger ungereimte Versionen des Homerfalls einstellen. Doch sind fiktive und fiktionale Ausdrücke wie »Faust« (der einerseits eine Einschreibung in Goethes Text und andererseits eine aufgeführte Person, eine literarische Figur bezeichnet) keine Belege für Eigenschaftshaufen ohne Stemma. Es gibt eine Vielzahl relevanter Unterschiede zwischen dem mereologischen Haufen, der aus meiner Nasenspitze, dem Eiffelturm und Putnams Büromöbeln besteht, und der

²³ Edward N. Zalta: *An Introduction to a Theory of Abstract Objects*, Massachusetts 1981.

²⁴ Buchheim: *Realismus*, S. 17.

literarischen Figur namens »Faust«, die geisteswissenschaftlich gut beforscht ist, ohne dass die betreffenden Disziplinen (wie die Germanistik) deswegen so defizient wären wie die Erforschung x-beliebiger Gegenstandsbündel. Mein Eindruck ist, dass Buchheim die Objektivität der Geisteswissenschaften zugunsten eines Restnaturalismus unterschätzt, der in der gegenwärtigen Metaphysik häufig (wenn auch zu Unrecht) mit Aristoteles in Verbindung gebracht wird. Doch dies ist nur eine Vermutung, die ich mit dem Hinweis auf Buchheims Beispielpolitik in seinem Beitrag begründen würde, was natürlich nicht hinreicht zu zeigen, dass Buchheims Substanz- oder Stemmabegriff letztlich naturalistisch vorbelastet ist. Hier bedürfte es weiterer Klärung (auch in Fragen der Aristoteles- sowie Schelling-Auslegung, an denen uns beiden gelegen ist), um ein sachlich-philosophisch begründetes Urteil zu fällen.

Ich komme zum Schluss, dass auch der neu(tral)e Realismus gerne die ontologische Statur des Realen in Buchheims skizzierten Sinne in Rechnung stellt, es dabei aber ablehnt, den ontologischen Realismus darüber hinaus metaphysisch in einer auf Gesamtheit hin angelegten Fundierungsstruktur zu begründen. Lokal lasse ich es hingegen unproblematisch gelten, dass einiges in anderem, einige Sinnfelder in anderen Sinnfeldern, fundiert sind, wobei es wiederum verschiedene Formen der Fundierung gibt – ein Thema, das in die »grounding«-Debatte oder die wiederkehrenden Fragen der Aitiologie überleitet, denen ich mich als ontologischer Realist nicht entziehen möchte. Allerdings sind sie unter Bedingungen eines ontologischen Pluralismus (auf die Buchheim in seinem Beitrag nicht eingeht) dynamisch zu handhaben, d.h. nicht so, dass eine Gesamtstruktur in Anschlag zu bringen wäre, da dies die Auflage der Keine-Welt-Anschauung verletzte, die Buchheim zumindest in seinem Aufsatz nicht infrage stellt.

Actually Parting from the Totality

»Das Interesse, die umfassende Ganzheit alles Wirklichen für das Denken erfaßbar werden zu lassen, gereicht der Philosophie nicht nur aus Mangel an Vermögen zu einer Niederlage, sondern verletzt zudem die innere Wahrheit dessen, was Wirklichkeit heißt.«¹

In several works, Thomas Buchheim argues for leaving behind the conception of existents as instances of a totality by elucidating Aristotle's view that »actuality separates«. ² Although he initially interprets this in a historical context, inspired by Schelling and in dialogue with Leibniz and Kant, Buchheim applies this insight to his systematic understanding of existence as characterized by encounter or *confrontation*. ³ I argue that this understanding is especially relevant for metaphysics at the current moment, and thus also for the »future of metaphysics«. But why and how does actuality separate from the totality, and why is that desirable? How is actuality connected to encounter or confrontation? And what kind of engagement with reality becomes possible from that perspective on existence?

In what follows, I start by addressing the contemporary relevance of actuality, as a sense of being that rejects the understanding of being as a totality, by briefly introducing some problems with the so-called »thin« notion of

¹ Thomas Buchheim: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, p. 1. As we celebrate Thomas Buchheim as a philosopher and a teacher, I cannot help but think back to this sentence of his, which managed to cut through the language barrier and ultimately brought me to Munich to study with him. This core thought about the nature of actuality [*Wirklichkeit*] as not being graspable as a totality has resonated deeply with my own interests and intuitions ever since. I take this opportunity to reflect on the implications of this insight and offer my own interpretation of its continued relevance for contemporary metaphysics.

² *Hê gar entelecheia chôrizei*, Met. Z13, 1039a7. Cf. Thomas Buchheim: »Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994), pp. 192–209. For the purposes of this piece, I will use the term »actuality« to refer both to Aristotle's *energeia* and *entelecheia*, and to the German *Wirklichkeit*.

³ Cf. Thomas Buchheim: »Existenz. Überlegungen zu einem Begriff, der keiner ist«, in: Christoph Böhr (ed.), *Zum Grund des Seins. Metaphysik und Anthropologie nach dem Ende der Postmoderne. Rémi Brague zu Ehren*, Wiesbaden 2017, pp. 1–14.

existence, including its tendency to lead to a totality of concepts or predicates. Then I consider two current versions of ontological pluralism that try to avoid the totality but fail. In a third section, I situate the question of actuality within a proposal for an ›Aristotelian ontological pluralism‹. In that context, I consider in which sense Aristotelian actuality would separate and liberate from the totality. In the final section, I explain why Buchheim's understanding of the sense in which »actuality separates« goes beyond Aristotelian actuality and what our understanding of reality and of ourselves can gain by actually parting from the totality.

1. Introduction: Three Problems with Thin Existence

There has been a somewhat paradoxical development in contemporary metaphysics or, more specifically, in contemporary metaontology. The quantificational notion of existence inspired by Frege and developed by Quine, which has become the standard in contemporary metaphysics, tends to undermine the very motivations at the origin of its historical development.

Allow me a brief historical reconstruction. In the early 20th century, there is a reaction in philosophy against a ›bloated‹ metaphysics that seems to be built on terms with no clear reference, such as the ambiguous »being«. Philosophers like Frege, Russell, Wittgenstein, and Carnap criticize the confusions derived from insufficiently differentiated uses of terms such as »is«, »there is«, or »exists« and strive to clarify their different logical functions. Instead of asking »what is it to be?«, ontology after Quine concentrates on the extensional question »what is there?« in order to solve an apparent paradox: how do we talk about what does not exist without according it being?⁴ That is, how do we avoid contradicting ourselves by stating that *there are* things which *do not exist*? By clarifying the way we think about existence, it becomes possible to negate existence without contradiction and avoid a hyperinflation of our ontology.

The Quinean view understands being or existence as that which the existential quantifier expresses and nothing more. In this way, this understanding of existence is also the heir to Frege's existence as »denial of the number zero«⁵ of instances. In general, this Quinean view can be said to develop and radicalize Kant's thesis that »being is not a real predicate«,⁶ that is, existence

⁴ For the purposes of this discussion, I make no distinction between the terms »being« and »existence«.

⁵ Gottlob Frege: *Grundlagen der Arithmetik*, Darmstadt 1961, p. 64 f.

⁶ Under »real predicate« I mean Kant's notion of a predicate that serves to further de-

does not add any content to the concept of a thing. Van Inwagen coins the term »thin« for this notion of being.⁷ The »thin conception of being« is opposed to »thick« conceptions of being, which is Van Inwagen's term for views that confuse a thing's being and its nature, the fact *that* it is and *what* it is.

This thin notion of being has at least two clear *advantages*, then. (1) It allows us to clearly express ontological commitments and to deny existence without contradiction, establishing a clear contrast between what exists and what does not. The thin notion of being thus eliminates the need to give non-existents a place in ontology. (2) »Being« as expressed by the existential quantifier makes it clear that being and existence do not function logically as predicates that constitute *what* something is, avoiding the thick confusion mentioned above.

Although thin being successfully solves the problem of negative existential judgments and avoids the confusion of thick being, its exclusivity in ontology and metaphysics comes at a cost. Indeed, thin existence was developed to answer a specific question, the extensional »what is there?« While thin existence is well suited for that task, the question of what there is does not exhaust ontological investigation.⁸ Further questions that have been historically at the core of ontology, especially intensional questions about what it is to be and what is fundamental,⁹ cannot be pursued from the standpoint of thin

termine the concept of a thing, determining »*what* an object is independently of whether it is an existing object or not« (Tobias Rosefeldt: »Kant's Logic of Existence«, in: *Journal of the History of Philosophy* 58 [2020], p. 346). By Quine developing Kant's rejection of being as a real predicate I mean that for Quine (after Frege) we incur an ontological commitment by affirming that a predicate has at least one instance (»the *only* way we can involve ourselves in ontological commitments: by our use of bound variables«: Willard Van Orman Quine: *From a Logical Point of View*, Cambridge MA 1953), not by adding another predicate. The »thick« confusion between *what* a thing is and *that* it is becomes less plausible because existence is affirmed at a different plane than predicates determining what something is.

⁷ »The thin conception of being is this: the concept of being is closely allied with the concept of number: to say that there are Xs is to say that the number of Xs is 1 or more – and to say nothing more profound, nothing more interesting, nothing more.« Peter Van Inwagen: *Ontology, Identity, and Modality. Essays in Metaphysics*, Cambridge 2001, p. 4.

⁸ Indeed, although the Aristotelian tradition distinguishes the existential use of the verb to be, it considers the question whether something exists (or whether a certain term is instantiated) only as the beginning of ontological research. Cf. Jonathan Schaffer: »On What Grounds What«, in: David Chalmers/David Manley/Ryan Wasserman (eds.): *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford 2009, p. 347.

⁹ Recently, prominent defenders of the Quinean paradigm have called to broaden the questions of ontology, underlining the paradigm's insufficiencies by recovering questions from the history of ontology. Cf. McDaniel: »Ways of Being«, in: *Metametaphysics*, pp. 300 f., on Heidegger; Schaffer: On What Grounds What, p. 354, on Aristotle and Spinoza.

being.¹⁰ It has become increasingly clear that these intensional investigations are not historical relics, but are inextricable from ontology and metaphysics, since they surface once and again even for the proponents of thin being.

Accordingly, there are three specific *limitations* to thin being that have emerged more clearly in recent discussion.

1.1 Implicit Intensional Assumptions

One limitation is the fact that the question »what is there?« and the tools involved in responding have implicit presuppositions which are not evident. As the development of metametaphysics and metaontology in recent years make clear, Quine's proposal to understand existence as ›what the existential quantifier expresses and nothing more‹ did not in fact do away with further intensional questions about the meaning of existence.¹¹ Although thin existence was developed to avoid the confusion between *what* something is and the fact *that* it is, it is not obvious which aspects belong to the notion of being itself, separate from a thing's nature. In other words, what kind of intensional aspects would turn being into a ›real predicate? Are »identity«, »particularity« or »mind-independence«, for instance, aspects of *existence* or aspects of the *nature* of things?¹² If we don't ask the question about the meaning of being, it slips through as an implicit presupposition.¹³ Recent metaontological

¹⁰ Cf. Schaffer: *On What Grounds What*, p. 354; Jason Turner: »Recent Work on Ontological Pluralism« (2018) <http://www.u.arizona.edu/~jasonturner/storage/OP-Routledge.pdf>.

¹¹ »Regarding the meaning of existence itself our progress [since Carnap, M. G. R.] is less clear. [...]. Existence is what existential quantification expresses. There are things of kind F if and only if $(\exists) Fx$. [...] We found an explication of singular existence ›a exists,‹ as › $(\exists) (x = a)$ ‹; but explication in turn of the existential quantifier itself, ›there is,‹ ›there are,‹ explication of general existence, is a forlorn cause.« Willard Van Orman Quine, »Existence and Quantification« in: Willard Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York/London 1969, p. 97. Cf. also Willard Van Orman Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge MA 1992, pp. 26 f., 36.

¹² For instance, although van Inwagen argues for a strictly thin, univocal notion of being and considers differences of being to belong only to the nature of things, he thinks that a property like observer-independent unity does not belong to such a nature but to the fact *that* something exists. For van Inwagen, the requirement of observer-independent unity and identity stems from the question ›what counts as value of a bound variable?‹ (what is there?). It is an implicit requisite in his interpretation of the existential quantifier. Cf. Peter Van Inwagen: *Material Beings*, Ithaca/London 1990.

¹³ Van Inwagen explicitly states that »metaontology« is concerned not just with the proper method of ontology – as the study that says what there is – but with questions about

discussions about the meaning of the existential quantifier show the wide variety of interpretations of the same formal tools.¹⁴ Proponents of thin existence have different assumptions about the implications of their paradigm and these need to be made explicit.¹⁵

1.2 Trivial Thatness and Thick Whatness: Undermining the Purpose of Thin Existence

A second limitation is a growing dissatisfaction in the field with the exclusivity of the Quinean paradigm in view of the flatness and/or univocity of thin being. The question »what is there?« generates an extensional notion of being that is, for this reason, flat, abstract, and empty, which can lead to a triviality of being.¹⁶

One example of dissatisfaction with the *flatness* of Quinean metaontology is Jonathan Schaffer's proposal to reorient metaphysics towards the question of »what grounds what« and investigate the fundamental structure of reality. However, although Schaffer addresses with his proposal the insufficiency of the Quinean paradigm, he adheres to a notion of existence so thin that it can be extremely permissive: an atheist will say that God exists, she just won't consider God to be »mind-independent«, but rather a fictional character. The disagreement is only about *what* God is, Schaffer maintains. He claims that being independent of an observer is not a trait that belongs to ›what it means to exist‹ but to ›*what*‹ something is, and to whether something is ›fundamental‹ or not.¹⁷ By conceiving fundamentality as having nothing to do with being or existence, fundamentality becomes a ›real predicate‹. We obtain on the one hand a maximally thin, flat, in itself empty ›thatness‹ and a thick ›whatness‹ of all interconnected, ordered predicates on the other.

The flatness of thin being thus leads to triviality (we lose the possibility of denying existence) *and* it ultimately gives the preponderant metaphysical role

the meaning of »being«, with »the intension, as opposed to the extension, of being«. Van Inwagen: *Ontology, Identity, and Modality*, p. 3.

¹⁴ Cf. Peter Van Inwagen: »Meta-ontology«, in: *Erkenntnis* 48 (1998), pp. 233–250, and other more recent discussions on metametaphysics and metaontology: McDaniel: *Ways of Being*; Schaffer: *On What Grounds What*; Turner: *Recent Work on Ontological Pluralism*.

¹⁵ Cf. Kit Fine: »The Question of Ontology«, in: *Metametaphysics*, pp. 157–177.

¹⁶ Cf. Buchheim: *Existenz*, pp. 2, 9 f.; cf. David Meißner/Marco Hausmann: »Gibt es philosophische Existenzfragen?«, in: Christopher Erhard/David Meißner/Jörg Noller (eds.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg 2017, pp. 182–197.

¹⁷ Schaffer: *On What Grounds What*, p. 359.

back to real predicates (existence is trivial so the only question is of what *kind* something is). Paradoxically, a maximally thin notion of existence thus defeats the purposes for which thin existence was designed.

1.3 Totality of Conceptual Contents

Furthermore, the split into thin thatness and thick structure of whatness gives rise precisely to a totality of interconnected concepts in which the structure of the whole determines the parts only according to their function in it, reducing individual existents to instances of those ordered predicates or concepts.

Schaffer, for instance, considers a maximally thin notion of existence hand in hand with a grounding structure. These two aspects coalesce into a totality: the whole cosmos as exactly one substance. As a substance, in his understanding, the whole would have a thin ›*that*‹ aspect (the substrate) and a thick ›*what*‹ aspect (the modes).¹⁸ We see here just one example of how a maximally thin existence gives all the weight to the interconnected predicates, the ordered structure of conceptual *whats*, while at the same time considering existence a bare substrate which bears their totality.

To specify how I understand »totality« in these pages, I identify the following traits. (a) Existents are understood as instances of predicates or concepts (that is, for objects to exist is for certain concepts to be instantiated). (b) These concepts are structurally interdefined. (c) The total structure of concepts determines its parts in function of their contribution to the whole.

Made possible by an understanding of being that splits into thatness and whatness, this whole would be a total structure of conceptual contents (*whatness*) which only captures of existents those aspects that are pre-defined by positions or slots in the totality.

In order to systematically account for every part, it implicitly has one dimension or perspective from which to connect them all. For this reason, the totality flattens its contents.

As Buchheim points out, the totality is the result of the view that concepts exhaust the relation to being.¹⁹ Accordingly, the totality relates to each possible object merely through a concept of it, that is, through a bundle of its

¹⁸ »That is, substances have both a *that*-aspect—the thin particular, the substratum— and a *what*-aspect—the thickening features, the modes. Plugging in priority monism, the *that*-aspect of the cosmos is spacetime, and the *what*-aspect of it is its fields.« Schaffer: *On What Grounds What*, p. 379.

¹⁹ »[...] die ausschließliche Veranschlagung der Beziehung auf Seiendes durch den Begriff«, Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 199.

predicates or determinations. Insofar, the predicates that describe an object are inseparable from the total context of other possible objects and their predicates.²⁰ In the totality, each object is understood according to the contribution these predicates make to the whole. For this reason, the objects in the totality are ultimately interdefined by the totality of predicates.²¹

Why is totality a problem? Because of how its notion operates, the totality ultimately reduces existent objects, individuals, to their role in the whole, and thus to mere instances of those predicates that have been pre-defined in the total structure. Any multiplicity included in the totality is in function of composing the whole, and so it must exclude any aspects that do not serve integration, reducing or flattening the whole to a one-dimensional criterion of unity. In reducing the plurality of aspects and perspectives to one dimension, it a priori tolerates no gaps and becomes monolithic, without fissure. In this flattening, the totality absorbs and annuls (»consumes«)²² the individuals and subsumes them to the whole. It lets the individuals be defined by their role in the totality, thus interdefined with everything else according to the structure of the whole. Thus, nothing truly new can emerge within the totality. The totality does not leave room for individuality that is conceived independently of its role within the whole. This generates the thought of an ultimately static totality which seems to devalue individuality and has no room for any dynamism, contingency, or newness.

2. Against the Totality

Some contemporary critiques of thin existence concentrate precisely on its possible coalescing into a totality. Notwithstanding their differences, what these approaches have in common is the proposal of an »ontological pluralism«. Before proposing an *Aristotelian* ontological pluralism in which *actuality* parts from the totality, I would like to offer a brief contrast to other current versions of ontological pluralism and their critiques of totality.

²⁰ Buchheim develops the argument that »actuality separates« and protects what is actual from absorption into the totality in dialogue with the late Schelling and his distinction between negative and positive philosophy. This characterization of the totality corresponds to Schelling's negative philosophy. Cf. Buchheim: *Eins von Allem*, pp. 32, 100.

²¹ Cf. Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 199.

²² Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 200.

