



Rheinland-Pfalz

MINISTERIUM FÜR BILDUNG,  
WISSENSCHAFT, WEITERBILDUNG  
UND KULTUR

# HANDREICHUNG ZUM LEHRPLAN LEISTUNGSKURS PHILOSOPHIE





# GLIEDERUNG DER HANDREICHUNG

<b>1. Einleitung</b> .....	2
1.1 Konzeption der Handreichung .....	2
1.2 Was leistet die Handreichung in Bezug auf den Lehrplan? .....	2
<b>2. Arbeitsbereiche</b> .....	4
Einführung in die Philosophie .....	4
Philosophische Ästhetik .....	12
Geschichtsphilosophie .....	23
Anthropologie .....	36
Sprachphilosophie .....	49
Metaphysik .....	58
Wissenschaftsphilosophie – Naturphilosophie .....	73
Ethik .....	82
Erkenntnistheorie – Philosophie des Geistes .....	89
Politische Philosophie – Rechtsphilosophie .....	100
<b>3. Anhang: Didaktisches Ergänzungsmaterial</b> .....	117
3.1 Mögliche Kriterien (Maximalkatalog) der Bildbetrachtung auf der Basis der philosophischen Problemreflexion .....	117
3.2 Ergänzungsmaterial zum philosophischen Essay .....	119
3.2.1 Für die Schülerhand: Anregungen zum Denk- und Schreibprozess .....	119
3.2.2 Kriterien zur Bewertung eines philosophischen Essays .....	120
Corrigendum zum Lehrplan Philosophie Leistungskurs .....	121

# 1. EINLEITUNG

Das Ziel des Fachs Philosophie besteht, ganz im Sinne KANTS, darin, dass Schülerinnen und Schüler philosophieren lernen, nicht Philosophie. Das Fach Philosophie bietet eine erlernbare Kulturtechnik, die im abendländischen Kulturkreis eine mehr als 2000-jährige Denktradition aufweist. Eigenständiges Philosophieren setzt Wissen voraus, umgekehrt kann philosophisches Wissen nur sinnvoll angeeignet werden, wenn ein subjektiver Fragehorizont philosophischen Theorien begegnet. Von diesem Grundgedanken ausgehend besteht die Zielsetzung des Philosophieunterrichts darin, dass Schülerinnen und Schüler philosophischen Theorien begegnen, um eigenständig philosophieren zu lernen. Die Auseinandersetzung mit Texten der Philosophie hat also nicht zum Ziel, den großen Philosophen gleichsam nur „hinterherzudenken“, sondern philosophische Theorien im Prozess philosophischer Problemreflexion zu verstehen, in übergreifende Problemfelder und historische Zusammenhänge einzuordnen und in der kritischen Auseinandersetzung mit den Theorien eine Selbstverortung vorzunehmen. Der Verstehens- und Selbstverortungsprozess ist dabei prinzipiell unabschließbar; in diesem geht es darum, dass Schülerinnen und Schüler ihr Selbstbild, ihre Aufgaben und ihre Stellung in der Gesellschaft sowie ihre Stellung in der Welt und der Natur einem ständigen kritischen Reflexionsprozess unterziehen.

Das Schulfach Philosophie bietet Schülerinnen und Schülern die Möglichkeit, existenziell bedeutsame Fragen zu reflektieren, diese auf den Begriff zu bringen und in Dialog zu treten mit klassischen und modernen Theorien der Philosophie, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzen, sowie mit anderen Schülerinnen und Schülern, für die die gleichen oder ähnliche Fragen existenziell bedeutsam sind. Dialoge im Philosophieunterricht haben stets zum Ziel, in einem rational und herrschaftsfrei zu führenden Diskurs Meinungen und Positionen in begründeter und zu begründender Weise auszutauschen und möglicherweise diese zu einem Konsens zu bringen. Gerade die Ergebnisoffenheit des Fachs lässt seine dialogische Zielsetzung in besonderer Weise hervortreten.