2.1 McDaniel's Ways of Being

One current version of ontological pluralism is Kris McDaniel's proposal of different »ways of being«, which is a rejection of the univocity and flatness of thin being. McDaniel argues for different ways or modes of being that are not to be expressed as mere predicates, but must be integrated into our understanding of ›what it is to be«. He holds that there are specific quantifiers which express different ways of being corresponding to ontological regions. These specific quantifiers are fundamental and semantically primitive.²³ Besides the specific quantifiers and the fundamental differences in ways of being, there are also generic quantifiers: the universal and particular quantifiers with which we are already familiar. These generic quantifiers are non-fundamental and semantically derived or defined up from the disjunction of all specific ones. Such generic quantifiers express generic being, »that commonality in virtue of which the several modes of being are modes of *being*«. ²⁴ McDaniel explicitly connects the generic sense of being (represented by the unrestricted existential quantifier) with the univocity of number: »Since Heidegger recognizes this general concept of existence, he is willing to say (and capable of saying) of two things that enjoy different kinds of being that they are two«. ²⁵

Although McDaniel is against the assimilation of ways of being to first-order predicates, his conception of a *generic* concept of being *alongside* the fundamental ways of being makes his proposal vulnerable to van Inwagen's criticism. This criticism consists in showing that the specific quantifiers are translatable into generic quantifiers with the addition of some first-level predicates to express the differences in ways of being. If ways of being can be expressed as mere first-order predicates of generic quantification, as van Inwagen suggests, the differences turn out to be mere differences of the *nature* (*whatness*) of things, existence is univocal, and we have a basic total domain after all.²⁶

Ultimately, the quantificational notion of existence becomes an obstacle for McDaniel's pluralism.²⁷ *Because* he conceives of specific ways of being as integrating a generic being (a »pie-slice« model of being), the restricted quanti-

²³ Cf. McDaniel: Ways of Being.

²⁴ Peter Van Inwagen: »Modes of Being and Quantification«, in: *Disputatio* 38 (2014), p. 5.

²⁵ McDaniel: Ways of Being, pp. 300 f.

²⁶ Cf. Van Inwagen: »Modes of Being and Quantification«.

²⁷ In his monograph, *The Fragmentation of Being*, Oxford 2017, McDaniel presents different versions of ontological pluralism, including a »pros hen« version based on Aristotle

fiers can be restated as ›real predicates‹, that is, predicates that partition a *totality* of beings. This leads back to a flat, univocal conception of being, generating a totality, at least in the sense of a total domain.

We see the thinness of quantificational existence again go hand in hand with giving the weight to the interdefined structure of conceptual predicates. Since McDaniel does not challenge the quantificational conception of existence, he cannot escape from a generic, flat, intensionally empty being whose subdomains can be reduced to predicative contents (*whatness*).

2.2 Gabriel's Fields of Sense

Markus Gabriel is an ontological pluralist in that he understands existence as »the fact that some object or objects appear in a field of sense«. ²⁸ To exist is to exist in a specific realm. The different realms cannot be reduced to one single realm. Gabriel calls his view a *neutral* realism in the sense that it does not presuppose a fundamental metaphysical reality that would privilege one realm of objects or facts over the others.

Neutral realism involves including in the realism debate our own referring to objects and facts. In this way, the proposed neutrality would avoid opening the door to a metaphysical theory of totality and its derivation into naturalism.

Against mind-world dualism, Gabriel argues that our descriptions may be descriptions of descriptions, that is, descriptions of reality are themselves real, mind belongs to reality. ²⁹ In this way, Gabriel avoids the totality, since there is no ›view from nowhere‹ on the plurality of fields of sense which would allow them to be considered together as the totality of existents.

In this sense, Gabriel famously argues that the world – understood as »a unified totality of what there is« – does not exist. ³⁰ He distinguishes between »ontology« as the »systematic answer to the question what ›existence‹

which does *not* require generic being. He goes on to argue rather for a different model he calls »analogy«, where specific modes of being do integrate a generic mode.

²⁸ Markus Gabriel: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh 2015, p. 158.

²⁹ Markus Gabriel: »Neutraler Realismus«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121 (2014), p. 364. I take up some points here of my interpretation of Gabriel as laid out in Marcela García: »Ontology without Metaphysics, Existence without a World«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122 (2015), pp. 146–152.

³⁰ Gabriel: *Fields of Sense*, p. 5. Gabriel's argument against the totality might be understood as belonging to »indefinite extensibility« arguments against absolute generality, cf. Agustín Rayo/Gabriel Uzquiano (eds.): *Absolute Generality*, Oxford 2006.

means³¹ and »metaphysics« as a »theory of totality in the maximally unrestricted sense«. ³² According to this distinction, Gabriel adopts the term »meta-metaphysical nihilism« for his position that there simply is no totality and therefore no »world«, understood in this sense.

A motivation for the thesis that »the world does not exist« is precisely pluralism understood as the rejection of naturalism and as defense of an equal footing regarding existence of aspects of reality not included in the ontology of natural science. For Gabriel, the totality is rather the result of scientific naturalism and its notion of a universe to which natural science would have paradigmatic access, thus demoting all other aspects to a mere reductive explanation. The one world that natural science describes becomes the standard for what is real and generates a flat theory of totality that disregards plural aspects of reality such as colors, values, meaning, the mind, art, fiction, or religion.

Nevertheless, there is still a possible difficulty with his view, which will be addressed below. Briefly stated, for now: Gabriel's neutral realism lets go of the actual grasping by a subject *as such*. By insisting that thinking *is*, that our perspectives on reality belong to reality as well, the subjective or the personal as such become part of what exists. Perspectives are seen from other perspectives. In justifiably trying to eradicate the dualistic separation of subject and object, of mind and world, and the scientific devaluing of the subjective or the experienced as less real, this kind of view also loses the possibility of encounter, as I discuss below.

3. Aristotelian Ontological Pluralism

I would like to suggest looking to Aristotle as inspiration for an ontological pluralism that is better able to resist the totality in favor of actual existents. For this, I will briefly consider Aristotle's well-known views that being is not a genus and that being is said in many ways. Then, I will concentrate on actuality as one of those senses of being and address the meaning of »actuality separates« developed by Thomas Buchheim. However, as we will see, Buchheim's proposal ultimately goes further than its Aristotelian inspiration.

³¹ Gabriel: Neutraler Realismus, p. 363.

³² Gabriel: Neutraler Realismus, p. 363.

3.1 Being is Not a Genus

In the pluralist debate against a totality, not enough attention has been paid to Aristotelian ontology as a model for ontological pluralism. Indeed, there are two initial characteristics of Aristotle's conception of being that are worth exploring in this context. (1) For Aristotle, being is not a genus.³³ Being is said in many ways,³⁴ but those different senses of being do not form a totality, they are not subgenera or species of one same genus and they do not integrate a generic sense of being.³⁵ The senses of being he suggests are rather plural axes that dissect reality along several possible distinctions on different levels and underline plural aspects and dimensions of reality. (2) The differences between senses of being are not differences at the level of real predicates or contents (whatness). Rather, in Aristotle's *Metaphysics*, it is the investigation into causes that generates the different senses of being and provides them with a peculiar unity. However, since senses of being are aspects of what we could call a *rich* notion of being,³⁶ not split into thatness and whatness, any

³³ Cf. Met. B 3, 998b22–27; Anal. Post. II 7, 92b14. (Revised Oxford Translation of Aristotle, unless otherwise specified). One specific argument Aristotle presents against being as a genus depends on his strict notion of »definition« (cf. Marco Zingano: »Aristóteles y la prueba de que el ser no es un género [Metafísica III 3]«, in: *Dianoia* LV (2010), p. 44; Jonathan Barnes in his edition of Aristotle: *Posterior Analytics*, Oxford 1994, p. 215), and it has been polemic among Aristotelian scholars since Antiquity. But even beyond that definition argument, Aristotle does not conceive the plural senses of being as constituting a totality. There are of course many different interpretations of the Aristotelian texts. Cf. discussions on homonymy and pros hen predication with varied views on the ›pluralism‹ involved (cf. Michael Frede: »The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics«, in: *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987, pp. 81–95; Christopher Shields: *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999; Julie K. Ward: *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge 2008) and on whether Aristotle admits degrees of being (cf. Donald Morrison: »The Evidence for Degrees of being in Aristotle«, in: *The Classical Quarterly* 37 [1987], pp. 382–401).

³⁴ Cf. Met. E 2; Δ 7; Z 1; Θ 1, 10. A question I cannot address here is whether the term »being« can be used in this sentence without specifying one of the senses and whether that would mean there is *some* generic univocal »being« in Aristotle after all. Cf. McDaniel: Fragmentation, pp. 31; 54; Barnes, Aristotle's Posterior Analytics, p. 73.

³⁵ Cf. Enrico Berti: »Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle«, in: Andrea Bottani/Massimiliano Carrara/Pierdaniele Giaretta (eds.): *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht/Boston 2002, p. 81.

³⁶ Aristotle does distinguish between *what* something is and the fact *that* it is, so his notion of being would not strictly speaking be »thick« in Van Inwagen's use mentioned above. Aristotle's pluralistic and perspectival being is not reducible to whatness or thatness. For example, to ask ›what it is for something to be‹ presupposes *that* it is and asks for the *cause* of existence, not just the instantiated predicates.

differences of priority cannot be reduced to ›real predicates‹, as would be the case if we had a maximally thin being, which would push all distinctions of priority to the structure of whatness.

So far, many discussions of Aristotle's senses of being have concentrated on *one* of the distinctions between senses of being: the *categorical* sense of being according to which something is in the sense of being either a substance or one of the other categories.³⁷ This distinction, which could be understood as a complete disjunction, is only one sense of being among several others that Aristotle mentions, such as being per accidens, being as truth and the sense of being that captures the distinction between being actually and being potentially.³⁸ By taking into account these other senses of being, especially being actually or potentially,³⁹ which applies to being in all the other senses, we realize that the senses do not partition a generic being into subspecies. Rather, the different senses grasp further *aspects* of being⁴⁰ and they must be understood in the context of Aristotle's investigation into the *causes* of being,⁴¹ so that the point is not so much *whether* ›x is F‹ but rather *how* and *why* ›x is F‹.⁴²

While Aristotle distinguishes between the question *whether* something is and *what* it is, he holds a particular conception of the relation between these two questions. Namely, the question *what* something is seeks for the *cause* of the fact *that* it is. Whether F is, what F is and why F is are approached by

³⁷ Cf. Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862; David Charles: »Some Comments on Prof. Enrico Berti's ›Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle‹«, in: Andrea Bottani/Massimiliano Carrara/Pierdaniele Giaretta (eds.): *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht/Boston 2002, pp. 109–126; Charles Kahn: *Essays on Being*, Oxford 2009; McDaniel: Fragmentation; G. E. L. Owen: »Aristotle and the Snares of Ontology«, in: Renford Bambrough (ed.): *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965, pp. 69–95; Christopher Shields: *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999. If we only consider this categorial distinction, it is difficult to see how Aristotle would have more to offer than McDaniel or the models he takes from early phenomenology who speak of ways of being and of particular ontologies but which ultimately make way for a total generic being constituted out of all the particular ways. If Aristotle's pluralism consisted only in the categorial senses of being, these senses would exhaust the possible senses of being and thus constitute the complete disjunction of a totality.

³⁸ Cf. Met. E 2, 1026b1.

³⁹ Cf. Aryeh Kosman: *The Activity of Being*, Cambridge MA 2008; Jonathan Beere: *Doing and Being*, Oxford 2012.

⁴⁰ Cf. Ernst Tugendhat: »Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Δ 7)«, in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1992, p. 142.

⁴¹ Cf. Stephen Menn: »Aristotle on the Many Senses of Being«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 59 (2008), pp. 187–263.

⁴² Cf. Phil Corkum: »Aristotle on Ontological Dependence«, in: *Phronesis* 53 (2008), p. 76, on Aristotelian ontology.

considering the *object* that is F rather than the mere abstract instantiation of F. ›What is it for F to be?‹ is restated as ›What is it to be F?‹ which in turn can be converted to the more specific ›What is it for *a* to be F?‹⁴³ To search for the cause is to look for that which puts F into existence, i. e. that which makes *a* be F. The list of ›real predicates‹ that constitute F cannot explain the fact that *a* has actually come to be F. Indeed, it is because the question ›what is it to be F?‹ is understood as ›why is *a* F?‹ that this question may point to different levels of ontological priority, and not because of the pre-defined relations among concepts. F is because *a* is F. The different senses of being correspond to different senses of cause through which *a* can be F, not to differences between the ›real predicates‹ included in F or G.

We can read Aristotle as a radical ontological pluralist who rejects being as a genus and argues instead for a plurality of senses that do not disjunctively compose a totality. Being thus cannot be reduced to a generic sense because the different senses of being are not on the same register at all and do not slice up reality according to only one criterion. Aristotelian senses of being are, rather, intersecting and pluridimensional *aspects* or perspectives of what is that do not behave as constituents of a most general being.

This pluralist conception would already take a step toward opening up the totality which derives from existence as instantiation and the corresponding split into thatness and whatness of being. Actuality as a sense of being is at a different level or register, or rather, corresponds to a different perspectival axis than the categories, so it pluralizes or ›de-flattens‹ being.

3.2 Actuality Separates

The quantificational view of existence is blind to actuality as an aspect of being.⁴⁴ Indeed, actuality does not belong to the marks of any concept, and it is not mere instantiation. For this reason it is difficult to grasp from this paradigm what is meant by being in the sense of actuality.⁴⁵ For Aristotle, actuality is not understood just as a modal determination of a certain proposition: whether it is the case or not that *p*. Actuality is prior (in all the different senses

⁴³ Cf. Menn: Aristotle on the Many Senses of Being, for this analysis.

⁴⁴ Peter Geach argues for recovering ›actuality‹ alongside what I call here thin existence in ›What Actually Exists‹, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 42 (1968), pp. 7–16.

⁴⁵ Also for Aristotle, there is no definition of ›actuality‹ but an understanding through analogy: cf. *Met.* Θ 6, 1048a30–1048b9; *Met.* Δ 7, 1017b1–8.

of priority) to potentiality.⁴⁶ In fact, the primary sense of being is that of the substance, and the *primary* substance is the actuality. In the case of living beings, this is their principle of activity or soul.

3.2.1 Actuality Is Not a Constituent

How does Aristotelian actuality separate, that is, *part* from the totality? First, »actuality separates in such a way that an actual whole cannot comprehend parts which are actual as well.«⁴⁷

[...] a substance cannot consist of substances present in it actually (for things that are thus actually two are never actually one, though if they are potentially two, they can be one, e. g. the double line consists of two halves—potentially; for the actualization separates the halves from one another.⁴⁸

In Aristotle's *Metaphysics*, the point of view of actuality in contrast to potentiality is introduced in the context of the investigation into substance. At the end of Book Z and the beginning of Book H of the *Metaphysics*, we see a shift from a conception of substance that centers on the *constituents* of substance, which reach the distinction between matter and form, to a new approach which concentrates on cause and actuality.

The investigation of substance at this point shifts to the consideration of substance as a *cause* and asks ›why is this matter thus‹.⁴⁹ That is, the question ›what is it for something to be‹, the question about the thing's essence, refers to the *cause* of its existence.⁵⁰ As Aristotle notes, the way to formulate this question cannot simply be »why do these parts form this whole?«⁵¹ but we must identify the matter in question, e. g. »why are these materials a house?« or »why is this body a man?«⁵² »Therefore what we seek is the cause, i. e. the form, by reason of which the matter is some definite thing; and this is the substance of the thing«.⁵³ It is relevant for our topic that this cause of being, which is the substance of each thing (that which is responsible for its being substance) is not itself an element [*stoicheion*] or *constituent* of what is being unified.⁵⁴ As Aristotle also makes clear, the form can be considered the cause

⁴⁶ *Met.* Θ 8, 1049b11–12.

⁴⁷ Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 196.

⁴⁸ *Met.* Z 13, 1039a3–7. Revised Oxford Translation slightly modified by MGR.

⁴⁹ Cf. *Met.* Z 17, 1041b5–9.

⁵⁰ Cf. *Met.* Z 17, 1041b28.

⁵¹ *Met.* Z 17, 1041b2.

⁵² *Met.* Z 17, 1041b6–7.

⁵³ *Met.* Z 17, 1041b7–9.

⁵⁴ Cf. *Met.* Z 17, 1041b26.

(of these parts forming this whole, of these materials being a house, of this body being a man) *because* it is actuality.⁵⁵ So if we define something according to its form, we enunciate its actuality, but if we define it according to its material components, we are only addressing its potential aspect.⁵⁶ »For the essence certainly attaches to the form and the actuality.«⁵⁷

In this sense, the Aristotelian question ›what it is to be for something‹ is not reduced to the question ›what it is‹ but includes also an understanding of ›why‹ or ›in virtue of what‹ an individual exists. If actuality is what unifies the different elements of a substance, while itself not an element, and for this reason it is the substance's essence and cause of being, there is no possible split into whatness and thatness here. Thus, what constitutes a whole and unifies its parts are neither its elements or constituents, which merely correspond to the matter and the potential aspect, nor is the unifying form merely conceptual but actual and active.

3.2.2 Actuality as Activity and Individuality of Living Beings

This becomes clearer if we consider that, for Aristotle, the form of living beings is the soul understood as *actuality* of the potentially living body. This individual form of a living being is not an *abstract* definitory concept but rather its soul, which is responsible for the operations that keep the organism alive and in existence.⁵⁸

If it is identical with the soul, then the form of different individuals must be numerically distinct but identical in definition (since the soul is responsible a. o. for the generation of individuals of the same species). Indeed, when Aristotle writes that ›for living beings, to be is to live‹, this comes in the context of clarifying that the cause of their being is the cause of their being alive, i. e. their soul.⁵⁹

⁵⁵ Cf. Met. H 2, 1043a5–7.

⁵⁶ Cf. Met. H 2, 1043a16–29.

⁵⁷ Met. H 3, 1043b1–2.

⁵⁸ On the identification of form with the *individual* soul, cf. Thomas Buchheim: »The functions of the concept of physis in Aristotle's Metaphysics«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001), pp. 201–234; »Was heißt ›Immanenz der Formen‹ bei Aristoteles?«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), pp. 223–231.

⁵⁹ »The soul is the cause or source of the living body. The terms cause and source have many senses. But the soul is the cause of its body alike in all three senses which we explicitly recognize. It is the source of movement, it is the end, it is the essence of the whole living body. That it is the last, is clear; for in everything the essence is identical with the cause of its being, and here, *in the case of living things, their being is to live*, and of their being and their living the soul in them is the cause or source. Further, the actuality of whatever is potential is identical with its account«, *De An.* B 4, 415b13.

The ontological dependence relation between a substance and its properties is different from that between a substance and its form: the properties are ontologically dependent on the substance; they are, because the substance is.⁶⁰ The substantial form, on the other hand, is not in the same sense dependent on the particular substance; on the contrary, the particular is dependent on the form: it exists because the form determines the matter to move in a certain way.⁶¹ According to the shift in the consideration of substance as cause, and therefore as actuality, mentioned above, the form is not a mere constituent. In the case of living beings, the soul as form is the cause of unity of the material constituents, it unifies and organizes matter through its principle of activity.⁶² By the same token, actuality separates. Each living being is, as a substance, separated [*chôriston*], in virtue of itself. The soul is the »first actuality of a body capable of life«. ⁶³ As such, the soul is the *primary* substance of a living being.⁶⁴ It is the ›essence‹ [*ti ên einai*] of a living being because it is the answer to the question ›in virtue of what‹ it exists.

Actuality in this sense separates what is actual because (a) it is an activity that puts those constituents into existence as unified and (b) in so doing, it separates the individuals: they are substances, separated [*chôriston*], thanks to their actualizing activity.

Thus, in the Aristotelian conception, the paradigm of existence is not that of a concept that is instantiated, but rather that of a living being that is put into existence through its own vital activity. This sense of actuality is an *activity* in the strict sense. Only living beings are active so that through their activity they maintain unity and individuality that do not derive from an observer.⁶⁵ Moreover, life as a particular activity is the reason why a certain living individual can fall under a general concept or instantiate it (the core of quantificational existence): it is because its activity is of a particular kind. For this reason, it is the *activity* that constitutes *what* something is, as in Aris-

⁶⁰ *Met. Z* 1, 1028a 20–31.