## 1.1 Konzeption der Handreichung

Die Handreichung besteht konzeptionell aus zwei Kernbereichen:

1. Zunächst erfolgt eine ausführliche Darstellung der im Lehrplan verbindlichen Arbeitsbereiche (vgl. Kapitel 3 des Lehrplans), die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Die einleitenden Texte orientieren sich an Diskursen innerhalb der philosophischen Disziplinen, zeichnen philosophiegeschichtliche Entwicklungslinien nach, rekurrieren auf Problemstellungen der jeweiligen philosophischen Disziplinen, leuchten weiterhin aber auch für schulische Bildungsprozesse interessante Teilbereiche der jeweiligen Disziplin aus.
2. Unterrichtspraktische Hinweise sind den Einleitungstexten angefügt. Sie enthalten eine Fülle von Anregungen, beispielsweise mit welchen philosophischen Ganztexten und Textausschnitten Schülerinnen und Schüler im Philosophieunterricht konfrontiert werden könnten, um sich mit klassischen und modernen philosophischen Theorien auseinanderzusetzen. Zu jedem Arbeitsbereich werden nicht nur Hinweise zu geeigneten philosophischen Texten gegeben, sondern auch zu präsentativen Materialien wie Bildern, literarischen Texten und Filmen, deren philosophische Implikationen in einer philosophischen Problemreflexion zum Bewusstsein kommen sollen.

## 1.2 Was leistet die Handreichung in Bezug auf den Lehrplan?

Die nachfolgende Übersicht, die Sie der Form nach auch im Lehrplan finden (vgl. Kap. 3.2 des Lehrplans), gibt Ihnen hier Auskunft darüber, wie Sie die Ausführungen zu den Arbeitsbereichen für Ihre Unterrichtsarbeit nutzen können.



### **Philosophische Einführung in den Arbeitsbereich** (vgl. dazu Kap. 3.3 des Lehrplans)

Die hier in der Handreichung ausführlich dargelegten Arbeitsbereiche haben die Funktion, einen systematischen und philosophiehistorischen Einblick in den jeweiligen Arbeitsbereich und seinen spezifischen Problemhorizont zu eröffnen. Sie bieten einen recht breiten Fächer an inhaltlichen Anregungen, die für die Auswahl von Schwerpunkten in Ihrem Unterricht hilfreich sein können. Sie finden eine schnelle Orientierung über philosophische Ansätze oder Zusammenhänge, die Sie für Ihren Unterricht nutzen können, oder Ihr Interesse wird vielleicht auch für mögliche Schwerpunkte geweckt, die Sie bislang für Ihren Unterricht noch nicht in Betracht gezogen haben.



### **Verbindliche Inhalte** (vgl. Kap. 3.3, 3.4 des Lehrplans)

Hier in der Handreichung können Sie auf Zusammenhänge von Ansätzen in der jeweiligen Disziplin aufmerksam werden, die im Hinblick auf Gegenüberstellungen bzw. Kontrastierung von philosophischen Positionen relevant sind.



### **Beispiele für mögliche Fragen im Unterricht**

Die hier ausführlich dargestellten Arbeitsbereiche bieten die Möglichkeit, auf die eine oder andere der im Lehrplan angeführten Fragen direkt einzugehen, zeigen hierzu Bezüge zu philosophischen Texten auf und verweisen auf weitere Zusammenhänge im zeithistorischen Prozess des philosophischen Diskurses.



### **Unterrichtspraktische Hinweise**

Hier werden in recht ausführlicher Weise Vorschläge für den Unterricht angeboten, die sich auf diskursives und präsentatives Material und seine Bearbeitungsformen beziehen, z. B. Hinweise zu empfehlenswerten Texten bzw. Kunstwerken, mögliche Themenschwerpunkte, unterrichtsmethodische Hinweise.

Dieser Bereich bietet einen schnellen Zugriff auf mögliche Texte, die für bestimmte Schwerpunkte in Ihrem Unterricht geeignet sind, ebenso finden Sie zahlreiche Hinweise auf für den Philosophieunterricht geeignete Kunstwerke, die Sie zielgerichtet auf bestimmte Themenbereiche bezogen einsetzen können.



### **Vernetzung mit Denkmethoden des Philosophierens**

(vgl. hierzu Kap. 1.3 des Lehrplans)

In den hier ausgeführten Arbeitsbereichen finden Sie Erläuterungen zu Philosophen, die sich unterschiedlichen Denkmethoden zuordnen lassen, wobei Mischformen der Denkmethoden stets berücksichtigt werden sollten.



### **Verknüpfung mit anderen Arbeitsbereichen** (vgl. hierzu Kap. 2 des Lehrplans)

Die Texte zu den Arbeitsbereichen zeigen vielfältige Verknüpfungen im philosophiegeschichtlichen Kontext auf, die Sie für Ihren Unterricht nutzbar machen können.

## 2. ARBEITSBEREICHE



### Einführung in die Philosophie

„Gnothi seauton – Erkenne dich selbst!“

Diese Forderung, die auf einer Säule in der Vorhalle des Tempels des Apollon in Delphi zu lesen war, darf als Leitidee aller Philosophie gelten. Was unter Philosophie auch immer zu verstehen ist, ihre Forderung nach Selbsterkenntnis des Menschen, nach Reflexion seiner Erkenntnismöglichkeiten, seines Seins in Theorie und Praxis, sowie einer umfassenden Erkenntnis dessen, was ist und sein kann, ist mit der Idee der Philosophie als einer „Liebe zur Weisheit“ verbunden. Die ersten Philosophen des Abendlandes sind Naturphilosophen; sie denken über den Ursprung (*arché*) und das Sein der Dinge nach. Die erste Seinslehre, in der das unbewegte, ewige Sein dem Fluss der Dinge entgegengestellt wird, geht auf PARMENIDES zurück. Mit der Denkbewegung der Sophistik verbindet man gängigerweise eine Hinwendung der Philosophie zum Menschen, zu seiner Praxis und seinem kulturellen Sein. Wichtig sind in der Sophistik Reflexionen über Sprache und die Lehre der Redekunst (vgl. dazu: ANDREAS GRAESER: *Die Vorsokratiker*; in: *Klassiker der Philosophie*, Band 1, hrsg. von OTFRIED HÖFFE).

Im Laufe ihrer Geschichte etablieren sich Disziplinen der Philosophie, die zu unterschiedlichen Grundfragen Stellung beziehen. IMMANUEL KANT reduziert bekanntlich in den *Vorlesungen zur Logik* das „Feld der Philosophie“, insofern sie „Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“ sein will, auf vier Grundfragen („Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch?“). Die erste Frage beantwortet die theoretische Philosophie, während die praktische Philosophie sich der Beantwortung der zweiten Frage zuwendet. Das Themengebiet der Religion ordnet KANT der dritten Frage zu, während die vierte Frage durch die „Anthropologie“ beantwortet werde. Da sich die ersten drei Fragen auf die vierte bezögen, könne man „aber alles dieses zur Anthropologie“ rechnen. KANTs Hervorhebung der Anthropologie ist sinnvoll, weil alle Fragen vom Menschen gestellt werden und alle Antworten auch

zur Wesensbestimmung des Menschen beitragen. Anspruch und Grenzen des Erkenntnisstrebens der Philosophie werden im Laufe ihrer Geschichte in ganz unterschiedlicher Weise bewertet. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL etwa meint (in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*), die Philosophie müsse „ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen“ und „wirkliches Wissen“ werden, wissenschaftliches „System“ als der wahren „Gestalt“, „in welcher die Wahrheit existiert“. Im Gegensatz zu solch geradezu kühnem Verständnis von Philosophie steht etwa die Bescheidenheit des Skeptizismus DAVID HUMES, dessen Anliegen darin besteht, den Menschen darüber aufzuklären, in welcher Weise menschliches Wissen und menschliche Praxis aus Erfahrung hervorgehen; diese beruht auf inneren und äußeren Perzeptionen, die in HUMES Terminologie als „impressions“ bezeichnet werden und die die Basis darstellen für alle Ideen des Geistes, selbst für solche Ideen wie Ich oder Gott. Die Beantwortung metaphysischer Fragestellungen ist nach HUME dem Menschen genauso verwehrt wie die Einsicht in Naturgesetze (DAVID HUME: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*). In Anspielung auf die spätantike Schrift des BOETHIUS *Trost der Philosophie* traut HUME der Philosophie auch nur die Fähigkeit zu einem schwachen Troste zu (HUME: *Vom schwachen Troste der Philosophie*). Was Philosophie überhaupt ist, ist somit umstritten; sie kennen zu lernen nur möglich im Akt des Philosophierens selbst, weil sie überhaupt nur im Akt Existenz hat, wie JOHANN GOTTLIEB FICHTE meint. Dass die Philosophie „keine Lehre“ ist, „sondern eine Tätigkeit“, bemerkt LUDWIG WITTGENSTEIN im *Tractatus logico-philosophicus*.