⁶¹ Cf. Buchheim: Was heißt ›Immanenz der Formen‹, pp. 228 f.

⁶² »But the soul is the cause of being to living things by being the cause, to some S, of the fact that it is living, and Aristotle is here applying his rule that the ousia of F is the cause of the fact that F exists, i. e. the cause, to some appropriate S, of the fact that it is F (or F*)«. Mann: Aristotle on the Many Senses of Being, p. 14.

⁶³ *De An. B* 1, 412a27 f.

⁶⁴ Indeed, that which exists primarily (in the different senses of »primary«) is actuality, cf. *De An. B* 1, 412b9; *Met. Θ* 8, 1049b11–12.

⁶⁵ »Unity has many senses (as many as ›is‹ has), but the proper one is that of actuality«, *De An. B* 1, 412b4–9; Cf. *Met. H*, 1045b18–22.

totality's example of the eye: only if it actually sees is it an eye strictly speaking.⁶⁶

In sum, actuality is key to Aristotle's understanding of being and of substance. Nevertheless, perhaps because Aristotelian actuality is neither whatness nor thatness,⁶⁷ it escapes consideration from the point of view of existence as instantiation. Consider, as an example, Schaffer's argument that »priority monism« (the whole is prior to its parts) can be understood as the view that there is exactly one substance or that there is an organic unity to the whole cosmos. Schaffer actually cites Aristotle in support of his proposal, namely the fact that, in the case of organisms, the whole (the living being) determines the parts (the organs).⁶⁸ While this is true at the level of individual substances, what is missing from Schaffer's understanding is the aspect of actuality and the activity of the individual soul that unifies and puts into existence the substance as a whole. Although a substance is a whole with parts, its constituents are not the whole story. It would not be a whole without the actuality which unifies and separates. The totality of the cosmos is not a substance, because it lacks its own actuality. In other words, there is no world soul.

If we lose sight of actuality and activity in Aristotle's conception, it is possible to look at the constitution of composite substances and apply that conception to the abstract totality of conceptual contents. But the complete ordered structure of whatness is not an organic unity, is not active, and cannot be actual as such. Once we take Aristotelian actuality into consideration, we realize that, if it is the whole that is actual, then the parts are not. If the parts are each actual, then the totality is not: it is potential.⁶⁹

3.3 Separation Between Existent and Non-Existent

For this reason, the total structure of whatness would be devoid of actuality. It corresponds to the contents or conceptual constituents of what is. As such, it is ultimately merely potential, as the late Schelling realized. »Potentiality is

⁶⁶ »Sight is the substance of the eye which corresponds to the formula [*logos*], the eye being merely the matter of seeing; when seeing is removed the eye is no longer an eye, except in name«: *De An.* B 1, 412b19–21.

⁶⁷ »[...] neither contentful superadditum nor absolute position of a thing [*weder inhaltliches Superadditum noch Absolutsetzung eines Dinges*]«. Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 198.

⁶⁸ Schaffer: *Monism*, p. 68.

⁶⁹ Cf. Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*.

the character of totality. Everything that is totality is potential unity, not actual unity.«⁷⁰

In his defense of the Principle of Non-Contradiction, Aristotle argues that, if we were not able to distinguish between predicates and objects, all things would be one and nothing would truly exist. The consequence would be an undetermined totality of predicates with one single substrate in which everything would remain potential:⁷¹ not decided, not actualized in a certain direction. According to Inciarte, whose reading of Aristotle is also inspired by the late Schelling, it is ultimately the notion of a pure actuality, purified from all potential content, which accounts for the actualization of everything potential. This pure act, the Aristotelian God, stands for the ultimate decisiveness that separates being from not-being (the *krisis* between them going back to Parmenides).⁷² Without that decisiveness that has left behind anything material (constituents) and potential, the whole chain of being would remain undecided, able to be or not to be.

»[...] were the unity of the whole of being based upon such hierarchical contents [the hierarchical organization into genera and species MGR] that never are nor can be identical either with their many activities or with their very actuality, then nature and being as such would totally lack that very decisiveness, i. e. the complete separation between being and not-being, by which metaphysical knowledge stands or falls.«⁷³

As Inciarte notes, following Schelling, the situation of such a whole of contents would be akin to a body merely capable of life, merely potential, without actual activity of living.⁷⁴ Only activity can be a candidate for the actuality of being that does not ›uncritically‹ waver between being and not-being.

In a similar way, for Buchheim, the problem with a totality of conceptual contents, which would ultimately be merely potential, is that it yields, it gives way [*weichen*].⁷⁵ This is best illustrated by Gabriel's notion of existence, men-

⁷⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, ed. by Horst Fuhrmans, Bonn 1969, p. 149.

⁷¹ »And thus we get the doctrine of Anaxagoras, that all things are mixed together; so that nothing really exists. They seem, then, to be speaking of the indeterminate, and, while fancying themselves to be speaking of being, they are speaking about nonbeing; for that which exists potentially and not actually is the indeterminate«. Met. Γ 4, 1007b25–29.

⁷² Cf. Fr. 8, 15. Cf. Fernando Inciarte: *First Principles, Substance, and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, ed. by Lourdes Flamarique, Hildesheim 2005, p. 220.

⁷³ Inciarte: *First Principles*, p. 231.

⁷⁴ Fernando Inciarte: »Kritik und Metaphysik. Zur Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie«, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 1 (1968), p. 70.

⁷⁵ Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 201.

tioned above. According to his notion, objects exist in fields of sense but fields in turn can exist as objects that appear in a further field.⁷⁶ This means that affirming existence leads us from object A to corresponding field B, in which A exists, and on to the further field C, in which B in turn exists, and so on, *ad infinitum*. In this way, anything existent yields to the next field in which it exists.

As Buchheim notes, Gabriel's insight about the importance of fields of sense as environments for existence nevertheless multiplies existents in a way that rejects ontological frugality [*Sparsamkeit*],⁷⁷ blurring the relevant difference between what exists and what does not (the *krisis* mentioned above). Buchheim argues that only *some* of the many meaningful contexts actually lead to affirmation of existence as opposed to inexistence.⁷⁸ Consequently, in a very different way to Schaffer, Gabriel's metametaphysical nihilism also seems to lead to a triviality of existence. Everything is, just in a different field of sense. And if the existent yields to a field, which yields to another, and so on, there is again only potentiality. There is not actually any one thing to confront or encounter.

4. Encounter

As mentioned at the beginning, Buchheim relates the dictum »actuality separates« to the understanding of actuality as encounter. »My thesis on the meaning of the predicate of actuality [...], is that only the actual encounters the actual, and that this encounter, in some form, prohibits and excludes the continuation or interrelation of what encounters into a totality«. ⁷⁹ What does Buchheim mean with »encounter«? As we saw, Aristotelian actuality separates substances into individual existents and separates them, as actual, from the totality. Would ›actuality as encounter‹ simply mean that, for this reason, actuality makes encounter *possible* among individual substances in the world? Buchheim, however, expresses the relation between actuality and encounter the other way around: »Actuality separates *because* only what is actual can encounter what is actual«. ⁸⁰

⁷⁶ Gabriel: Fields of Sense, p. 159.

⁷⁷ Cf. Buchheim: Existenz, p. 10n.

⁷⁸ Cf. Buchheim: Existenz, p. 11n.

⁷⁹ Buchheim: Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen, p. 198.

⁸⁰ Buchheim: Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen, p. 198. Italics MGR.

In fact, Buchheim's insight goes beyond an interpretation of Aristotle, although I hope to have made clear how relevant the Aristotelian view of *rich* being, said in many ways, primary among them actuality, and his understanding of individual substances as actual are for contemporary discussions regarding existence and totality.

Buchheim's insight goes further. His argument is not just that actuality separates and thus would make encounter possible among individual objects in the world. »Actuality« here does not only refer to the constitution of individual objects (substances or organisms), but to our engagement with being. Buchheim proposes a shift from the complete structure of a priori interrelated concepts to confrontation with individual existents.

Indeed, how do we loosen the grip of a totality of conceptual predicates where existence is understood only as their instantiation? We open the door to an engagement with actuality that does not assume that concepts exhaust objects, or that what it means for objects to actually exist is merely to instantiate concepts. This mode of »encounter«⁸¹ or »confrontation«⁸² allows us to take into account the »extraconceptual« aspects of existence [*begriffsekstatisch*]⁸³ and requires us to move toward and around the objects we engage with: seek, diagnose, find through different possible perspectives.⁸⁴

In »Existence. Considerations on a concept that is no concept«, Buchheim describes our inquisitive practice of seeking for ›something‹ we suspect of existing, based on clues, as the piece of the puzzle that will solve a constellation of symptoms requiring an explanation. In some cases, we can find the existent that resolves the open questions of »diagnosis«,⁸⁵ *before* we have a clearly and sufficiently defined concept of it. Only *after* affirming its existence can we begin to comprehend what it is.⁸⁶

I can best refer to this description as a constant *movement* we undertake to seek, approach, circle around and face actual objects not reduced to instances

⁸¹ Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 201.

⁸² Buchheim: *Existenz*, p. 13.

⁸³ Buchheim: *Existenz*, pp. 6, 10, 12 14.

⁸⁴ Cf. Buchheim: *Existenz*, p. 5.

⁸⁵ »Diagnostic knowledge seeks for that whose existence we surmise, without already comprehending it«, Buchheim: *Existenz*, p. 5.

⁸⁶ This description of our process of inquiry into questions of existence (involving not only questions about which terms have reference, but primarily questions about whether ›something‹ suggested to us by certain effects or ›clues‹ actually exists, and only then questions about its nature) echoes Aristotle's distinction between a merely *nominal* definition, that allows us to investigate existence, and *real* definition, which we can only inquire into once we have ascertained existence. Cf. for instance *Anal. Post.* II 1, 89b33–35: »[...] we seek some things in another fashion—e. g. if a centaur or a god is or is not (I mean if one is or

of concepts. It is key to actual existents that there are always different possible paths to their discovery. There are different directions and routes towards actual things that we might take to find them, since our concepts do not constitute them. This plurality of options for encounter would not be open if objects were merely instances of a totality of predicates, completely exhausted by concepts.

This kind of engagement with actuality corresponds to three aspects of genuine existence that Buchheim identifies and which are interrelated. The first aspect is the *extraconceptual* [*begriffsekstatisch*] character, meaning that actual objects are not exhausted by being instances of concepts. The second is being *situated* and thus *co-existent*. This means that we can establish connections to these objects through a variety of different paths: we move *toward* them, finding them *in* their situation (in a metaphor of spatial movement). That they are situated means there is a multiplicity of possible paths to the ›place‹ of these actually existing objects, which would not be the case if they were statically defined by being instances of certain concepts. We can reach existents from more than one perspective because they are not constituted by a perspective in the first place. It is possible for us to take different possible paths towards each object *because* we co-exist with it in the same world. Even a single being like God, considered before creation, would leave different paths open, as long as God had different possible aspects of being.

While this situational plurality might call to mind Gabriel's fields of sense, as Buchheim acknowledges, there is a crucial difference between both pictures. Namely, as a third aspect of existence, Buchheim underlines *confrontation*: the fact that I can reach the object that I approach in a particular situation, because it does not evade me by yielding, whether to the totality of predicates or to the next field of sense. The object is situated but it does not dissolve into its situation.

Buchheim's use of spatial metaphors is relevant to his proposal in the following way.⁸⁷ In the totality, conceptual contents are interdefined, so there are no gaps or breaks among them, no spaces that are not exhausted by these

not simpliciter and not if one is white or not). And knowing that it is, we seek what it is (e. g. so what is a god? or what is a man?)«.

⁸⁷ It is consistent with his view that the terms he uses to argue for existence that is not reduced to instantiation constantly involve terms of spatial *movement*: *Vorstreckung*; *herausgehen*; *im Durchgehen*; *hindurchschauend auf das, was dahinter steckt*; *hinter sich lassen*; *Suchen*; *überschreitend*; *vom Begriff weggehen*; *uns auf Gegenstände richten*; *Annäherung*; *Zugangsweg*; *das Erreichbare*; *über andere Wege*; *auffindbar*; *in die Enge treiben*; *stellen*; *sich stellen*. Buchheim: *Existenz*, pp. 2, 5–7, 12–14. With the spatial motif, Buchheim follows Schelling's inspiration. In Schelling's description of the shift from negative to positive phi-

conceptual relations. For this reason, the totality is static and rather monolithic. There are no gaps in merely logical space. It is because concepts do not exhaust what it is for thought to grasp being, that we can move both around each existent (in different angles and perspectives) and toward it (in seeking and inquiring). In Buchheim's terms, we *seek*, that is, we look *through* what we experience *toward* what is behind it (»diagnostic knowledge«).⁸⁸ It is in seeking that »existence and concept dissociate«.⁸⁹

For this reason, if there is encounter or confrontation, if we do reach the existent, it constitutes surprise and newness. The encounter was not assured, pre-defined, or »baked-in« by the structure of whatness. There can be genuine discovery because the object confronts me, positioning itself and positioning me in its respect. In this way, *confrontation* is a consequence of *situation*: we pursue the object of inquiry until we can »drive it into a corner« [*»es in die Enge treiben«*]⁹⁰ and identify it, that is, apprehend it and face up to it in its identity [*»es in seiner Identität stellen«*; *»uns seiner Identität stellen«*].⁹¹

In contrast to Gabriel, in Buchheim's view of existence we move or, we might even say, we *dance* with the objects of our inquiry because we approach their situatedness toward confrontation. We are neither mere spectators, the sole subject *outside* of an actuality merely objective *for* us, nor do our own perspectives become reduced to objective elements themselves. We are in the same actual world as the existents we engage with. For us to exist is not to be a constituent or a mere part of a whole. »Actuality takes place where the absorbing nexus into a totality is broken and the interrelation of parts is transformed into a vis-à-vis.«⁹² In other words, actuality [*Wirklichkeit*] is the understanding of being that has room for encounter and confrontation.

This is why actuality is not just a characteristic of Aristotelian substances, which we could then consider as objects for us, the subjects. Actuality does not just make encounter possible among objects in the world, but it *presupposes* encounter, understood as the mode of engagement that allows us to dance with existents not exhausted by their being instances of concepts.

The breaking up of the totality and the liberation of its parts⁹³ is good news for us as human beings. To be actual is to act, namely to seek, to diagnose, to

losophy, there is a moment of liberation that involves the emergence of space between individual existents. Cf. a. o. SW, X 313.

⁸⁸ Buchheim: *Existenz*, p. 5.

⁸⁹ Buchheim: *Existenz*, p. 5.

⁹⁰ Buchheim: *Existenz*, p. 14.

⁹¹ Buchheim: *Existenz*, p. 14.

⁹² Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 198.

⁹³ Cf. Buchheim: *Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen*, p. 198.

move regarding objects of inquiry, to dance with actual reality. If we have a role to actively fulfill, it is as ourselves actual (extraconceptual, situated, co-existent and confronted), and not as mere constituents or parts of a totality according to predicates we instantiate. Human activity belongs in the picture of what exists, but it exists *qua* activity, and not flattened as one more object. In this way, actuality does not only separate, open up the totality, introduce difference and plurality. It also dynamizes, introduces contingency and surprise, and gives value to the individual existent as such.

5. Conclusion

What becomes possible thanks to this view of actuality separating, and thus parting from the totality, is our interaction with actual reality in a different way. Encounter liberates thought from the demand for totality.⁹⁴ The separation from the totality here means letting gaps be and realizing that concepts do not exhaust what it is for thought to grasp being. The so-called ›unity of being and thinking‹ *requires* opaque aspects: the possibility of surprise, of breaking through the expected framework. Actuality as encounter leaves room both for those aspects of existents which overflow concepts *and* for human activity that engages with them without ever fully exhausting them. Actuality as encounter means the following realization: to grasp being is to understand that we never grasp all of being.

⁹⁴ Buchheim: Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen, pp. 208f.

Glauben im Namen der Menschheit

Über die Bindung der Religion an die Humanität

1. Geist als das Verbindende zwischen Menschen und Gott

Es ist naheliegend, dass ein Mensch Gott um Beistand, Trost, Ermutigung oder Aufschluss bittet, wenn er sich selbst in Not, in Bedrängnis oder in Erwartung großer Ereignisse wähnt. Dazu kann ihn die Lage veranlassen, in der er sich als Einzelner entweder allein oder mit seinen Nächsten in Familie, Stadt oder Land befindet. Auch die Menschheit als ganze ist von Anfang bis Ende in den Glauben einbezogen, wie Schöpfungsmythen, Untergangsvisionen und viele Erlösungshoffnungen zeigen. Die Sintflut hat bis heute ihre Schrecken nicht verloren. Das belegt schon das Interesse, das die Bildtradition des Themas in der Malerei findet. Und die jüngsten Belege finden sich in den Aktivitäten, mit denen junge Menschen unter Titeln wie *Extinction Rebellion* und *Letzte Generation* auf die ökologische Selbstvernichtung der Menschheit aufmerksam machen. Solange der Mensch ein Bewusstsein von seiner Lage hat, bleibt er mit seinesgleichen vereint.

Die geschichtliche Verbreitung von Religionen zeigt an, wie stark der Glauben an Gott und an die Götter mit den Gemeinschaften, in denen Menschen leben, verbunden ist. Und wo immer das Bewusstsein eines gemeinsamen Schicksals ausgebildet ist, ist die Religion mit den Ansprüchen verknüpft, die an Gott und die Götter gestellt werden. Oft bildet die geglaubte himmlische Ordnung auch die irdischen Verhältnisse in idealisierter Weise nach, so dass Gott und die Götter nach Art mehr oder weniger spezialisierter Schutzmächte begriffen werden. Auch die Schichtung einer Gesellschaft kann sich in der Sphäre der Götter spiegeln.

So können soziale und kulturelle Unterschiede in einer Gemeinschaft ihren Ausdruck in speziellen Zuständigkeiten finden, für die es besondere Gottheiten gibt. Die Götter können selbst in Konflikte hineingezogen werden, wie sie für menschliche Gesellschaften kennzeichnend sind. Darin tritt die Nähe zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre hervor, die es Menschen leichter macht, sich bestimmten Göttern besonders verpflichtet zu fühlen.

Das wird dadurch verstärkt, dass es einzelne Gottheiten gibt, die bestimmten Sorgen und Nöten der Sterblichen besonders nahestehen. Selbst über den

denkbar größten Unterschied zum Dasein der Menschen: über die Differenz von Sterblichkeit und Unsterblichkeit hinweg, können Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Göttern angenommen werden. Götter sind in Großbuchstaben geschriebene Menschen – so kann man in Übernahme einer von Platon gezogenen Parallele zwischen der *polis* und dem einzelnen Menschen sagen.¹

Doch so groß die Ähnlichkeiten und Parallelen auch sein mögen: Entscheidend bleibt die Betonung des himmelweiten Unterschieds zwischen Menschen und Göttern. In der babylonischen Mythologie, wie sie das Gilgamesch-Epos² schildert, gibt es einen besonders verdienten Menschen, der in der alle Menschen verschlingenden Flut nicht sterben muss, sondern in den Stand der Götter erhoben wird. Und als dieser Gott von einem späten Nachfahren eines (trotz allem) Überlebenden der Sintflut in bewegenden Worten gebeten wird, die Götter mögen auch ihm die Unsterblichkeit schenken, winkt der in den Stand der Götter erhobene Mensch ab und begründet seine Weigerung mit dem Argument: Die ewige Existenzform eines Gottes sei nichts für ein Wesen, das noch nicht einmal ohne Schlaf auskommen könne.³

In der Erzählung von Gilgamesch reicht das aus, um den nach Unsterblichkeit verlangenden Menschen an seinem Wunsch zweifeln zu lassen, und er lässt vollends von ihm ab, nachdem er in einem sein Leben bedrohenden Kampf mit einer Schlange aus der Unterwelt die Erfahrung gemacht hat, wie sehr er am Leben hängt. Nach dieser Erfahrung akzeptiert Gilgamesch seine Sterblichkeit und nutzt seine Lebenszeit, um ein von allen Menschen geachteter König zu werden.