Im Laufe ihres geschichtlichen Seins ändert sich der wissenschaftlich-kulturelle Kontext von Philosophie, die von diesem geprägt wird. So vollzieht KANT eine „Kopernikanische Wende“ in der Philosophie (*Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft*); die gegenwärtige Philosophie des Geistes deutet philosophisch aktuelle Erkenntnisse der Neurowissenschaften. Auch die Stellung, die die Philosophie innerhalb der Gesellschaft innehat, ändert sich innerhalb ihrer Geschichte, von Philosoph zu Philosoph. PYTHAGORAS VON SAMOS,

der nach gängiger Lehrmeinung als erster Philosoph den Begriff Philosophie im Sinne eines „Strebens nach Weisheit“ verwendet, sucht auch politischen Einfluss zu gewinnen. Die von ihm errichtete Schule ist Vorbild für die Akademie PLATONS. Für SOKRATES vollzieht sich Philosophie in gesprochener Rede, im Dialog, den er mit den Menschen auf dem Marktplatz austrägt. Es ist das „Ärgernis des Fragens“, das Anstoß erregt und der Grund dafür ist, dass ihm der Prozess gemacht wird. PLATON leitet eine von ihm privat errichtete Akademie, eine Philosophenschule, in der die Schüler gemeinsam mit dem Lehrer eine Art Lebensgemeinschaft bilden. Bestandteil des Gemeinschaftslebens ist das musische Beisammensein und das gemeinsame Philosophieren. In PLATONS Schrift *Symposion*, in denen Gäste des Dichters Agathon, darunter Sokrates und Phaidros, während des Symposions Reden auf Eros vortragen, wird ein Eindruck davon vermittelt, inwiefern Philosophie sich in der Antike innerhalb von Gemeinschaft vollzieht. Zu PLATONS Schülern gehört ARISTOTELES, der später Lehrer Alexanders des Großen wird. EPIKUR lebt gemäß seiner Maxime abseits des öffentlichen Lebens im Verborgenen und strebt keinerlei politischen Einfluss an. Als geistiger Führer einer philosophischen Bewegung lebt er gemeinsam mit seinen Freunden in einem Garten in Athen, in dem sich seine Schule befindet. Im Zentrum seiner materialistischen Philosophie steht die Lehre selbstgenügsamen Glücks. THOMAS VON AQUIN ist ein geachteter Philosoph und Theologe seiner Zeit, gleichwohl er von Seiten der Philosophie mehr geschätzt wird als von Seiten der Theologie, worauf das Schweigen der theologischen Fakultät der Universität Paris nach seinem Tod im Jahre 1274 hindeutet. 1323 wird THOMAS allerdings heilig gesprochen und zählt heute zu den bedeutendsten Theologen innerhalb der Geschichte der Theologie. Eine Spannung zwischen der Autonomie der Vernunft und dem Offenbarungsglauben, die THOMAS eigentlich zur Synthese bringen will, ist nach gängiger Lehrmeinung im Werk allerdings vorhanden (vgl. dazu: RICHARD HEINZMANN: *Thomas von Aquin*; in: *Klassiker der Philosophie*, Band 1, hrsg. von OTFRIED HÖFFE). GIORDANO BRUNO wird von der Heiligen Inquisition wegen Ketzerei verurteilt und nach mehrjähriger Kerkerhaft auf dem Scheiterhaufen verbrannt. BARUCH SPINOZA übt den Beruf eines Linsenschleifers aus, um innerlich frei bleiben zu können; seine Vita ist geprägt von Hingabe

und der alles beherrschenden Unbedingtheit des Erkenntnistrebens. Das ethische Ziel, das diesen Geist der Hingabe zum Ausdruck bringt, besteht darin, sich selbst zu betrachten unter dem Gesichtspunkt des Ewigen. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ gilt als das letzte Universalgenie. Das Philosophieren der Frühromantiker ist visionär; die Idee des „Symphilosophierens“ erinnert an die Bedeutung des gemeinsamen Philosophierens in der Antike. Man träumt, in deutlicher Opposition zur Prosa gesellschaftlicher Verhältnisse, von der Synthese von Philosophie und Poesie; „*progressive Universalpoesie*“ lautet dafür die Formel FRIEDRICH SCHLEGELS. Der philosophische Genius der Frühromantiker, FICHTE, wird des Atheismus bezichtigt und verliert daraufhin seine Professur an der Universität zu Jena, während GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL der Ansicht ist, dass seine Philosophie, in der der Weltgeist sich seiner selbst bewusst werde, auch den Staat repräsentiere. Schwerwiegende Vorwürfe werden, u. a. von HANNA ARENDT, KARL LÖWITH und HANS JONAS, gegen MARTIN HEIDEGGER hinsichtlich seines Verhaltens während des Nationalsozialismus erhoben, einer Zeit, in der es für andere große Denker, wie zum Beispiel HANS JONAS, mit ihrer Philosophie und ihrem Ethos unvereinbar war, sich dem Ungeist des Regimes auszusetzen, und sie die Emigration wählen mussten, um ihr Leben zu retten. HELMUTH PLESSNER verlor 1933 seine Lehrerlaubnis und musste ebenfalls den Weg in die Emigration gehen. Schwer getroffen wurden unter anderen jüdische Philosophen, insbesondere der FRANKFURTER UND WIENER SCHULE.

In „*Sternstunden*“ wird die Philosophie der großen Denker geboren – so die These von OTTO A. BÖHMER (OTTO A. BÖHMER: *Sternstunden der Philosophie. Von Platon bis Heidegger*). Der Autor zeigt auf, wie bei den Denkern von der Antike bis in die Neuzeit „*Schlüsselerlebnisse*“ die Philosophie der Philosophen prägen. Für KANT etwa ist die Auseinandersetzung mit der Philosophie HUMES ein solches Schlüsselerlebnis, die ihn aus seinem „*dogmatischen Schlummer*“ reißt, wie er in der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt. Für FICHTE stellt das Studium der *Kritik der praktischen Vernunft* das entscheidende Schlüsselerlebnis dar. FICHTE bekennt daraufhin, er lebe in einer neuen Welt, seit er die *Kritik der praktischen Vernunft* gelesen habe. Es ist der Moment, wo er sich von einem deterministischen Weltbild abwendet und eine Philosophie der Freiheit

gestaltet. *Die Bestimmung des Menschen* gibt diese Entwicklung FICHTEs wieder; es ist eine Schrift, die vor dem Hintergrund der Biografie des Philosophen gelesen werden darf. ARTHUR SCHOPENHAUERS beschreibt sein Initiationserlebnis in seinen Reisetagebüchern. Es ist der Anblick von Galeerensklaven und deren Leid, mit dem der junge SCHOPENHAUER bei einem Ausflug nach Toulon im Jahre 1804 konfrontiert wird und der SCHOPENHAUER dazu bewegt, sich in einem metaphysischen Sinne mit dem Leid zu beschäftigen. Dies bleibt das beherrschende Thema seiner Philosophie.