Gut zweitausend Jahre später machen uns die ersten Denker, von denen uns begrifflich ausgewiesene Einsichten überliefert sind, bewusst, wie groß das Bedürfnis der Menschen ist, ihren Göttern nicht nur nahe, sondern auch ähnlich zu sein. Xenophanes mokiert sich darüber, dass die schwarzen Menschen in Äthiopien an Götter mit schwarzer Haut und stumpfer Nase glauben, während die den Griechen nächstehenden Thraker Götter blauäugig und mit blonden Haaren verehren.⁴ Beide, schwarze wie weiße Menschen, die dergleichen glauben, befinden sich, so Xenophanes, im Irrtum. Denn die Hautfarbe, das ist die schon im 6. Jahrhundert v. Chr. gefasste grundlegende Einsicht, sagt nichts über das Wesen des Menschen aus. Das Eigentümliche des Menschen liegt für den Vorsokratiker darin, dass der Mensch *erkennen, denken* und

¹ *Politeia* 368d.

² Erste Textteile werden auf die Zeit zwischen 2100 und 2000 v. Chr. datiert.

³ *Gilgamesch-Epos* XI 209–214, hrsg. von Stefan M. Maul, München 2014, S. 147f.

⁴ Xenophanes 27, hrsg. von J. Mansfeld, Stuttgart 1987, S. 223; Diels-Kranz 21, B 16).

etwas *wissen* kann. Ihm folgen mit Heraklit auch andere Denker den nachfolgenden Generationen.

Denken, Erkennen und *Wissen* sind nur Beispiele für die vielfältigen Fähigkeiten, die der Mensch sich selbst zuschreibt, wenn er seine Eigenart im Umgang mit der Welt, mit seinesgleichen und mit sich selbst auf einen Begriff bringen will. Der Begriff für die den Menschen auszeichnenden Leistungen, die auch das verständige Sprechen der Menschen miteinander ermöglichen, ist *Geist (nous/logos)*. Und nur wenn wir uns vor Augen führen, wie elementar die dem Geist zugeschriebenen Leistungen sind, vermeiden wir das Missverständnis, hier gehe es um etwas Abgehobenes, der Welt Entrücktes und irgendwie »jenseitiges« Vermögen, mit dem sich der Mensch eine Nähe zu den Göttern zu erschleichen suche.

Der *Geist* ist das vom Menschen benötigte Mittel elementarer Lebensbewältigung, sobald er sich mit seinesgleichen *verständigt, Werkzeuge herstellt* und im größtmöglichen *Einverständnis* mit anderen *handelt*. Der Geist gewinnt seine Bedeutung in der *sachbezogenen Erkenntnis*, ihrer *situationsspezifischen Mitteilung* sowie in der gemeinschaftlichen *Verständigung* über Erfolg und Misserfolg eines bestimmten Tuns.

Und wo immer dies gelingt, setzt der Mensch auf den Konsens unter den Angehörigen eines Stammes oder eines Volkes. Er rechnet mit guten Gründen auch darauf, dass Feinde und Gegner das Tun verstehen und sich auf eine Drohung einstellen, sich ihr entziehen oder, ebenfalls auf Verständigung berechnete, Gegenmaßnahmen ergreifen können. Erkenntnis, Mitteilung und Wissen setzen nicht voraus, dass alle Menschen daraus die gleichen Konsequenzen ziehen; sie bringen auch Konkurrenz und Krieg in die Welt, die das menschliche Dasein nicht nur fördern, sondern auch in großen Teilen, inzwischen sogar als Ganzes vernichten können.

Die menschliche Verständigung schließt bekanntlich auch die Tiere, je nach ihrem Vermögen, nicht aus. Soweit deren Wahrnehmungshorizont es erlaubt, können sie in das Handlungsfeld der Menschen einbezogen werden. Dass aus der Differenz zwischen Menschen und Tieren keine Wertungsunterschiede gezogen werden können, sollte nicht nur für Liebhaber von Tieren selbstverständlich sein: Die inzwischen gewonnenen Einsichten in den evolutionären Zusammenhang des irdischen Lebens verbieten es, die Lebewesen nach einer Rangskala metaphysischer Bewertung zu gewichten. Nur die Götter sind in der ihnen unterstellten Souveränität jeder Relativierung enthoben. Sie werden als die Wesen vorgestellt, die alles dies verstehen und in ihrem umfassenden Verständnis auch alles können.

Mit dieser Auszeichnung der Götter setzt dann die philosophische Abstraktion in der Gotteserkenntnis ein, zu der die Vorsokratiker den Anstoß gegeben

haben. Aber die Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern wird dadurch nicht aufgekündigt; sie wird im Gegenteil vertieft, schon wenn sie auf das bezogen wird, was dem Menschen, unabhängig von aller äußeren Beschaffenheit, wesentlich ist. Das tritt insbesondere bei Heraklit hervor, der das Wesentliche des Menschen darin sieht, *dass er etwas begreift*. Diese Fähigkeit wird von ihm *Geist (logos)* genannt. Mit ihm hat der Mensch an etwas teil, was in seiner Reinheit und Klarheit letztlich allein die Götter auszeichnen kann.⁵

Im *Geist*, den der Mensch nur von sich selbst her kennt (und den er in und mit dieser Kenntnis auch manchen Tieren, Pflanzen und Maschinen zuschreiben kann), wird in der Folge das schlechthin entscheidende Merkmal der Götter ausgemacht. Die philosophischen und religiösen Gotteslehren der nachfolgenden Epochen haben, trotz zahlloser Varianten und Spezialisierungen im Einzelnen, ihr Gemeinsames im *Zentralmerkmal der Geistigkeit Gottes*. Und obgleich der Mensch vom Geist *nur von sich selber weiß*, unterstellt er ihn als das einheitlich durchgängige Merkmal von Menschen *und* Göttern. So verweist die Natur des Menschen auf Gott, dessen zentrales Wirkungsmoment der *Geist* ist.

2. Die tiefe Einsicht des Evangeliums

Die Gotteslehren, die unter sokratischen Vorzeichen vornehmlich von Platon, Aristoteles und Cicero ausgearbeitet werden, gestalten die vorsokratische Einsicht in die innere Entsprechung von Gott und Mensch in bewundernswerter Vielfalt und mit großem Gewinn für die Selbsterkenntnis des Menschen aus. Aber erst die ohne erkennbaren philosophischen Vorlauf auftretende Botschaft Jesu bringt die gar nicht weiter zu verdichtende Nähe zwischen Gott als dem »Vater« und dem Menschen als seinem »Sohn« zu einem jäh, dramatisch gesteigerten Ausdruck.

Die Empörung rechtgläubiger Juden und der Spott all jener, die es, selbst noch als bekennende Atheisten unangemessen finden, dass der vollkommene Gott zu einem seiner unvollkommenen Geschöpfe in ein familiäres Verhältnis tritt, ist verständlich. So legt das Überraschende im plötzlichen Auftritt des Evangeliums den Verdacht nahe, das Christentum sei ein sich fernab von der Philosophie ereignender Rückfall in ein vorantikes, vielleicht sogar naives Verhältnis zur Religion.

⁵ Heraklit 3, in: Mansfeld 1987, 245 /DK 22 bz.

Doch was man zunächst nur sagen kann, ist, dass die Lehre Christi in ihrer zentralen Botschaft von einem kindlichen Vertrauen getragen ist. Das aber hat seinen guten Grund darin, dass der Mensch im Verhältnis zu Gott allemal klein und ahnungslos erscheint; nur die Tatsache, dass Gott ihm die Fähigkeit gegeben hat, für sich selbst verantwortlich zu sein und in eigenem Namen zu sprechen, kann dem Menschen das Selbstbewusstsein geben, Gott überhaupt gegenüber treten zu können. Und dazu muss der Mensch in der Lage sein, wenn es dem Menschen mit seiner Verantwortung für sein Leben ernst ist.

Kindlich mag das auch deshalb erscheinen, weil der prophetische Gründer, Jesus Christus, sich nicht um die Vorurteile seiner gesellschaftlichen Umgebung kümmert; er handelt, als kenne er die traditionellen Grenzl意思 nicht, die zwischen den Geschlechtern, den Angehörigen verschiedener Berufsgruppen, unterschiedlichen Stämmen und Völkern oder zwischen Juden und römischen Besitzern bestehen.

Soweit wir wissen, ist die christliche Botschaft ohne gelehrten Kontakt zur antiken Philosophie entstanden. Vermutlich wussten die ersten Apostel auch nichts von der zwei Lebensalter vor ihnen erstmals von Cicero geforderten Wahrung der Humanität, die vom einzelnen Menschen verlangt, sich als *Person* und im Bewusstsein seiner menschlichen *Würde* als *Teil der Menschheit* zu erweisen.

Der Apostel Paulus dürfte der erste Anwalt der christlichen Botschaft gewesen sein, der überhaupt von dieser philosophischen Erbschaft Kenntnis hatte. Doch in seinen Lebenszeugnissen erfahren wir darüber nichts. Wir wissen nur von gelehrten Römern, dass die Ansicht verbreitet war, die ersten Christen müssten Ciceros Schriften gelesen haben. Ob das so war, entzieht sich meiner Kenntnis.

Wovon die mit der jüdischen Überlieferung vertrauten Christen aber gehört haben dürften, ist die schon in den mosaischen Büchern vertretene Aufforderung, sich *mitmenschlich* zu verhalten und allen notleidenden Menschen eine Hilfe zu sein. So wird bei der Verkündigung der neuen Tafeln Israels gesagt, dass der Gott Israels der »Gott aller Götter« sei, der »Herr aller Herren«, der sein Wort zwar an die Kinder Israel richtet, ihnen aber Gebote gebe, die *alle* Menschen, wo immer sie leben, verpflichtet. Gott fordert alle Gläubigen auf, den »Waisen und Witwen« und damit allen, die schutzlos sind, beizustehen. Er verlangt von ihnen, »die Fremden« zu lieben und ihnen »Nahrung und Kleidung« zu geben. Als Schöpfer und Schutzmacht ist Gott ohnehin derjenige, der für alle und alles sorgt. Wo es aber nicht so empfunden wird, hat der Mensch seinesgleichen eine Hilfe und Stütze zu sein. Also erwartet Gott von allen Gläubigen, dass sie ihrerseits ihre Mitmenschen »lieben« und den Notleidenden eine Stütze sind.

Die Begründung, mit der Gott seiner Forderung, Anteil am Schicksal der Hilfsbedürftigen zu nehmen, Nachdruck gibt, ist bemerkenswert: Alle Menschen seien einst »Fremde in Ägypten« gewesen.⁶ Das heißt: So unterschiedlich die Lebensläufe auch sein mögen: Alle Menschen haben das *gleiche Schicksal*. Jeder kann in Not geraten und dann ist es die Pflicht eines jeden, anderen, die im Elend sind, zu helfen. Alle Menschen sind als Kinder Gottes zu begreifen und so stehen sie alle wechselseitig in der Pflicht, einander Hilfe zu gewähren, wie Eltern es bei ihren Kindern tun. Hier also gibt es im Judentum eine bis in seine Anfänge zurückreichende philanthropische Tradition.

In dieser Hinsicht haben die Christen Cicero gar nicht nötig. Denn die Sorge für die Menschheit ist ein ursprüngliches Gebot, das nicht nur die Juden, sondern auch die dem Evangelium folgenden Christen aus eigener Einsicht zu beachten haben. Wir brauchen daher nur zu ergänzen, dass Ciceros Berufung auf die Humanität keineswegs nur ein literarisches und philosophisches Vorkommnis gewesen ist. Denn seine Worte und sein Schicksal haben den Epochenbruch mit der römischen Republik begleitet und deren Missachtung hat zum imperialen Rückfall in eine vorher für überwunden angesehene neue, imperiale Kaiser- und Königsherrschaft geführt. Und die von Cicero betonte *Personalität* ist in der ausdrücklichen *Individualität der christlichen Lehre* bewahrt.

Die Folgen dieser Nähe zwischen dem radikalen christlichen Individualismus und dem die sokratisch-platonische Tradition bewahrenden Humanismus treten erst mit der Integration der christlichen Lehre in den imperialen Universalismus des Römischen Reiches hervor. In ihren Anfängen war die christliche Botschaft auf das politisch randständige Palästina beschränkt und hatte hier in ihrer menschlichen Unmittelbarkeit zu ihren frühen Anhängern gefunden. Danach war sie darauf angewiesen, ihre Anhänger durch die Korrespondenz zwischen versprengten Gemeinden zusammenzuhalten. Das ist ihrem lehrhaften Bestand zugutegekommen, und hat wiederholt zu exemplarischen Fällen der individuellen Standhaftigkeit im Glauben geführt. Auch dadurch wurde die exemplarische Verbindung zwischen menschlicher Individualität und Gott ergebener Universalität unter Beweis gestellt.

Das trat erst in den Hintergrund, als die christliche Botschaft zur herrschaftlichen Anerkennung gelangte, so dass sich ihre Lehrer veranlasst sahen, ihrem Glauben eine institutionelle Verfassung zu geben. Die menschliche Unmittelbarkeit blieb zwar im Leiden der Märtyrer gegenwärtig und hatte sich in den Gemeinden und Klöstern zu bewähren, fand aber ihren geschichtlich

⁶ Deuteronomium (Dtn) 10, 16 ff.

wirksamen Ausdruck in der Ausweitung und Sicherung ihres eigenen Einflussbereichs. Der gewann mit dem Zusammenbruch des Römischen Reiches selbst an politischer Bedeutung. In der Folge hat das Christentum nicht nur den Glauben, sondern auch die Politik in eine Perspektive gerückt, die mit den Jahrhunderten die europäischen Grenzen überschritten und weltweit einen globalen Geltungs- und Wirkungsraum eröffnet hat.

Liest man die im *Neuen Testament* überlieferte Botschaft Jesu, so hat man den Eindruck, dass sein ganz auf den kleinen Horizont Palästinas bezogenes Reden und Wirken immer schon im Bewusstsein einer weltumspannenden Geltung angelegt ist. Seine Worte und Taten scheinen zwar allein auf die personale Bedeutung für die Menschen in seiner Nähe beschränkt. Doch das Evangelium gewinnt im politisch-gesellschaftlichen Übergang in die Neuzeit eine weltgeschichtliche Reichweite. Die humane Unmittelbarkeit des christlichen Glaubens, der es wagt, das selbstverschuldete Leiden des Menschen an sich selbst ins Zentrum seiner Zuversicht zu stellen, hat im ersten Jahrhundert zunächst nur ein Zeugnis für die *Humanität der Heilsgewissheit* gegeben. In ihr konnte ein Mensch für seinesgleichen sterben.

Dann aber hat das spezifisch christliche Vertrauen in die Nähe zwischen Mensch und Gott zu einer Zuversicht geführt, die es dem Menschen bis heute möglich macht, die Grenzen zwischen den Völkern, Kulturen und Sprachen zu überschreiten und auch im gesellschaftlich-politischen Sinn zu einem Glauben für alle Menschen zu werden. Der Universalismus, der im Glauben an den einen Gott bereits angelegt ist, hat im Zeichen seiner unmittelbaren Nähe zu *jedem* Menschen, ganz gleich, was er tut, was er kann, welchen Bildungsgrad er hat und zu welchem Geschlecht er gehört, der Rede von der *Einheit der Menschheit* zur weltgeschichtlichen Anerkennung verholfen.

Der initiale Impuls der neuen Religion liegt somit in der *Neubestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinesgleichen*. Ausschlaggebend ist der *Primat der Mitmenschlichkeit* in der Erwartung einer persönlichen Beziehung zu seinem nicht einfach nur für »alles«, sondern vornehmlich immer »für den Menschen« zuständigen Gott, den jeder Mensch mit »Du« ansprechen kann. Diese Personalisierung Gottes wird dadurch gesteigert, dass er als »Vater« eines »Menschensohns« angesehen werden kann, zumal der Gott in dieser Beziehung seine absolute Vormachtstellung nicht verliert, wohl aber, in unfassbarer und umso beglückender Paradoxie, den Menschen nicht nur überhaupt, sondern auch persönlich nahekommt.

Das Beispiel eines für seinesgleichen sterbenden Individuums geht mit einer radikalen *Individualisierung* des einzelnen Menschen einher. Sie sieht von allen sozialen und politischen Besonderheiten ab, achtet nicht auf die vorgängige Mitgift und Bildung und ist gleichgültig gegenüber dem die Kul-

turgeschichte der Menschheit dominierenden Unterschied zwischen den Geschlechtern, zwischen Reichen und Armen sowie zwischen Mächtigen und Schwachen.

Von der strikten Prämisse der weltlichen Gleichheit rückt sie später zwar mit Blick auf die Stellung ihrer Priester wieder ab; hier dominieren dann doch wieder Männer, die sich schriftkundig machen und als Leiter ihrer Gemeinden über größeren Einfluss verfügen. Aber da die Lehre immer wieder auf das *Beispiel* zurückgeht, das der Gründer in seinem Leben und Leiden gegeben hat, bleibt das Kernstück der christlichen Botschaft durchgängig präsent: Es ist der *einzelne Mensch*, dem in jedem Fall, auch wenn er nicht zur Gemeinschaft der Gläubigen gehört, geholfen werden muss.

Das wird im *Gebot der Hilfeleistung* deutlich, für das sowohl das Beispiel des »barmherzigen Samariters« steht wie auch die Erzählung einer über alle politischen und sozialen Schranken hinwegsehenden Heilung eines Knechts des Hauptmanns der römischen Besatzungsmacht. Überdies macht die christliche Botschaft keinen Unterschied zwischen Frauen und Männern – und die Kinder sind ihr ausdrücklich willkommen. Wem an der Humanität liegt, der muss auch das für bemerkenswert halten.

Hinzu kommt, dass es gegenüber denen, die das Wort, aus welchen Gründen auch immer, nicht erreicht, weder Zwang noch Gewalt geben darf. Wenn jemand nicht aus eigener Einsicht zum Christen werden will, dann muss man ihm seinen abweichenden Willen und Glauben lassen. Wie immer die nachfolgende Praxis der christlichen Kirchen ihren Ursprungsimpuls auch verkannt oder missachtet haben: In seinem Ursprung ist das Christentum auf die strikte *Achtung vor der Existenz und dem Willen des einzelnen Menschen*, auf die Botschaft einer über alle biologischen, sozialen und politischen Unterschiede der Menschen erhabenen theologischen *Bedeutung der Einzelnen* und damit auf einen metaphysischen *Vorrang der Individualität* gerichtet.

Dazu passt, dass Jesus wie kein anderer Religionsgründer vor oder nach ihm *Nächstenliebe* predigt, für die man ja auch durch die Anteilnahme nach dem Tod eines Nächsten ein Zeichen setzen kann. Hier kündigt sich ein Personalismus reinsten Gewissens an; nur von ihm ist eine Hingabe an das Göttliche zu erwarten, mit der die Menschheit der eigenen Person nicht aufgegeben, sondern bekräftigt wird. Hier schließt der christliche Glauben nahtlos an den Humanismus Ciceros an, der die Würde einer sich selbst treu bleibenden Person zu wahren sucht.

Man muss sich nur den in vielen Episoden überlieferten Lebensweg dieses Jesus von Nazareth ins Bewusstsein rufen, um auch ohne aufwändige Deutung (und ohne religiöse Voreingenommenheit) erkennen zu können, wie entschieden die christliche Lehre von den Äußerlichkeiten des sozialen Lebens

absieht. Der Überbringer der existenziellen Heilsbotschaft kommt unter erbärmlichen Verhältnissen in einem Stall (in der Gesellschaft von »Ochs« und »Esel«) zur Welt, und die ersten Besucher sind Hirten von den umliegenden Feldern. Ob er, noch »in den Windeln« in einer Futterkrippe liegend, tatsächlich Besuch von drei Weisen, gar von »Königen« aus einer der reichsten Gegenden des Orients erhält und mit Kostbarkeiten beschenkt wird, können wir getrost als Hinzufügung späterer Berichterstatter ansehen; hier dürfte der so verständliche wie ahnungslose Wunsch am Werk gewesen sein, den armselig zur Welt gekommenen »Gottessohn« wenigstens durch weltliche Reichtümer aufzuwerten.

Doch wer solche Ergänzungen für nötig erachtet, dürfte die Pointe der »Weihnachtsgeschichte« verfehlen, die von Verfolgung, Flucht und realer Armseligkeit erzählt, damit jeder erkennen kann, wie unerhört der Lebensweg dieses allein auf sein Wort und seine Taten konzentrierten Menschen ist, der dann als Wanderprediger, als Autodidakt und »Rabbi«, gar als verspotteter »Gottessohn«, der allen das »Heil« und die »Erlösung« verheißt, aber vollkommen erniedrigt, verhöhnt und von einem brutalen Wachpersonal schmachvoll zu Tode gequält, sein kurzes Leben endet.

Wenn man in der Geschichte des Denkens nach Parallelen zu dieser Biographie Jesu sucht, kann man sich an die niedrige Geburt und den im Stand des »Steinmetzen« nicht sonderlich geschätzten Sokrates erinnern fühlen, vielleicht auch an den einen oder anderen Sklaven, der zum geschätzten Komödiendichter, zum bekannten Philosophen oder zum Revolutionär aufgestiegen ist. Aber diese Beispiele, so erstaunlich sie sind, bleiben unvergleichlich, weil Jesus ohne äußeren Zwang die Nähe zu den Hilflosen, Kranken und Kriminellen sucht, um auch aus deren Sicht von dem sprechen zu können, was immer auch zum Menschlichen gehört.

Dieser Jesus heilt »Aussätzig«, legt Wert auf die Verbindung zu den geächteten »Zöllnern« und lässt im heilsgeschichtlichen Versprechen seiner Botschaft keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Religionen und Nationen zu. *Als Menschen sind alle gleich* – und vor Gott sind sie allesamt mit ihrem Verlangen nach Erlösung gerechtfertigt – wann und wie immer sie in ihrem allemal kindlichen Glauben zu ihm gefunden haben.

Hinzu kommt, dass die Texte des *Neuen Testaments* ohne politische Ambitionen zu sein scheinen. Der »Menschensohn« ist weit davon entfernt, ein soziales Programm zu verkünden oder auch nur die Befreiung von der römischen Fremdherrschaft zu fordern. Er ist als das Gegenteil eines Aufrührers anzusehen. Wer ihn aus postrevolutionärem Sensationsbedürfnis nachträglich zu politisieren sucht, hat das eigentlich Umstürzende dieses Zeugen einer menschheitlichen Botschaft nicht verstanden. Gewiss: Der Umgang, den er

mit den Gegnern der Juden pflegt, und seine praktizierte Toleranz gegenüber seinen jüdischen Verfolgern, sind bereits in seiner Zeit von eminenter politischer Bedeutung. Auch die hochsymbolische Tatsache, dass schon kurz nach seiner Geburt in jenem Stall, in dem seine vor dem jüdischen Machthaber fliehenden Eltern Zuflucht gefunden haben, die drei sternkundigen Sendboten aus dem »Morgenland« mit kostbaren Geschenken ihre Aufwartung machen, hat einen nicht zu übersehenden politischen Nebensinn: Er weist, wie später auch die Missionserwartung des Christentums, nicht nur über die Grenzen Judäas, sondern auch weit über die des Römischen Reiches hinaus. Sie ist auf die *Menschheit als Ganze* und damit auf den *ganzen Erdkreis* gerichtet.

Diesen auch philosophisch gewichtigen Impuls, die Botschaft Jesu auf die Menschheit als Ganze zu beziehen, gibt *Paulus*, wenn er die *Freiheit* betont, die jeder Mensch »in Christus«⁷ hat, wenn er betont, dass es »nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau«, sondern nur noch die Kinder Gottes gibt⁸. Hinzu kommt, dass Paulus Gott selbst mit dem »Geist« gleichsetzt und sagen kann, dass der Geist überall dort ist, wo »Freiheit« ist.⁹ Hier kommt die Auslegung durch den Apostel mit der frühen philosophischen Einsicht in das, was *göttlich* und zugleich *menschlich* genannt werden kann, zur Deckung. Auch Platon und Cicero könnten hier keine Einwände machen.

3. Philosophische Karriere und politische Blamage der Menschheit

So, wie sich zeigen lässt, dass der Begriff der Menschheit schon unter frühgeschichtlichen und antiken Bedingungen eine konstitutive Rolle im Selbstverständnis des Menschen spielt, so unstrittig ist es, dass er die Entfaltung der christlichen Kultur wesentlich befördern konnte. Ohne ihn ergäbe die Botschaft Christi keinen Sinn. Das könnte die Vermutung begünstigen, dass er mit der Auflösung der mittelalterlichen Ordnung an Bedeutung verliert. Doch das Gegenteil ist der Fall: Menschheit als Bezugs- und Berufungsinstanz ist mit dem Aufschwung der neuzeitlichen Dichtung, Wissenschaft und Politik bereits seit dem 14. Jahrhundert so unentbehrlich geworden, dass »Humanismus« alsbald zu einem Programmbegriff der anhebenden Neuzeit werden konnte. Und was dann in der Aufklärung als philosophischer, rechtlicher und

⁷ Galaterbrief (Gal) 2, 4.

⁸ Ebd.

⁹ 2. Korintherbrief (Kor) 3, 17. Entsprechend auch Römerbrief (Röm) 8, 2.

politischer Fortschritt gelten konnte, ist wesentlich im Interesse der Menschheit verstanden und auch in deren Namen erstritten worden.¹⁰

Umso enttäuschender ist, was daraus dann im 19. und 20. Jahrhundert wurde. Die Humanität hat zwar in manchen kulturellen Leistungen ein hoffnungsvolles, durchaus ermutigendes Echo gefunden. Auch in den Bemühungen zur Besserung der sozialen Lage der Bauern und der Arbeiter, bei der Gleichstellung der Frauen oder im Ausbau von Schulen und Hochschulen hat sie wichtige Impulse gegeben; in den Kämpfen um eine Demokratisierung der Politik hat sie zentralen Stichworte beigesteuert. Aber in der Realpolitik der europäischen Staaten wurde sie missachtet.

Das belegen die Erfahrungen, die mit den seit mehr als zweihundert Jahren rechtlich anerkannten Prinzipien der *Freiheit*, *Gleichheit* und *Menschlichkeit* gemacht werden mussten: Diktatorischer *Nationalismus*, schrankenloser *Belizismus*, entfesselter *Kolonialismus*, menschenverachtender *Rassismus* und angeblich wissenschaftlich begründeter *Totalitarismus* sind der Reihe nach und schließlich vereint gegen die endlich wieder politikfähig gewordene *Demokratie* angetreten und haben schließlich in ein Jahrhundert mit zwei *Weltkriegen* geführt. Gegen sie haben die immerhin neu geschaffenen *Weltorganisationen* des *Völkerbunds* und der *Vereinten Nationen* mit zahlreichen anderen *multilateralen Institutionen* nichts ausrichten können. Sie waren auch nicht der Lage, die unablässigen regionalen Kriege zu verhindern, die uns mehrfach an den Rand eines weiteren Weltkriegs geführt haben. Seit dem 24. Februar 2022 stehen wir mit Russlands Aggression gegen die Ukraine erneut vor diesem Abgrund.

Das wären für sich schon Gründe genug, die Berufung auf die Menschheit fallen zu lassen, denn es sind allemal Menschen, die sich hier schuldig machen. Doch zu diesem nahezu lückenlosen Versagen kommt ein kontinuierliches ziviles Verschulden, über das uns die jüngere Natur- und Kulturgeschichte des Menschen mit zunehmender Gewissheit belehrt: Der Mensch blamiert nicht nur seine eigenen, ausdrücklich unter Berufung auf die Menschheit und den Frieden durchgeführten politischen und kulturellen Aktivitäten: Er richtet auch die Natur zugrunde, aus der er stammt und auf die er durchgängig in allem angewiesen bleibt.

Davon hätte der Mensch schon aus der Naturgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts wissen können, doch erst die genauen Messungen der Geologie und die Statistiken ließen seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts keinen Zweifel mehr daran, dass der Mensch mit den Düngemitteln seiner Landwirt-

¹⁰ Siehe dazu Volker Gerhardt: *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München 2019, und *Individuum und Menschheit*, München 2023.

schaft, dem Aufbau seiner Industrie, mit dem Abbau der Rohstoffe und mit den jährlich steigenden Abwässern und Abfällen seiner weltweit stetig wachsenden Bevölkerung Raubbau an der Natur betreibt und sich damit selbst den Lebensraum auf der Erde nimmt.

Seitdem mehren sich die Katastrophenmeldungen aus aller Welt. Die durchschnittliche Temperatur der Erdatmosphäre steigt, das Eis an den Polkappen schmilzt ab, der Meeresspiegel steigt und der menschliche Lebensraum in den Küstenregionen der Erde wird überschwemmt. Mit dem Übergang ins 21. Jahrhundert kann niemand mehr bestreiten, dass die Menschheit sich den Untergang bereitet, wenn sie nicht vordringlich für Abhilfe sorgt und ihre Lebensweise ändert.

Damit weiß der Mensch, dass die Neuerungen der modernen Lebenswelt längst nicht mehr als das Wohlstand und Glück verheißende Versprechen wahrgenommen werden. Längst überwiegt das Bewusstsein von den Risiken eben der Zivilisation, die noch vor zwei oder drei Generationen als verheißungsvoller *Garant der Säkularisierung* gegolten hat. Heute protestieren junge Menschen unter dem Titel *Extinction Rebellion* gegen die Vernichtung des menschlichen Daseins überhaupt. Andere gehen noch weiter und behaupten, sie gehörten definitiv zur *last generation*, die am Untergang allenfalls dadurch etwas ändern könne, dass sich einige ihrer Aktivisten auf Straßen und Rollbahnen festkleben, während andere mit der symbolischen Zerstörung überlieferter Kunstschätze Aufmerksamkeit erregen.

Das rat- und hilflose Unbehagen an der gegenwärtigen Lebensform tritt in ihrer ostentativen Destruktion auch deshalb so deutlich hervor, weil mediale Wirksamkeit hier alles zu sein scheint, was den selbsternannten letzten Menschen einfällt.

Doch so abwegig die demonstrativen Verzweiflungstaten auch sind: Sie haben recht darin, dass sie die *Menschheit als Ganze* gefährdet sehen.

Es versteht sich in der Tat von selbst, dass sich der in seinem Bestand gefährdete Mensch nur retten kann, indem er der *Menschheit* die Weiterexistenz ermöglicht. Solange der einzelne Mensch sterblich ist, kann das Leben seiner Kinder und Kindeskinde nur durch den Fortbestand der menschlichen Gattung gesichert werden. Und dieses Ziel wird in den seit dem vergangenen Jahrhundert geführten Debatten nunmehr zum ausdrücklichen Ziel menschlichen Handelns. Es ist eine Koinzidenz von *individueller* und *kollektiver Selbstverantwortung*, die nunmehr mit weltgeschichtlichem Anspruch sowohl für das einzelne menschliche *Individuum* wie auch für die *Menschheit als Ganze* gefordert wird.

Staaten waren schon immer genötigt, die generative Erhaltung ihrer Population zum Gegenstand ihres Handelns zu erklären. In den wissenschaftlichen

Diskursen der letzten Jahrzehnte aber wird – oft unter dem Titel der »Erhaltung der Natur« oder dem »Kampf gegen die Klimakatastrophe« – die Menschheit zur ausdrücklichen Größe in den ökonomischen und ökologischen Modellen, von deren Umsetzung die Zukunft des Menschen abhängig gemacht wird.

Doch, was immer hier vorgeschlagen wird, es kann erst in größeren Zeiträumen die erhofften Folgen zeitigen. Experten gehen von mindestens fünfzig Jahren aus, die benötigt werden, ehe man von einem möglichen Erfolg der vorgeschlagenen Klimamaßnahmen sprechen kann, ein Erfolg, der immerhin als wahrscheinlich angesehen werden kann, sofern es gelingt, eine effektive Absenkung der durchschnittlichen Jahrestemperatur zu erreichen. Doch trotz aller ins Kommende voreilenden Berechnungen bleiben die Zukunftsaussichten auf Mutmaßungen gegründet, die keine gesicherten Konsequenzen versprechen. Gleichwohl *hoffen* wir, dass *Wissenschaft* und *Technik*, die das Leben der Menschen bereits so grundlegend geändert haben, nunmehr auch dazu beitragen, die negativen Folgen ihrer historischen Wirksamkeit zu minimieren und rettende Gegenmaßnahmen vorzuschlagen. Und um sie zu ermöglichen, müssen wir weiterhin auf die Wissenschaften setzen. Nur dürfen wir, im Guten wie im Schlechten, nicht zu viel – und vor allen nicht: alles – von ihr erwarten.

Was von der *Wissenschaft* gilt, hat auch für die *Politik* und die *Ethik* zu gelten, auf die der Mensch in einer solchen Lage so dringend wie nie zuvor angewiesen bleibt. Denn ein vor einem erwarteten Ende widerstandslos hingenommener Verlust der Selbstachtung, ganz gleich, ob kollektiv oder individuell, wäre vermutlich schwerer zu ertragen als alles andere. Also bleiben *Rechtmäßigkeit*, *Mitwirkung* und *Selbstbestimmung* die Prinzipien, die gerade unter solchen Bedingungen zu den obersten Geboten gehören. Und sie gründen allesamt auf der Überzeugung von der Unverzichtbarkeit der Menschheit.

Es ist offenkundig, dass eine solche alle Menschen unter Handlungsdruck setzende Lage die größten Gefahren mit sich bringt, in eine umfassende Zwangsmaßnahme einzumünden. »Ökokommunismus« oder »Ökotalitarismus« gehören zu den naheliegenden Endzeitprophetien. Gegen sie hilft nur ein entschiedenes Festhalten an den Prinzipien und Verfahren der Demokratie. Aber wenn wir uns fragen, auf welche Gemeinsamkeit wir außer auf Ethik und Politik wir setzen können, bleibt uns nur die Ermutigung und Tröstung durch den *Glauben*.

4. Christliche Heilsgewissheit

Aussichtslose Lagen hat es in der Geschichte der Menschheit immer wieder gegeben. Und ganz gleich, welche Umstände und Ursachen wir hier nennen können und wie groß das Unglück auch sein mag: Heute kann nicht strittig sein, dass es längst nicht nur um bestimmte Personen, Gruppen und Völker geht, sondern dass die *Menschheit als Ganze* vor Aufgaben steht, die ohne eine Aussicht auf einen günstigen Ausgang gar nicht in Angriff genommen werden können.

Offenkundig ist auch, dass wir damit nicht vor dem Ertrag der seit zweihundert Jahren perhorreszierten »Säkularisierung« stehen. Die Vielfalt der Religionen auf der Welt überbietet die Zahl der Staaten um ein Mehrfaches. Welches Ausmaß das hat, kann nur geschätzt werden, allein schon deshalb, weil nicht leicht zu sagen ist, was im Weltmaßstab als *Religion* verstanden werden kann. Nach institutionellen Kriterien kommt man auf nahezu 700 Religionen. Zählt man auch die Gruppierungen hinzu, die sich darüber hinaus nach Konfession, Kultus, Lebensform oder Glaubensrichtung verbinden, könnten es weltweit mehr als tausend Religionsgemeinschaften sein.

Auch die Zahlen über den Umfang der Anhängerschaft der Religionen schwanken. Zuweilen werden Zweidrittel aller Menschen, nach anderen Zählungen nur etwa deren Hälfte, als »religiös« bezeichnet. Dass damit wenig gesagt ist, muss man nicht eigens betonen. Auch die Mutmaßungen über den Anstieg oder die Abnahme der Zahl der Mitglieder der Religionsgemeinschaft schwanken beträchtlich.

Genaue Prognosen sind bei dieser Ausgangslage nicht möglich. Doch ganz gleich, welche Parameter den Daten zugrunde liegen und was aus den vieldeutigen Angaben zur Zahl und zum Umfang der Religionen folgt – *eine* Konsequenz kann man mit Gewissheit ziehen: Die Wortführer der sogenannten »Weltreligionen«, die in einem großen Teil der heutigen Staatenwelt weiterhin über einen beachtlichen Einfluss verfügen, stellen eine nicht unerhebliche politische Größe dar, mit der auch in Zukunft zu rechnen ist.

Die komplexe Lage gebietet es daher, die Religion weiterhin zu den bestimmenden Faktoren in der öffentlichen Meinungsbildung zu rechnen. Hinzu kommt, dass die im 20. Jahrhundert vornehmlich in wissenschaftlichen Kreisen verbreitete Ansicht, die Gesellschaften befänden sich in einem mit Notwendigkeit ablaufenden Prozess der »Säkularisierung«, heute nur noch eine geringe Überzeugungskraft hat. Gewiss hat in einigen Gesellschaften die Bindung an die Kirchen nachgelassen; Kirchenaustritte in Westeuropa nehmen zu. Aber von ihnen auf einen generellen Glaubensverlust zu schließen, ist ein Kurzschluss, der die konkreten Motive nicht gewichtet und die Neigung der

Menschen, die Religion mit einer Vielfalt durchaus weltlicher Erwartungen zu verbinden, wird unterschätzt. Der Name Gottes und der Nimbus, der sich allein mit der Tradition seiner Verehrung verbindet, werden auch in Zukunft eine Rolle spielen.

Gegen die Überzeugung von der Unaufhaltsamkeit der Säkularisierung lässt sich das naheliegende Argument geltend machen, dass es nicht nur auf *Verstand, Vernunft* und *Wissenschaft* ankommt, wenn es um den Glauben geht. Auch *Gefühle, Erwartungen, Ängste* und *Hoffnungen* spielen eine nicht unerhebliche Rolle. Und hier ist von Bedeutung, dass nach den Erfahrungen des 20. und des anhebenden 21. Jahrhunderts die Zukunftsgewissheit der Menschen stark gelitten hat. Das mag angesichts der die menschliche Geschichte ohnehin durchziehenden Leiderfahrungen der Menschheit verwundern. Denn die Masse der Menschen hatte noch nie Grund, dem Kommenden mit großen Erwartungen entgegenzusehen; und jeder, der meinte, bei ihm sei es anders, der konnte wissen, dass er schon im nächsten Augenblick aus seinem Glück herausgerissen werden kann.