In ihren (abendländischen) Anfängen in der vorsokratischen Naturphilosophie sind Philosophie und Naturwissenschaft nicht voneinander getrennt. Im Laufe ihrer Geschichte lösen sich die empirischen Wissenschaften, wie die Physik oder die Psychologie, aus der Philosophie heraus und werden selbstständig. Nach ODO MARQUARD kann deshalb die Geschichte der Philosophie als Verlust ihrer Kompetenzen verstanden werden: „*Erst war die Philosophie kompetent für alles; dann war die Philosophie kompetent für einiges; schließlich ist die Philosophie kompetent nur noch für eines: nämlich für das Eingeständnis der eigenen Inkompetenz.*“ Was der Philosophie noch bleibe, sei eine Art „zweite Besetzung“ zu sein im Kontext des Erkenntnisprozesses der empirischen Wissenschaften, ihre einzige noch verbleibende Kompetenz „*Inkompetenzkompensationskompetenz*“ (ODO MARQUARD: *Abschied vom Prinzipiellen*). Für JOSEF PIEPER hat der Verzicht der Philosophie, gültige Antworten geben zu können, zu tun mit der *conditio humana*. In Bezugnahme auf PLATONS Dialog *Phaidros* versteht PIEPER den Begriff der Philosophie als eine „*Selbstbescheidung – besagend, dass der Mensch die hier beanspruchte Weisheit, die sophia, gerade nicht und niemals zu besitzen vermöge*“. In expliziter Bezugnahme auf eine Formulierung von ALFRED NORTH WHITEHEAD sieht PIEPER das, worum es der Philosophie im Kern gehe, darin, der einfachen Frage nachzugehen, „*was es mit dem Ganzen von Welt und Dasein auf sich habe*“ (JOSEF PIEPER: *Philosophie und Weisheit*). Für THOMAS NAGEL sind die Fragen, die sich die Philosophie seit ihren Anfängen stellt, im Wesentlichen dieselben geblieben: „*Im Zentrum des Philosophierens stehen gewisse Fragen, die ein reflektiertes menschliches Bewusstsein auf natürliche Weise verwunderlich findet, und am besten beginnt man sein*

*philosophisches Nachdenken, indem man sich ihnen zuwendet.*“ Für NAGEL unterscheidet sich das Philosophieren sowohl hinsichtlich seiner Methode als auch hinsichtlich der Radikalität des Fragens von der Mathematik und den Naturwissenschaften. Philosophische Fragen haben letzterklärende Absicht, wie zum Beispiel die Fragen „*Was ist eine Zahl?*“ oder „*Was ist die Zeit?*“. Sie hinterfragen, was im Alltag, aber auch in den Wissenschaften einfach vorausgesetzt wird. Methodisch gesehen bleibe der Philosophie nur das Denken. „*Man philosophiert einzig, indem man fragt, argumentiert, bestimmte Gedanken ausprobiert und mögliche Argumente gegen sie erwägt, und darüber nachdenkt, wie unsere Begriffe wirklich beschaffen sind*“ (THOMAS NAGEL: *Was bedeutet das alles. Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Einleitung*). Nach HERBERT SCHNÄDELBACH sind in der gesamten abendländischen Philosophie drei Paradigmen vorherrschend: das „*ontologische*“, das „*mentalistiche*“ und das „*linguistische*“ Paradigma. In allen drei Paradigmen werde die Frage nach dem Anfang des Philosophierens anders gesehen. Im ontologischen Paradigma sei die Urerfahrung des Staunens konstitutiv für den Beginn des Philosophierens, im mentalistischen Paradigma der Zweifel, im linguistischen oder sprachanalytischen Paradigma die Konfusion. Die Anfangsfragen der drei Paradigmen lauteten entsprechend: „*Was ist?*“, „*Was kann ich wissen?*“, „*Was kann ich verstehen?*“; ihre Gegenstandsbereiche seien: „*Sein*“, „*Bewusstsein*“, „*Sprache*“ (HERBERT SCHNÄDELBACH: *Philosophie*). Ein Philosoph wie ARISTOTELES zum Beispiel wäre dieser Unterscheidung folgend dem ontologischen Paradigma zuzuordnen, KANT dem mentalistischen, WITTGENSTEIN dem sprachanalytischen. Da dieses Verständnis häufig in der Philosophiedidaktik zu Grunde gelegt wird, orientieren sich auch die folgenden Ausführungen weitgehend an dieser Unterteilung, obwohl dabei komplexe Zusammenhänge erheblich reduziert werden.