Die Behauptung von der um sich greifenden *Säkularisierung* war aus dem Mund von überzeugten Wissenschaftlern eine vollmundige Ahnungslosigkeit und als Äußerung von religiösen Geistlichen nur eine Dämonisierung der Wissenschaft. Schließlich ist es nicht nur das Wissen, sondern das gesamte Leistungs- und Handlungsspektrum des Menschen, das an der von ihm betriebenen Weltbewältigung beteiligt ist. Und zur Durchschlagskraft dieser Einsicht gehört, dass es eben diese vom Menschen verlangten sensitiven, affektiven, rationalen und sozialen Fähigkeiten sind, mit denen er nicht nur den Aufbau seiner Kultur bewirkt, sondern damit zugleich die Kräfte freisetzt, die den Bestand seiner Lebensform derart gefährden, dass sie die bedingende Naturgrundlage aus dem Gleichgewicht bringen. Folglich muss er auch diese vielfältigen, seine Kultur ergänzenden und bereichernden ästhetischen Kräfte mobilisieren, um das Ingesamt seiner Kultur durch deren Entfaltung zu bewahren.

An allen diesen technischen, szientifischen und ästhetischen Leistungen sind auch die religiösen Potenzen beteiligt. Die Komplexion unterschiedlicher menschlicher Fähigkeiten, verbunden mit der inzwischen offenkundigen ökologischen Ambivalenz technischer, ökonomischer und kultureller Leistungen, hat den Anteil von Ängsten und Hoffnungen derart verstärkt, dass man von einer alltäglichen Wiederkehr des Hoffens und des Glaubens sprechen kann. Auch die gehäuften Auftritte von »Querdenkern« und »Verschwörungsmythologen« sind Anzeichen für ein Bedürfnis, das naheliegende Meinungs- und Wertungsunterschiede zu lebensentscheidenden Alternativen verklärt.

Mit Blick auf die Frage des religiösen Glaubens aber genügt es festzuhalten, dass es hier nicht um einen Gegensatz von Wissen und Glauben geht! Wissen und Glauben stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Bedingung: Wo das eine ist, muss auch das andere sein. Schon wer sich ernsthaft um *Wissen* bemüht, muss *glauben*, dass ihm dies gesellschaftliche Chancen, medizinische Aufklärung oder wenigstens eine persönliche Genugtuung verschafft. Und es ist nicht nur der ursprüngliche *Gewaltverzicht* des Christentums; hinzu kommt die enge, bereits die historische Dynamik der christlichen Botschaft bestimmende *Zusammengehörigkeit von Wissen und Glauben*, auf die sich die Weltoffenheit der christlichen Botschaft bezieht.

Schon im Gilgamesch-Epos geht es um den Zusammenhang existenzieller Gefährdung des Menschen mit dem Bewusstsein seiner zeitlich begrenzten Handlungsfähigkeit. Sie hat der Mensch, so schwer es ihm auch fallen mag, zu bejahen, wenn er überhaupt eine Bedeutung haben will. Um die kann er sich in tätiger Verbindung mit seinesgleichen bemühen, wozu er ein *Wissen* von seinen Unzulänglichkeiten braucht, aber eben auch von dem, was ihm zu tun möglich ist. Dazu benötigt er sowohl die *Erwartung*, in dem, was er tut, erfolgreich sein zu können, wie auch die *Zuversicht*, dass darin der Sinn seines in Verbindung mit seinesgleichen gelebten Lebens liegt. So sind schon hier *Bedeutung, Glauben* und *Wissen* so verbunden, dass wir darin heute das erkennen, was wir den *Sinnzusammenhang des menschlichen Lebens* nennen können.¹¹ Er ist es, in dem sich Menschheit und Individuum im Bewusstsein von der sie ermöglichenden Welt verbinden.

Was die vorsokratischen Denker *Geist* nennen, ist die Fähigkeit, in dem, was der Mensch mit seinesgleichen erkennt und tut, nicht nur eine *Bedeutung* für ihn, sondern *für alle* mit ihm bewusst verbunden Wesen zu sehen. Für die umfassende Beachtung dessen, was der Mensch mit Bewusstsein tut, steht die aufmerksame *Gegenwart der Götter* – also jener angenommenen höheren Mächte, von denen man hofft, dass ihnen auch an den Wesen liegt, die sie geschaffen haben.

Die nachfolgende Philosophie hat sich mit diesem elementaren Zusammenhang von menschlichen Fähigkeiten und göttlich versicherter Bedeutung befasst, hat die Leistung des *Wissens* und der *Wissenschaft* erkundet, ohne zu übersehen, dass der Mensch zum Wissen nicht kommt, wenn er es nicht schätzt. Dazu braucht der Mensch die *Liebe zur Weisheit*, zu der er findet, wenn er an die *Bedeutung* glaubt, die das Wissen für ihn hat. Das erlaubt es

¹¹ Siehe dazu Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns. Versuch über Göttliche*, München 2014/2017.

Platon, im *Glauben* (*pistis*) nicht etwa einen Gegensatz, sondern eine notwendige *Vorstufe zum Wissen* zu erkennen.¹²

Das *Christentum* verknüpft dann die grundlegende *Liebe zur Menschheit* mit dem *Vertrauen in eine höchste Macht*, die eine *Hoffnung auf Erlösung vom Leiden des Daseins* ermöglicht. Das ist schon alles, worauf es dieser Religion in ihrer Botschaft ankommt. Mit der Liebe zum Nächsten verlangt sie vom Menschen nur, was jeder tatsächlich erfüllen kann, ohne ihm damit ein glückliches Leben zu versprechen. Im Leben steht er nur unter dem Gebot, sein Bestes zu geben, so dass er hoffen kann, mit der Gewissheit zu sterben, im Tod zu seinem »Heil« zu finden. Dieses »Heil« ist so weit gefasst, dass es alle möglichen theologischen und metaphysischen Erwartungen erfüllen kann, aber auch schon erfüllt ist, wenn es die Wunden heilt, die das Leben dem Menschen schlägt – und hier vornehmlich der Mensch sich und seinen Mitmenschen zufügt.

¹² *Politeia* 511e.

»Natur« und »Normativität«

Über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft

1.

Bereits ein erster, flüchtiger Blick in die Geschichte der Begriffe »Natur« und »Normativität« belehrt uns über die Vielfalt ihrer Bedeutungen. Dies gilt für den Begriff der »Natur« und sein Verständnis nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Geschichte der Wissenschaften. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der »Normativität«, dessen Verwendung sich nicht nur auf die ethische Frage nach dem moralischen Handeln, sondern auch auf die Wissenschaften erstreckt. Diese Vielfalt der Bedeutung und der Verwendung der Begriffe »Natur« und »Normativität« muss insbesondere dann berücksichtigt werden, wenn nach einem möglichen Zusammenhang zwischen der Rede von »der Natur« und dem »Normativen« mit dem Ziel gefragt wird, problematische metaphysische Konzepte von Natur und Normativität, wie wir sie herausarbeiten wollen, zu kritisieren und zu überwinden.

Vergegenwärtigen wir uns die Verwendung beider Konzepte in der Geschichte der Philosophie, so können wir feststellen, dass mit der Frage nach der »Natur« nicht nur nach dem umfassenden Zusammenhang alles Lebendigen gefragt wurde, sondern unter dem Begriff der »Natur« einer bestimmten Sache auch nach einer präzisen Definition eines vorliegenden Objekts oder eines bestimmten Sachverhalts gesucht wird. Die Definition einer Sache aber resultiert aus der Bestimmung derjenigen Eigenschaften, die dieses Objekt oder diesen Sachverhalt »wesentlich« bestimmen. Wurde die Frage nach der »Natur« in der antiken Philosophie und Logik¹ genau so verstanden, dann zielte sie auf die Bestimmung des »Wesens« (lat.: »essentia«) oder der »Substanz« (lat.: »substantia«) einer Sache. In diesem Sinne war mit der Angabe der »Natur« einer Sache in diesem Zusammenhang genau das gemeint, was eine Sache »wesentlich« ausmacht oder »substantiell« bestimmt. Das Wissen von der Natur einer Sache, ihrem Wesen galt zugleich als die Voraussetzung dafür, dass ein wissenschaftliches Wissen auf dem Weg von Beweis oder In-

¹ Vgl. hierzu Aristoteles: Kategorienschrift, 1 a–15 b.

duktion möglich ist.² Auch wenn wir heute in der Wissenschaft die überlieferten Termini (wie den Begriff der »Artnatur«, des »Wesens« oder der »Substanz« einer Sache) aus guten Gründen nicht mehr verwenden, so gehört es doch nach wie vor zu den zentralen Aufgaben der empirisch forschenden Natur- und Sozialwissenschaften, die konstitutiven und in diesem Sinn somit »wesentlichen« Eigenschaften von noch nicht hinreichend erkannten Objekten, von dynamischen Prozessen oder von komplexen Sachverhalten möglichst präzise zu bestimmen.

Angesichts dieser bleibenden Aufgabe von Wissenschaft, die einen »Sachverhalt«³ konstituierenden (oder »wesentlichen«) Eigenschaften präzise zu bestimmen, markiert der Begriff des »Normativen« in diesem Zusammenhang zunächst die Aufgabe, dass wir in der Wissenschaft stets auch klären müssen, welche Methoden und Verfahren jeweils zum Einsatz kommen sollen, um die grundlegenden Eigenschaften komplexer Sachverhalte oder einzelner Objekte zu bestimmen. So können wir hier als erstes festhalten, dass die Fragen nach der »Natur« eines Erkenntnisobjekts und nach den »Regeln« oder auch »Vorschriften«, denen die Forschung folgen soll, der Sache nach bis heute – wenn auch unter anderen Termini – zum Repertoire der Wissenschaft gehört, ja Wissenschaft als ein methodisch begründetes Wissen von der Welt auszeichnet.

Im Blick auf diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem Handeln von uns Menschen befassen, können wir eine Beobachtung machen, die uns einer weiteren Klärung des Begriffs des »Normativen« im Kontext der Wissenschaften näherbringt. In den Handlungswissenschaften gehört das Phänomen des »Normativen« fraglos zum Objekt- oder Gegenstandsbereich der empirischen Forschungen; denn »Normen« oder präskriptive Regeln, die ein bestimmtes Handeln nicht nur beschreiben, sondern auch normativ einfordern, sind de facto ein Bestandteil der sozialen Welt, in der wir leben: In Gesellschaft und Kultur, in Politik und Recht, im öffentlichen Raum und im Privaten gibt es eine unübersichtliche Vielfalt von Regeln, Konventionen oder Vorschriften, die auf das Handeln von uns Menschen Einfluss nehmen. Die Sozial- und Kulturwissenschaften beschäftigen sich in ihren empirischen Forschungen mit den »Normen«, die diese Regeln definieren, wobei sie sich ihrerseits primär um eine deskriptive Beschreibung der sozialen Fakten bemühen. Das tun

² Vgl. hierzu Aristoteles: Zweite Analytik, 71 a 1–13.

³ Vgl. hierzu Ludwig Wittgenstein: »1.2 Die Welt zerfällt in Tatsachen. 2 Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. 2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen). 2.011 Es ist dem Ding *wesentlich*, der Bestandteil eines Sachverhalts sein zu können.«, in: Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Oxford 1959, deutsche Ausgabe: Frankfurt 1969, S. 11.

sie, wenn sie in einer Feldforschung beispielsweise danach fragen, ob in einem von ihnen untersuchten Handlungsraum soziale Interaktionen vorkommen, die durch die Angabe von bestimmten Vorschriften oder Handlungsregeln erklärt und angemessen verstanden werden können oder nicht. Solange die Wissenschaften dabei aus einem rein deskriptiven Interesse heraus fragen, wie es für die empirische Sozialforschung typisch ist, verlassen sie nicht die Perspektive eines Beobachters, der gleichsam »von außen« oder aus der Sicht einer »dritten Person« auf das Phänomen von Normativität als ein Faktum in der sozialen Welt schaut. Dies ändert sich aber kategorisch, wenn die Wissenschaft nach der praktischen Bedeutung von »Normen« aus der Perspektive der Handelnden selbst heraus fragt. Wir können sie auch die Perspektive der »ersten« oder der »zweiten Person« nennen.

In dieser Perspektive entdecken wir die vollständige Bedeutung dessen, was wir eine »Norm« nennen; denn hier dient die Rede von der »Norm« nicht mehr allein der Erklärung von Ereignissen in einem Handlungsfeld, sondern wir nehmen den »präskriptiven« Charakter wahr, der mit einer jeden Norm konstitutiv verbunden ist. »Normen« zu verstehen heißt, ihren Aufforderungscharakter zu erkennen und zu erfahren, was es heißt, zu einem bestimmten Handeln oder Unterlassen aufgefordert zu werden. Dies erfassen wir vollständig nur aus der Perspektive der »ersten« oder »zweiten Person«. Da »Normen« im Raum des menschlichen Handelns mit anderen eine motivierende und handlungsanleitende Kraft entfalten, sind wir in der Perspektive der »ersten« oder »zweiten Person« veranlasst, die Rolle eines neutralen Beobachters zu verlassen, der allein an einer deskriptiv-beschreibenden bzw. erklärenden Weise des Umgangs mit dem Phänomen des »Normativen« interessiert ist. In der Perspektive der »ersten« bzw. »zweiten Person« nimmt die Frage nach der »Normativität« unweigerlich den Charakter einer Suche nach den einleuchtenden Gründen an, die uns selbst in unserem eigenen Handeln gegenüber anderen Menschen verpflichten oder auch tatsächlich motivieren. In diesem Sinn beinhaltet die Rede von »Normativität« stets einen Rekurs auf ein Konzept von Deliberation und Begründung, die über die Frage nach der »Natur« eines Sachverhalts, somit über die Suche nach der Definition der wesentlichen Eigenschaften eines Sachverhalts hinausgeht.

2.

Die Bedeutung des Begriffs von »Natur« verändert sich, wenn in der Geschichte des Begriffs »die Natur« selbst als ein reales Ganzes, als ein umfassender Wirkungszusammenhang verstanden wird, wie dies bei den ionischen

Naturphilosophen in der griechischen Philosophie geschehen ist. Die »Natur« kann auch in den Wissenschaften als ein systemisches Ganzes betrachtet werden. Dann ist »das Natürliche« tendenziell identisch mit »allem, was wird und vergeht«. Mit diesem Begriff von »Natur« wird zugleich das integrative Prinzip allen »Werdens« und »Vergehens« bestimmt, das wir dann als »die Natur« beschreiben. In der Reflexion der antiken Naturphilosophen wird stets auf die etymologische Verbindung des Nomens »Physis« (»Natur«) mit dem Verb »phyestai« (»werden«) verwiesen.⁴ In den modernen Biowissenschaften ist der Referenzpunkt, der mit der Angabe »der Natur« verbunden ist, alles Organische und Lebendige, das – zumindest auf unserem Planeten Erde – in einem großen »Stoffwechsel« miteinander steht; dieses untersucht die Evolutionsbiologie mit ihren Methoden auf die der »Natur« immanente Entwicklungsdynamik hin, während die Physik oder die Anorganische Chemie mit ihrer Referenz auf »die Natur« auch die »unbelebte Natur« in ihre Betrachtung mit einschließen. Der Begriff »der Natur«, den wir in diesem Kontext antreffen, konvergiert mit dem Untersuchungsgegenstand »alles dessen«, was in einem strikten Sinn verstanden »unter den Gesetzen der Natur« steht, die als notwendig, unveränderlich und determinierend gelten. Im Rekurs auf diese Gesetze können die Phänomene »der Natur« von uns modelliert, auf diesem Weg erklärt und in diesem Sinn auch »erkannt« werden. Die »Gesetze der Natur« nehmen hier die Rolle von Ordnungsregeln ein, die nicht nur »die Natur« in ihren Prozessen selbst bestimmen, sondern als »Richtlinien« den Wissenschaften den epistemologisch korrekten Weg zu einem sachgemäßen Forschen weisen. Die antiken Naturphilosophen sprechen im Blick auf die »Gesetze« der Natur auch von den »Nomoi«, die somit »gesetzt«, also uns Menschen vorgegeben sind und die Ordnung des »Kosmos« bestimmen.

Offen bleibt bei den griechischen Naturphilosophen, wer (oder was) diese »Gesetze« der Natur »gesetzt« hat; offenkundig aber unterscheiden sich diese »Gesetze« der Natur von den »Gesetzen« der (griechischen) Politik. Darauf hatten nicht zuletzt die antiken Sophisten hingewiesen⁵, auf die die begriffliche Unterscheidung von »Natur« und »Gesetz« zurückgeht. In dieser Unterscheidung spiegelt sich für uns eine grundlegende Differenz der Rede von »Natur« und »Normativität«, insofern sie voraussetzen, dass das, was mit »Natur« bezeichnet ist, etwas bedeutet, das vom Menschen gänzlich unabhängig, ja ihm vorgegeben und ihm in gewisser Weise vorgeordnet ist. Unsere weiteren Reflexionen werden aufzeigen, dass ein solcher Naturbegriff

⁴ Vgl. hierzu etwa die Darstellung von Aristoteles in Buch A seiner »Metaphysik«, 983 b 6ff.

⁵ Vgl. hierzu die Darstellung des Platon in seinem Dialog »Kratylos«, 383 a sowie 384 d.

allerdings als unterkomplex erscheint. Falls diese Feststellung aber zutrifft, dann müssen wir das Verhältnis von »Natur« und »Normativität« anders bestimmen, als es die antiken Naturphilosophen und die Sophistik vorgeschlagen hatten.

Die hier bislang benannte Bedeutung der Begriffe »Natur« und regelbasierter »Normativität« der wissenschaftlichen Erkenntnis ist noch heute in der gebräuchlichen Rede von den »Naturwissenschaften« enthalten, nicht zuletzt insb. in der Bezeichnung des Fachs der »Physik«. Diese Disziplinen sind nicht nur einfach die Wissenschaften »von der Natur« im Sinn der Angabe eines umfassenden Objektbereichs, sondern sie bedienen sich in ihren Erkenntnisverfahren zugleich auch sog. »natürlichen Gesetze«, die als objekt vorgegeben verstanden werden, als invariant und als notwendig, und deren Applikation der Erklärung von objektiven Gesetzmäßigkeiten dient, die dem Objektbereich »Natur« gleichsam inhärent sind. Dabei bleibt in der Regel die Frage danach unbeantwortet, ob diesen Gesetzen ihrerseits noch einmal »höhere Prinzipien« oder »Regularitäten« zugrunde liegen, ob sie in einem strengen Sinne »gesetzt« sind – wenn wir hier schon von »Gesetzen« sprechen – oder ob die Rede von Naturgesetzen nur eine Konvention darstellt und diese Gesetze schlicht als der menschlichen Erkenntnis »vorgegeben« betrachtet werden müssen. Die wissenschaftliche Forschung besteht dann darin, diese Gesetze zu »entdecken«, also zur Erklärung bestimmter Sachverhalte und Regularitäten freizulegen, gerade so wie die Europäer den bis in das 15. Jahrhundert ihnen noch nicht bekannten Kontinent Amerika »entdeckt« hatten. Dann spiegeln diese Gesetze, wie Wittgenstein in seinem »Tractatus« schreibt, die Realität der »Welt«. Sie spiegeln die Realität alles dessen, »was der Fall ist«, wobei Wittgenstein mit dieser Formulierung nicht einfach die ontologische Realität »der Dinge« meint, sondern die »Gesamtheit der Tatsachen«.⁶

Einer solchen weiten Bedeutung des Begriffs »der Natur« liegt eine wichtige terminologische Differenz zugrunde, die in unserem Alltag, aber auch bis hinein in die Sprache der Wissenschaften bedeutsam ist. Es ist die Differenz zwischen »dem Natürlichen«, dem in der Wirklichkeit unseres Planeten und des Alls oder zumindest in der uns umgebenden »natürlichen Umwelt« immer schon »Gegebenen« im Sinne eines »Vorhandenen« oder auch objek-

⁶ Vgl. Wittgenstein: Tractatus, S. 11: »1 Die Welt ist alles, was der Fall ist. 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge. 1.11 Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, dass es *alle* Tatsachen sind. 1.12 Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist. 1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.«

tiv »Vorgegebenen« auf der einen Seite und dem »Artifiziellen«, dem »Künstlichen« oder vom Menschen Gemachten, dem »Technischen« auf der anderen Seite. Dieser begrifflich-terminologisch wichtige Unterschied begegnet uns z. B. in der zeitgenössischen Debatte über »natürliche Intelligenz« im Unterschied zur »artificialen Intelligenz«. ⁷ Im Unterschied zum Natürlichen scheint das Artifizielle in dieser Verwendung der Begriffe nicht einfach vorgegeben zu sein, sondern es wird betrachtet als das, was wir Menschen gemacht und hergestellt haben oder was wir »an der Natur« durch mehr oder weniger geschickten Eingriff technisch verändert haben. Mit Blick auf diese Unterscheidung der »Natur« von dem Bereich der »Technik«, der »Künste« (lat.: »artes«) und dem »Menschengemachten« können wir sagen, dass hier die Frage nach dem »Normativen« mit der Frage nach den »Regeln« im Sinne der Normen für die Verfahren verbunden ist, die wir Menschen verwenden, wenn wir auf »die Natur«, also auf das vermeintlich oder tatsächlich »auf natürliche Weise« Gegebene einwirken, um »das Natürliche« im Sinne des »Originären« und »Ursprünglichen« auf diesem Weg entweder technisch zu verändern oder uns anzueignen und im Sinne unserer eigenen Zwecksetzung zu verwenden. Damit ist zugleich die metaphysische Frage aufgeworfen, ob es eine der Natur selbst immanente Zwecksetzung, eine Naturteleologie also gibt, wie Aristoteles und nach ihm die Stoiker meinten, oder ob der Raum der Zwecke und des Zweckdenkens ganz auf den Menschen beschränkt werden muss. Im Fall einer Beschränkung der Zwecke auf den Menschen wird der Mensch als das einzige Lebewesen verstanden, das aufgrund seiner »Natur« oder seines »Wesens« seine Handlungsziele und Handlungszwecke selbst frei wählen kann, ja wählen muss. So gesehen gehört die Freiheit des Menschen nicht nur zu seiner »Artnatur«, sondern sie konstituiert und bestimmt den Menschen in einer Weise, dass wir davon sprechen können, dass der Mensch gar nicht anders als »frei« gedacht werden muss. Wir sehen, wie auch hier die Frage nach »der Natur« mit der Frage nach dem »Normativen« verschränkt ist, und dass somit beide Themen, die Fragen nach der »Artnatur« und nach der »Normativität«, nicht einfach voneinander getrennt behandelt werden können. Und aus der Reflexion auf beide Begriffe stellen sich der Philosophie Fragen, die die Metaphysik als philosophische Disziplin verhandelt.

⁷ Vgl. hierzu Matthias Lutz-Bachmann: »Artificial Intelligence« and »Human Nature«: What are the Philosophical Challenges of AI?, in: *Culture e Fede* 24 (2021), S. 201–215.

3.

Kritische Vertreterinnen und Vertreter der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie haben darauf aufmerksam gemacht, dass nicht erst bei einem effektiven, einem gleichsam »von außen« kommenden zwecksetzenden »Eingriff« des Menschen »in die Natur« das »Artifizielle«, also das vom Menschen ausgehende »Gemachte«, die vermeintlich »ursprüngliche«, in sich selbst bewegte »Natur« verändert und die »Natur« in einer signifikanten Weise neu gestaltet wird. Zunächst müssen wir uns aber fragen, was es eigentlich bedeutet, wenn aus einer Sicht auf die Welt als einem großen Naturzusammenhang der Eingriff des Menschen »in die Natur« als »unnatürlich« oder als »artifiziel« qualifiziert wird. Diese Diskussion, die in den Debatten über das Verhältnis von Natur und Technik in der Gegenwart vehement geführt wird, kann ich hier nicht weiterverfolgen. Wichtig ist für unsere Fragestellung aber die folgende Beobachtung der Erkenntniskritik. Sie macht uns darauf aufmerksam, dass bereits im Akt des Erkennens von den »Objekten in der Natur« und bei der Bestimmung ihres Wesens (oder ihrer »Natur«, ganz im Sinn der ersten Bedeutung des hier erläuterten Begriffs) eine kognitive Aneignung des natürlicherweise Gegebenen durch uns Menschen vorliegt. Anders gesagt: Die Verfahren der Wissenschaften, die ein Wissen über die Welt generieren, indem sie die Gegenstände »in der Welt«, ja auch »die Welt als Ganzes« zu erkennen versuchen, gestalten das konstitutiv mit, was Wittgenstein »die Welt« und die »Gesamtheit der Tatsachen« genannt hatte, aus denen die Welt besteht. In der erkenntniskritisch ansetzenden modernen Philosophie wurde stets und wird mit guten Gründen immer wieder darauf hingewiesen, dass sich die »Objekte« unserer Welterkenntnis erst durch den menschlichen Zugriff auf die Welt, das heißt erst durch das »Subjekt« des Erkennens und durch die Verfahren der Wissenschaft als Erkenntnisobjekte konstituieren. Daher können wir keinesfalls davon sprechen, dass wir die »Natur der Dinge« einfach unmittelbar entschlüsseln und kognitiv erfassen, weil jeder Erkenntnisakt von uns Menschen im Alltag und in der Wissenschaft auch durch die Art und Weise mitbestimmt ist, wie wir die Phänomene der Natur betrachten, analysieren und protokollieren. Das gilt insbesondere für die Wissenschaften, die ihre Erkenntnisgegenstände auf vielfache Weise mathematisch modellieren, um sie auf der Grundlage der durch diese Verfahren allererst bestimmbareren Eigenschaften näher qualifizieren und im Blick auf zukünftige Ereignisse zu berechnen. Wenn diese Feststellung zutrifft, dann ist bereits die elementare Erkenntnis von »Sachverhalten« im Sinn der Definition von Wittgenstein als einer »Verbindung von Gegenständen (Sachen,

Dingen)«⁸ in der »extramentalen«, also in der »realen« Welt, als ein Prozess der Erschließung und der Deutung durch den Menschen zu verstehen, als eine spezifische Art und Weise des Begreifens der Welt gemäß den Mustern des menschlichen Erkennens und der verwendeten Algorithmen, des Forschens und des Sprechens im Sinn einer allgemeinen »Logik der Forschung« (Karl Popper). Dieser »Logik der Forschung« entspricht bei Popper die Einsicht in den prinzipiellen Fallibilitätsvorbehalt gegenüber *aller* wissenschaftlichen Erkenntnis.⁹ Diese kritische Einsicht bewahrt die Wissenschaften vor dem Irrtum, ihre Erkenntnis »von der Natur« objektivistisch misszuverstehen und selbst ontologisch auszudeuten. So vermeidet es eine kritische Wissenschaft, in die Falle eines erkenntnistheoretischen Naturalismus zu geraten.

Das schließt nicht aus, dass wir auf dem Weg der Wissenschaft sachgemäß erkennen, was die »Sachverhalte« unserer Erkenntnis wesentlich bestimmt und worin die dynamischen Prozesse der Natur oder der Gesellschaft und ihrer weiteren Entwicklungen tatsächlich bestehen. Damit wird allerdings offensichtlich, dass die in der modernen Philosophie klassische Rede von einem »Objekt« der Erkenntnis und einem »Subjekt« des Erkennens korrelative Bestimmungen zum Ausdruck bringen. Der Begriff der »Natur« bzw. der »Welt« im Sinne Wittgensteins und der Begriff der »Wissenschaft« sind intrinsisch aufeinander bezogen und keines dieser Konzepte ist isoliert von dem anderen vernünftig zu verstehen. Diese Einsicht macht eine scharfe und exakte Trennung zwischen »dem Natürlichen« einerseits und »dem Artifizialen« andererseits, zwischen dem uns »Vor-Gegebenen« und dem von uns »Gemachten« erkenntnistheoretisch problematisch. Auch wenn es richtig ist, dass wir das eine vom anderen begrifflich unterscheiden müssen, so ist doch dieser Unterschied nicht »ab-solut«, sondern bleibt bezogen auf die Konstellation eines Gegenüber von »Natur« und Wissenschaftsprozess, klassisch gesprochen von Objekt und Subjekt und – das ist wichtig – auf den jeweiligen Kontext, in dem diese Unterscheidung bedeutsam und sinnvoll ist.

Zugleich erweist es sich, dass die Rede vom »Artifizialen«, das allem menschlichen Erkenntnishandeln typischerweise eingeschrieben ist, eine Voraussetzung für die Annahme ist, dass eine wissenschaftliche Erkenntnis »der Welt« (und somit auch der »Natur« in dem hier erläuterten Sinn) möglich ist. Dadurch, dass wir Menschen auch im Modus der elaboriertesten Methoden der Wissenschaften nichts anderes als unsere eigene, als unsere »natürliche Intelligenz«, anders gesagt: unseren »natürlichen Verstand« und auch unsere »natürliche Vernunft« zur Wirkung bringen, ist es möglich und auch erfor-

⁸ Wittgenstein: *Tractatus*, S. 11.

⁹ Vgl. Karl Popper: *Logik der Forschung*, 4. verb. Auflage, Tübingen 1971, insb. S. 47–96.

derlich, dass wir die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung der Überprüfung durch andere Teilnehmer im wissenschaftlichen Diskurs aussetzen. Das wird mit dem wissenschaftstheoretischen Postulat einer argumentativen Rechtfertigung aller Aussagen der Wissenschaft zum Ausdruck gebracht. Diese Auffassung vertreten Repräsentanten der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie (im deutschsprachigen Diskussionszusammenhang sind hier zu nennen u. a. Jürgen Habermas,¹⁰ Karl-Otto Apel,¹¹ Friedrich Kambartel,¹² Peter Janich¹³ oder Jürgen Mittelstraß¹⁴), wenn sie von der Notwendigkeit einer Verankerung der Wissenschaftssprache in der Sprachpraxis des Alltags und der Rückbindung der Wissenschaften an die Normen eines vernunftgeleiteten, allen Menschen zugänglichen Prozesses einer öffentlichen Argumentation sprechen. Sie ziehen mit diesem Postulat übrigens aus der Einsicht Ludwig Wittgensteins die passenden Konsequenzen, der seinen frühen Ansatz zur Theorie der »Welt« und den Wissenschaften im »Tractatus« mit seiner Erkenntnis über die Rolle der Sprache für die Welterschließung in seiner späteren Schrift, in seinen »Wissenschaftlichen Untersuchungen«¹⁵ deutlich erweitert hatte.

So zeigt sich die klassische Rede der philosophischen Erkenntnistheorie von einem »Objekt« und einem korrelativen »Subjekt« der Erkenntnis und – wissenschaftstheoretisch gesprochen – von »der Welt der Tatsachen« einerseits und dem Raum der »Wissenschaften« und ihren Forschungsprozessen andererseits als eine Bestimmung von aufeinander wechselseitig bezogenen und in diesem Sinn »relativen« Größen. »Objekt« und »Subjekt« der Erkenntnis, die »äußere Natur« der Welt im Ganzen als »Gesamtheit aller Tatsachen« und die pluralen Verfahren der Wissenschaften sind aufeinander bezogen in dem Sinne, dass wir nicht von dem einen Moment sprechen können, ohne das andere bereits mitzudenken. Dieser Zusammenhang ist für jedes Erkennen und für jede Wissenschaft konstitutiv, kognitiv unvermeidbar und in diesem Sinn auch notwendigerweise epistemologisch betrachtet »unhin-

¹⁰ Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt 1981 sowie ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984.

¹¹ Vgl. Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 Bände, Frankfurt 1973.

¹² Vgl. Friedrich Kambartel/Jürgen Mittelstraß (Hgg.): *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, Frankfurt 1973.

¹³ Vgl. Peter Janich: *Zweck und Methode der Physik aus philosophischer Sicht*, Konstanz 1973 sowie ders./Friedrich Kambartel/Jürgen Mittelstraß (Hgg.), *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt 1974.

¹⁴ Vgl. Jürgen Mittelstraß: *Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie*, Konstanz 1972 sowie ders.: *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt 1974.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 2001.

tergebar«. Die Einsicht in die wissenschaftspragmatisch verstandene »Unhintergebarkeit« der Subjekt-Objekt-Relation und der inneren Beziehung unserer Rede von »Natur« und »Wissenschaft« ist auch ein Hinweis darauf, dass alle Theorien scheitern müssen, die diese Beziehung zugunsten einer der beiden Seiten aufzulösen versuchen. Das gilt einerseits für einen »szientistischen Objektivismus«, der – wie im Fall einiger prominent gewordener naturalistischen Ontologien in der Gegenwart¹⁶ – die subjektive oder forschungslogische Vermittlung im Blick auf das Konzept von »Natur« unkritisch übersieht. Diesen naturalistischen Ontologien liegt eine schlechte Metaphysik zugrunde, die der Einsicht Kants und der Erkenntniskritik in die subjektive Vermittlung aller Rede vom Objektiven entbehrt.

Dasselbe gilt, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, für den extremen »Subjektivismus«, der die Einsicht in die subjekt- und wissenschaftsvermittelte Erkenntnis »der Welt« zum Anlass nimmt, die Möglichkeit von »Wahrheit« oder »objektiver Gewissheit« in den Wissenschaften prinzipiell zu leugnen. Auch diese Einstellung führt zu einer schlechten Metaphysik, zu einer Leugnung der Möglichkeit von wahrer Einsicht. An deren Stelle wird dann – vermeintlich kritisch – die Rede von einer »Herrschaft der Technik« (Martin Heidegger¹⁷) oder von »Machtdiskursen« (Michel Foucault¹⁸) gesetzt, die dieser Auffassung zufolge den Kern der »Rationalität« der Wissenschaften und der Philosophie ausmachen. Es zeigt sich aber, dass der Anspruch auf »Wahrheit«, den die Wissenschaften für ihre Resultate erheben, seinerseits grundsätzlich und wissenschaftsimmanent begründet stets auch auf die bleibende Möglichkeit des »Irrtums« verweist. Aus dieser erkenntniskritischen Einstellung und kognitiven Distanz der Wissenschaften gegenüber ihren eigenen Resultaten folgt aber nicht die Haltung einer Resignation und eine Flucht ins Irrationale, sondern die normativ relevante Einsicht in die Notwendigkeit, alle Erkenntnisse gegenüber berechtigtem Einspruch und methodischem Zweifel immer wieder neu zu rechtfertigen – und in diesem Sinn beständig unter einem rationalen Begründungszwang zu operieren. An dieser Stelle aber sehen wir, wie eine kritisch aufgeklärte Rede von »der Natur« nicht nur mit dem Erfordernis eines kognitiven Eingriffs der Wissenschaften »in die Natur«, sondern auch mit der Frage nach derjenigen »Normativität« verbunden ist,

¹⁶ Vgl. hierzu u. a. Wilfrid Sellars: *Science, Perception and Reality*, Altascadero/Cal. 1963 oder Paul M. Churchland: *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge 1979.

¹⁷ Vgl. Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik* [1949], in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 1954, S. 13–44 sowie ders.: *Was heißt Denken?*, Frankfurt 1971.

¹⁸ Vgl. Michel Foucault: *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1973 sowie ders.: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt 1977.

die dem Erkenntnisprozess der Wissenschaften insgesamt zugrunde liegt. Der Erkenntnisprozess der Wissenschaften ist zentral ein Prozess der permanenten (Selbst)Kritik der Wissenschaften, der auf Dauer gestellt werden muss, aber kein Verfahren, das dazu einlädt, letzte Gewissheiten im Sinne »umfassender Lehren« (John Rawls spricht mit Blick darauf von »comprehensive doctrines«¹⁹) zu verbreiten. Dies ist nicht die Aufgabe der Wissenschaften, auch nicht die Aufgabe der Philosophie, die auch nur eine fallible Wissenschaft unter den anderen ist, auch wenn sie über bestimmte Prämissen der Wissenschaften ihrerseits nachdenkt und hierzu Vorschläge macht.

4.

In den Wissenschaften vom menschlichen Handeln begegnen wir einem anderen begrifflichen Umgang mit der Frage nach »Natur« und »Normativität« und ihrem inneren Zusammenhang. Dies ist verständlich vor dem Hintergrund, dass wir im Bereich des menschlichen Handelns auf die erweiterte Bedeutung des »Normativen« stoßen, von der bereits zu Beginn meines Beitrag (vgl. 1.) kurz die Rede war, nämlich die Betrachtung der Frage der »Normativität« nicht allein aus der Perspektive einer empirischen Beschreibung und deskriptiv ansetzenden Erklärung von Ereignissen, sondern aus der Perspektive von uns Menschen, verstanden als Handlungssubjekte, die von der Bedeutung von »Normen« als evaluativen und präskriptiven Aussagen unmittelbar (oder auch nur mittelbar) angesprochen und betroffen sind. Diese Erfahrung wird in den Rechtswissenschaften und der politischen Theorie, in der Moralphilosophie und der Moralthologie reflexiv verarbeitet – und so ist es nicht überraschend, dass wir in der Geschichte gerade dieser Disziplinen auf die philosophische Idee eines »Naturrechts« treffen, in dem – betrachten wir zunächst nur einmal den Terminus – der Begriff der »Natur« und der Anspruch des »Normativen« unmittelbar miteinander verschränkt erscheinen. In der Geschichte dieser Disziplinen wurde mit dem Begriff eines »Naturrechts« (»ius naturale«) oder auch eines – vom Naturrecht zu unterscheidenden – »natürlichen Gesetzes« (»lex naturalis«) die Vorstellung artikuliert, dass es für das Handeln von uns Menschen sowohl evaluative als auch präskriptive Regeln – und das heißt »Normen« – gibt, die aus bestimmten, im Einzelnen allerdings ausweisbaren Gründen gewisse grundlegende Prinzipien für eine »gerechte« politische, gesellschaftliche, soziale oder rechtliche Ordnung einfordern. Dabei kommt dem in diesem Zusammenhang verwendeten

¹⁹ Vgl. John Rawls: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998.

Begriff von »Natur« oder auch von »natürlicher Einsicht« ein vielfältiger Sinn zu, der gewisse Ähnlichkeiten zu der oben erwähnten Vielfalt der Bedeutungen von »Natur« aufweist. Diese Unterscheidungen jeweils präzise herauszuarbeiten und damit die relevanten Gründe für die praktische Geltung des jeweils Gemeinten herauszuarbeiten, war und ist eine Aufgabe der Philosophie. Das zeigt den kritischen Charakter der Arbeit philosophischer Argumentation, die den Grund der Geltung normativer Ordnungen begrifflich-rekonstruktiv freilegt und auf diesem Weg nicht nur rechtfertigt, sondern zugleich auch zur Diskussion stellt und so zugleich einer Überprüfung und Kritik zugänglich macht.