PLATONS Begriff von Philosophie hängt eng zusammen mit seinem Verständnis des Menschen, das er etwa im 10. Buch der *Politeia* erläutert. Im vergleichenden Bild des Meergottes Glaukos, an dessen zerschundenem Leib sich „*allerlei anderes*“ wie „*Muscheln und Meerentang und Steine*“ angesetzt haben, macht PLATON darauf aufmerksam, wie sehr die Seele von ihrem wahren

Sein entfremdet ist, so dass ihr Anblick nicht ihre „ursprüngliche Natur“ erkennen lässt. Erhöbe sich die Seele aber aus dem Meere und würde all das „Gestein und Muschelwerk“ von sich abstoßen, könnte man erst wieder ihre ursprüngliche Natur zu Gesicht bekommen. Mit diesem Bild verbindet PLATON das Streben der Seele nach dem „Göttlichen, Unsterblichen und immer Seienden“, eben ihre „Liebe zur Weisheit“. Der Hang zum Philosophieren ist somit Naturanlage des Menschen – ein Gedanke, der in der weiteren Geschichte der Philosophie von verschiedenen Denkern aufgegriffen wird und Topos der Philosophie ist. Bei KANT etwa dient die Philosophie einem aufklärerischen Zweck, nämlich der Entfaltung und Anwendung der Verstandes- und Vernunfttätigkeit des Menschen. „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, lautet die berühmte Forderung aus der kleinen Schrift *Was ist Aufklärung?*; in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 866 / A 838) erwähnt KANT den Gedanken, dass man Philosophie nicht lernen könne, deshalb nicht, weil die Philosophie nur als „Idee von einer Wissenschaft, die nirgend in concreto“ gegeben sei, existiere; man könne aber „philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit dem Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen“.

Bei PLATON werden die Gesprächspartner durch die sokratische Methode dazu geführt, philosophische Einsichten selbst zu vollziehen. Im 5. Buch der *Politeia* unternimmt PLATON die Differenzierung vor zwischen Meinen (*doxa*) und wahren, eidetischem Wissen (*episteme*), nach dem der Philosoph strebt. PLATON macht im Kontext seiner Ideenlehre somit deutlich, dass das eigentlich erstrebte Wissen sich vom Alltagswissen dadurch unterscheidet, dass es in Bezug steht zu eidetischem Wissen. Die Schau der Ideen ist somit Ziel philosophischer Erkenntnis. Wie die Logik des Höhlengleichnisses nahelegt, gehört zur Philosophie aber auch der Abstieg zurück zu den Menschen – ein Bild übrigens, auf das NIETZSCHE im Motiv der Rückkehr Zarathustras aus dem Gebirge zu den Menschen Bezug nimmt –, um diese dazu zu bewegen, den Aufstieg selbst zu vollziehen. Für PLATON hat Philosophie neben der Theorie auch ein dialogisches und somit praktisches Moment, das für die Philoso-

phie konstitutiv ist. Philosophieren nimmt daher Bezug auf den anderen Menschen, ist immer auch ein kommunikativer Akt. Die Idee, die Einheit von Theorie und Praxis herzustellen, zeigt sich in der *Politeia* in der Forderung, dass Philosophen innerhalb des Staates auch die praktische Politik übernehmen sollten, Philosophen also die Führung innerhalb des Staatswesens aufgrund ihrer Intellektualität zu übertragen sei. Auch der Dialog *Theaitetos* kennt die Unterscheidung von „*doxa*“ und „*episteme*“. Thema des Dialogs ist die Auseinandersetzung mit der Ansicht des Dialogpartners Theaitetos, der das Wissen als bloßes Wahrnehmen begreift. Theaitetos verliert im Laufe des Dialogs die Sicherheit seines Meinens und gerät in eine Krise, die sich in einer Verwunderung zeigt: „Wahrlich, bei den Göttern, Sokrates, ich erstaune ungemein, wie wohl doch dieses sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich“ (PLATON: *Theaitetos*, 155 c). Sein Dialogpartner Sokrates erklärt ihm darauf, das Erstaunen sei „Anfang der Philosophie“ (PLATON: *Theaitetos*, 155 d). Die Diotima-Rede des Sokrates im *Symposion* versteht Eros, der bedürftig wie seine Mutter Penia, aber auch wie sein Vater Poros „der listige Späher nach dem Schönen und Guten“ ist, dabei „beseelt vom lebhaftesten Streben nach Erkenntnis der Wahrheit“, als „Daimon“, als Mittler zwischen Menschen und Göttern. Eros, der „Freund der Weisheit“, hält dabei selbst die Mitte zwischen einem Toren und einem Weisen. Im Dialog mit Diotima, den Sokrates wiedergibt, zeigt sich bei Sokrates eine tiefe Verwunderung über die Einsichten, die er im Laufe des Gesprächs gewinnt. Das Staunen lässt Philosophie nicht nur beginnen, es begleitet den Prozess der Philosophie selbst und hält ihn am Leben. Sokrates wird im Dialog mit der Priesterin Diotima im Geiste von Eros selbst „gezeugt“, weil das Streben von Eros dahin geht, „im Schönen zu zeugen“. Als selbst im Geiste von Eros „Gezeugter“ will Sokrates die Schönheit anderer schöner Seelen im Schönen „zeugen“, nämlich ihre Tugend, ihr Verlangen nach dem Urschönen und dem Guten. Auch nach ARISTOTELES veranlasst Verwunderung (*thaumazein*) „zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophieren, indem man anfangs über die unmittelbar sich darbietenden unerklärlichen Erscheinungen sich verwunderte, dann allmählich fortschritt und auch über Größeres sich in Zweifel einließ, z. B. über die Erscheinungen an dem Monde und der Sonne und den Gestirnen und über die