Begriffssystematisch ist es in hohem Maß relevant, von welcher Bedeutung von »Natur« die von der Rechtslehre, von der politischen Theorie oder von den Ethiken in Anschlag gebrachte Rede des »Naturrechts« jeweils ausgeht. Versteht man nämlich unter »Natur« nur die Angabe oder Definition einer »wesentlichen Eigenschaft«, wie wir dies als eine erste Bedeutung der Rede von »Natur« festgehalten hatten (vgl. 1.), dann bezeichnet der Begriff des »Naturrechts« auch nur diejenigen Eigenschaften, durch die die Idee des »Rechts« ihrerseits bereits selbst »wesentlich« bestimmt ist. Jede Rechtsordnung ist dann »natürlich« und entspricht dem angenommenen Begriff des »Rechts«, in einer wie auch immer gearteten gesellschaftlichen Ordnung eine regulatorische Ordnungsfunktion effektiv erfüllt, ganz gleich, welche Ordnungsziele oder weiteren Präferenzen von dieser Ordnung favorisiert werden. Versteht man den Begriff des »natürlichen Rechts« in diesem Sinn, dann lässt sich jedwedes auf Rechtsregeln basierte System als eine »Rechtsordnung« positiv auszeichnen. Die Deutung des Rechts als eines »auto-poietischen Systems« mit funktionaler Steuerungsfunktion bei Niklas Luhmann²⁰ weist durchaus eine gewisse Nähe zu dieser Fassung des Begriffs des »natürlichen Rechts« im Sinn seiner wesentlichen Merkmalsbestimmung auf, auch wenn Luhmanns Systemtheorie des Rechts ihrerseits nicht auf den Begriff eines »natürlichen Rechts« zurückgreift.

Versteht man aber dagegen unter dem Begriff der »Natur«, wie wir oben gesehen hatten (vgl. 2.), einen Ausdruck für eine Sphäre des »Vorgegebenen«, des »Ursprünglichen« und vor allem des »Allgemeinen« und somit für das, was »überall« vorhanden und gleich ist und was sogar »dieselbe Kraft hat« (wie Aristoteles schrieb),²¹ dann beschreibt das Wort »Naturrecht« im Kern nichts anderes als diejenigen »Rechte«, die zumindest »tatsächlich« all-

²⁰ Vgl. hierzu Niklas Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1975.

²¹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch 5, Kap. 10, 1134 b 25.

gemein sind und überall auf der Erde gelten. Aristoteles führt in seiner Nikomachischen Ethik in der Tat den Begriff des »natürlichen Rechts« analog zu den Gesetzen der Natur ein, die überall auf der Erde gleich sind, genauso wie »das Feuer hier und in Persien brennt«. Dieses Verständnis hat für lange Zeit den Begriff des »Naturrechts« geprägt, so insbesondere in der Geschichte des »Völkerrechts« (lat.: »ius gentium«). In dieser Tradition wurden alle diejenigen Rechtsregeln, die überall auf der Welt gelten, zum Bestandteil des »Völkergewohnheitsrechts« und zu einer »Rechtsquelle« erklärt. Von dem »überall« tatsächlich, also faktisch geltenden Recht wurde in der Theorie des Völkerrechts dann lange Zeit behauptet, es sei im Kern genau das, was das »Naturrecht« oder das »natürlich Rechte« ausmache. So konnte man in der Rechtsgeschichte insbesondere im Anschluss an die Rechtslehre bei Cicero, der in seiner Schrift »De legibus« von einer »vera lex«²² spricht, in der bis weit ins Mittelalter und in die Neuzeit fortgeführten Tradition des römischen Rechts mitunter selbst noch das Verhältnis der Tiere zueinander unter den Begriff eines »natürlichen Rechts« subsumieren.²³ Hier können wir beobachten, wie Motive der stoischen Naturphilosophie mit allgemein bekannten Rechtsregeln amalgamiert wurden und zur Konzeption eines »Naturrechts« führten, die für uns heutige Rezipienten der Geschichte des Naturrechts wenig plausibel erscheint; denn philosophisch wird hier aus dem unterstellten allgemeinen Faktum der Geltung von Regeln des Rechts ein Anspruch auf universelle Geltung abgeleitet, der nicht überzeugt. Eine solche Argumentation ist ein weiteres Beispiel für eine schlechte Metaphysik. Das ändert nichts an der hohen geschichtlichen Wirksamkeit genau dieser Rechtskonstruktion. Sie ist historisch z. T. dadurch zu erklären, dass Augustinus das stoisch inspirierte Naturrecht bei Cicero mit der christlichen Prämisse rezipierte,²⁴ der zufolge das »natürliche Recht« ein Schöpfungswerk Gottes sei, das allen menschlichen Rechts- und Moralordnungen auch normativ vorgeordnet sei. Diese Verbindung von stoischer Kosmologie, römischer Rechtsgelehrsamkeit und christlicher Theologie gab der Tradition des »Naturrechts« eine lange Wirkungsgeschichte. Doch es waren gerade die Philosophen, Theologen und Juristen an den Universitäten des Hoch- und Spätmittelalters, die diese Tradition des »klassischen Naturrechts« argumentativ aufbrachen, als falsche Metaphysik kritisierten und grundlegend veränderten, so dass sich aus dem »Na-

²² Vgl. Marcus Tullius Cicero: De legibus I, 18.

²³ Vgl. hierzu die Aufnahme der Definitionen des Naturrechts bei den römischen Rechtsgelehrten Gaius und Ulpian in den Digesten, I, 1 sowie I, 2.; vgl. hierzu auch Isidor von Sevilla: Etymologiarum sive origini librorum XX, Buch 5.

²⁴ Vgl. hierzu u. a. Aurelius Augustinus: De ordine, 2, 8 sowie De libero arbitrio, 1, 5–7 und De vera religione, 30.

turrecht« die Tradition eines »Vernunftrechts« entwickelte, in dem allen Menschen das »natürliche Vermögen« der praktischen Vernunft zugesprochen wurde, auf Grund eigener Einsicht das moralisch Gute und das politisch Gerechte zu erkennen. Hieran können wir sehen, dass eine Kritik an falscher Metaphysik nicht mit einer Ablehnung jedweder Metaphysik verwechselt werden darf.

5.

Den beiden bisher hier genannten Lesarten des Begriffs eines »natürlich Rechten«, also der funktionalen Definition der »Natur« oder des Wesens des »Rechts« sowie der Auslegung des Naturrechts als der allerorten verbreiteten *faktischen* Geltung von gewissen »Rechtsprinzipien«, fehlt eine klare Vorstellung davon, dass dem Begriff des »Rechts« selbst ein *normativer* Anspruch auf Geltung zukommt. Damit ist gemeint, dass im Begriff des »Rechts« selbst ein Anspruch auf Geltung im Sinn einer vernünftig begründeten Normativität angelegt ist, das das »gerechte Recht« von jedwedem »Willkürrecht« in der Hand des Stärkeren grundlegend unterscheidet. So liegt dem Begriff des »Rechts« selbst bereits eine Idee der Unterscheidung von faktischem oder positivem Recht und normativ gerechtfertigtem Recht zugrunde, die dem Diskurs der Philosophie entstammt.

Von hier aus können wir das Defizit der bisher genannten Vorstellungen erklären: Sie begnügen sich damit, das Recht auf seine (gesellschaftliche) Ordnungsfunktion zu reduzieren und fragen nicht danach, ob es zwischen einer »ungerechten Rechtsordnung« und einer »gerechten Rechtsordnung« einen Unterschied gibt, der im Begriff des Rechts selbst noch einmal begründet werden kann. Dieser Gedanke setzt einen neuen, bei Cicero noch schwach begründeten Gedanken voraus, den wir als das »vernunftnormative Argument« im Recht bezeichnen können. Dieses Argument wird im Verlauf einer langen Debatte über Sinn und Bedeutung des Konzepts eines »Naturrechts« allmählich und im Vollzug einer Selbstkritik der Rechtslehre entwickelt. Es basiert auf der Annahme, dass das Recht eine Aufgabe wahrnimmt, die gleichsam in der praktischen Vernunft selbst wurzelt, einer Vernunft, die prinzipiell allen Menschen zugänglich ist. Die praktische Vernunft, die sich dieser Auffassung zufolge in den Forderungen des »Naturrechts« artikuliert, hat die Funktion, das geltende Recht auf bestimmte Regeln festzuzulegen und jede Form von rechtlicher Willkür zu beschränken. Genau diese Argumentation bestimmt die elaborierte Konzeption eines »Naturrechts« z.B. bei Thomas von Aquin, wobei im Blick auf ihn zwischen einem Begriff des »Naturrechts«

(lat.: »ius naturale«) und einem Begriff des »natürlichen Gesetzes« (lat.: »lex naturalis«) unterschieden werden muss.²⁵

Unabhängig von weiteren Differenzierungen im Detail können wir feststellen, dass bei den vernunfttheoretisch argumentierenden Rechtstheorien seit dem hohen Mittelalter von einem juristisch, ethisch wie politisch relevanten »Naturrecht« auf der Basis der vernünftigen Einsicht von uns Menschen die Rede ist. Das so verstandene und von den zuvor genannten Bestimmungen verschiedene, also neue »Naturrecht« artikuliert die Forderung, dass vernünftige Maßstäbe an das System des Rechts, den Bereich der Moral und den Raum der Politik anlegt werden müssen. Das »Naturrecht« bezeichnet, in diesem Verständnis, eine Reihe von Prinzipien, die für jedes »legitime Recht« gelten sollen, wobei die Idee der »Legitimität des Rechts« aus der praktischen Vernunft abgeleitet wird, mittels derer das faktische, also das rein »legale« oder »positive« Recht kritisiert und verändert, auch geschichtlich weiterentwickelt werden kann. Das durch die Vernunft begründete »Naturrecht« weist somit bestimmte Einsichten als Bestandteile eines »vor-positiven« oder »über-positiven« Rechts aus. Damit wird zugleich der Unterschied zwischen dem in einem politischen Gemeinwesen geltenden »positiven Recht« und dem vom »Naturrecht« reklamierten, normativ gültigen und in diesem Sinn »vor-positiven« oder »überpositiven« Rechtsprinzipien eingeführt, ohne den nicht einmal der große Theoretiker des modernen Rechtspositivismus, nämlich Hans Kelsen auskommt. In dieser Differenzierung wurzelt die für das Recht als Instrument der Regelung des äußeren Handelns von uns Menschen bis heute wichtige Unterscheidung der Legalität und der Legitimität des Rechts: Mit der Annahme einer auch rechtlich verbindlichen Geltung von sog. »ersten« oder »obersten Rechtsprinzipien« im klassischen Naturrecht ist die Vorstellung verbunden, dass die ins Einzelne gehende Regelungskraft des »positiven« und in diesem Sinn von einem Gesetzgeber »gesetzten« Rechts entweder aus den obersten Rechtsprinzipien logisch abgeleitet werden kann, oder aber, dass das »positive Einzelrecht« der Staaten den obersten Prinzipien des Rechts zumindest nicht diametral widersprechen darf. Eine solche normative Lesart des Begriffs eines »vor-positiven« Rechts wird in der Rechtsgeschichte der Aufklärung auch als »Vernunftrecht« bezeichnet, weil und insofern sie davon ausging, dass die allen Menschen »natürlicherweise« zugängliche allgemeine Menschenvernunft im Erkennen und Handeln eine Einsicht in die ersten Prinzipien dessen eröffnet, was als gerecht und als ungerrecht gelten kann. Hier lässt sich ablesen, dass mit Blick auf das Denken des

²⁵ Vgl. hierzu u. a. Thomas von Aquin: Summa theologia I-II, qq. 90–95.

Rechts insgesamt von einer »Grundnorm«²⁶ gesprochen werden kann, auch wenn wie im Fall des modernen Rechtspositivismus gemäß Hans Kelsen keine vor- oder überpositiven Rechtsbestände in die geltende Rechtsordnung einwandern sollen. Doch selbst für den Rechtspositivismus gilt die Einsicht, dass eine »Grundnorm« anzunehmen ist, die allen weiteren Rechtsnormen oder juristischen Einzelgesetzen normativ vorausliegt.

Die Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Natur- oder Vernunftrechts hat in den modernen Debatten der Rechtswissenschaften und der Rechtsphilosophie zu vielen Kontroversen, gewiss auch zu manchen Missverständnissen geführt, die uns hier jetzt nicht im Einzelnen beschäftigen. Im Kern enthält die Annahme, dass ein Natur- bzw. Vernunftrecht möglich ist, die weitergehende These, dass die Rede von einer »normativen Geltung« des Rechts unmittelbar mit einem Rekurs auf ein »erstes Prinzip« allen Rechts oder auf oberste Rechtsprinzipien wie im Fall der Tradition des klassischen »Naturrechts« verknüpft ist. In keinem Fall aber liegt im Blick auf diese These ein sog. »naturalistischer Fehlschluss« vor. Ein »naturalistischer Fehlschluss« liegt genau dann vor, wenn aus etwas »Vorhandenem«, das wir deskriptiv erfassen können, zugleich eine allgemeine präskriptive Regel oder eine Norm für das menschliche Handeln abgeleitet werden soll. Eine solche Argumentation aber liegt sowohl einem kritisch-reflektierten Naturrecht fern, wie wir es im Blick auf das Vernunftrecht der neuzeitlichen Philosophie identifizieren können; denn hier referiert der Begriffe der »Natur« bzw. der »Vernunft« nicht auf etwas, was in einem einfachen Sinn »vorhanden«, faktisch »gegeben« oder autoritativ »vor-gegeben« ist. Das kritisch reflektierte Natur- oder Vernunftrecht ist stattdessen vielmehr gerade dadurch definiert, dass die Einsicht in etwas »Gesolltes« erst aus der »Vernunft«, d. h. aus der »vernünftigen Einsicht« der Beteiligten erwächst und nicht aus vermeintlichen oder wirklichen »Fakten in der Welt« einfach abgeleitet wird. Nur im Blick auf eine solche Einsicht kann der Anspruch auf »universelle Geltung« reklamiert werden, der geltungstheoretisch mehr inkludiert als eine komparative Allgemeinheit. Dem »Gesollten« kommt sogar, da es aus der vernünftigen Argumentation hervorgeht, der Charakter eines in gewisser Weise »Kontra-Faktischen« zu, da es nicht an »Fakten in der Welt« abgelesen wird. Es erwächst vielmehr aus der Einsicht, die das »Normative«, das »Gesollte« aus der Betrachtungsperspektive der »ersten Person« (»Ich« / »Wir«) erkennt und als etwas für die eigene Vernunft, den eigenen Willen und das eigene Handeln Verbindliches (»Ich soll« / »Wir sollen«) identifiziert. Das macht deutlich, dass die Rede von der »Natur« philosophisch sinnvoll nur als Referenz auf eine »Normativität«

²⁶ Vgl. Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre* [1934], Tübingen 2008, S. 73 ff. und S. 93.

qualifiziert werden kann, die sich »der Vernunft« verdankt, die allein eine Begründung »universeller Geltung« von Normen leisten kann, im Unterschied zur Feststellung »komparativer Allgemeinheit« faktischer Gesetze durch den »Verstand«, die unter dem Vorbehalt des Fallibilismus stehen.

Aus den Handlungswissenschaften, insbesondere der Rechtswissenschaft, aber auch der Politischen Theorie, der Moralphilosophie oder der Moralthologie, aus Pädagogik, Psychologie und Medizin ist zwar nicht der Begriff oder der Terminus, sehr wohl aber das sachliche Gebot eines »aus Gründen der Vernunft Richtigen« – und das heißt eines »von Vernunft aus normativ Gesollten« – nicht zu eliminieren. Das sagen uns heute zumindest Vertreterinnen und Vertreter der Philosophie in der Nachfolge von Immanuel Kant, der für seine praktische Philosophie bekanntlich die programmatische Beschreibung einer »Metaphysik der Sitten« gewählt hatte.²⁷ Für Kant gehört das Postulat der »Freiheit« eines jeden Menschen, verstanden als seine sittlich-moralische und seine politische Autonomie, zum Bestand des »unbedingt Gebotenen«. Konsequenterweise bezeichnet Kant diese Forderung in seiner späten Rechtslehre mit dem Begriff eines »Menschenrechts« auf Freiheit.²⁸ Analoges bringt der Begriff der »Würde« eines jeden einzelnen Menschen zum Ausdruck.

Auch im Blick auf die Gegenwart lässt sich die Forderung einer unbedingten, weil universellen Geltung« allgemeiner Menschenrechte, zumindest aber der formal negativ gefassten allgemeinen Verbotsrechte aus dem Katalog der allgemeinen Menschenrechte, nicht ohne den Gehalt der Bedeutung einer Rede von einem »natürlichen Recht« eines jeden einzelnen Menschen auf Unterlassung von erheblichen Einschränkungen seiner Freiheit explizieren. Dabei liegt die Pointe der Aussage gerade darin, dass sich das intendierte »Normative«, nämlich die unbedingte, universale und somit praktisch nicht eingeschränkte Geltung eines Verbots/Gebots, nicht anders als durch den Hinweis auf die »Natur« des legitimen, des »gerechten Rechts« und die besondere Verfassung der Menschen artikulieren lässt. Diese liegt wiederum in deren »Natur« als vernunft- und sprachbegabter, als freier und gleicher Wesen begründet. Aus dieser Einsicht hatte bereits Kant²⁹ die Forderung abge-

²⁷ Vgl. hierzu Matthias Lutz-Bachmann: »Metaphysik. Überlegungen zu einem Konzept von Philosophie im Anschluss an Kant«, in: Christopher Erhard/David Meißner/Jörg Noller (Hgg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg/München 2017, S. 79–94 sowie ders.: Art. »Philosophie«, in: *Staatslexikon*, Bd. 4, 8. Auflage, Freiburg 2020, Sp. 782–794.

²⁸ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Akad.-Ausgabe, Band VI, Berlin 1968, S. 237.

²⁹ Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausgabe Band IV,

leitet, dass einem jeden Menschen, gleich welchen Alters, gleich welchen Geschlechts, gleich welcher sozialer und gesellschaftlicher Stellung sowie kultureller und ethnischer Herkunft eine einzigartige, eine rational »unaufgebare« und in diesem Sinne universell gültige Würde zukommt, die zwar faktisch von den politisch Mächtigen mit Füßen getreten werden kann, deren normatives Erfordernis aber von niemandem außer Kraft gesetzt werden kann. Es ist dieser innere Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten, der die innovative Kraft der »Deklaration der Menschenrechte« durch die Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 ausmacht und deren 75. Jubiläum wir im Jahr 2023 feiern können. Der hier vorgelegten Deklaration darf mit Fug und Recht der philosophische Status einer *metaphysisch bindenden* Einsicht zugesprochen werden, die auf einem epistemisch bescheidenen Weg eine unbedingte Einsicht und eine praktische Wahrheit formuliert, die nur um den hohen Preis eines philosophischen Selbstwiderspruchs *theoretisch* in Abrede gestellt werden kann. Diesem theoretischen Selbstwiderspruch entspricht im Fall einer *praktischen* Leugnung der Geltung der miteinander verbundenen Postulate von Menschenwürde und Menschenrechte der Rückfall der Menschheit in einen Zustand der Barbarei, den eine Philosophie, die ihren Namen verdient, stets zu überwinden versucht hat.³⁰ In diesem Anliegen sind eine gegenüber falscher Metaphysik kritische Philosophie und wissenschaftliche Aufklärung seit ihren Anfängen miteinander sachlich verbunden. Und in diesem Zusammenwirken von kritischer Philosophie und Wissenschaft zeigt sich die Möglichkeit, ja Unabweisbarkeit von Metaphysik.

Berlin 1968, S. 426–440; vgl. hierzu u. a. Matthias Lutz-Bachmann, Art. »Würde«, in: *Staatslexikon*, 8., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 6, Freiburg 2021, Sp. 472–478.

³⁰ Vgl. hierzu Matthias Lutz-Bachmann/Amos Nascimento (Hgg.), *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals*, London/New York 2014 sowie Amos Nascimento/Matthias Lutz-Bachmann (Hgg.): *Human Dignity. Perspectives from a Critical Theory of Human Rights*, London/New York 2018.