Entstehung des Alls“ (ARISTOTELES: *Metaphysik*, Buch I, Kapitel 2). Ziel des durch das Staunen ausgelösten Fragens ist das Wissen von „den ersten Prinzipien und Ursachen“ des Seins.

Den hohen Stellenwert behält das Staunen bis in die moderne Philosophie. ERNST BLOCH zum Beispiel bringt in der *Tübinger Einleitung in die Philosophie I* im Abschnitt *Das fragende Staunen* das im Kindesalter beginnende Staunen mit der „Kinderfrage“ in Zusammenhang „Warum ist etwas und nicht nichts?“ – für HEIDEGGER die Grundfrage der Metaphysik. Andere Fragen, die ERNST BLOCH erwähnt, sind zum Beispiel: „Was ist die Zeit?“ oder die dem Staunen darüber, dass es regnet, entspringende „Frage: wie entsteht Regen?“. Man möchte als Leser von BLOCHs Ausführungen zum kindlichen Fragen die Kinderfragen aus PETER HANDKES *Lied Vom Kindsein* hinzufügen: „... wo endet der Raum? Ist das Leben unter der Sonne nicht bloß ein Traum?“. Diese Kinderfragen sind für BLOCH „Grundfragen der Existenz selber“. BLOCH bringt das „fragende Staunen“ in Zusammenhang mit der Sprachlosigkeit, die den staunenden Menschen überfallen kann, und dem klassischen Dokument von Sprachlosigkeit und Sprachkrise, dem *Chandos-Brief* HUGO VON HOFMANNSTHALS. Nach BLOCH erliegt Lord Chandos dem Staunen über die unscheinbaren Dinge. Folge davon ist die Unfähigkeit von Lord Chandos, die abstrakten Begriffe zu benutzen, diese zerfallen ihm „im Munde wie modrige Pilze“. Für BLOCH rührt die Sprachkrise von Lord Chandos daher, dass im „sprachlich übereilten und verabredeten Fortgang“ der Rede „das Staunen unterschlagen wird“. Die Existenzphilosophie von KARL JASPERS verbindet den Ursprung der Philosophie mit dem Begriff der Grenzsituation. Grenzsituationen versteht JASPERS als „Situationen, über die wir nicht hinauskommen“ und die die „Grenze“ von Dasein offenbaren, also Situationen wie zum Beispiel Leid oder die Erfahrung von Schuld. In ihnen erfährt sich die Existenz als Existenz, die für JASPERS im Akt eigentlicher Kommunikation auf andere Existenz ausgerichtet ist. „So gilt: der Ursprung der Philosophie liegt zwar im Sichverwundern, im Zweifel, in der Erfahrung der Grenzsituation, aber zuletzt dieses alles in sich schließend, in dem Willen zur eigentlichen Kommunikation“ (KARL JASPERS: *Was ist Philosophie?*).

Denker wie MAX SCHELER (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) und MARTIN HEIDEGGER (*Was ist Meta-*

*physik?*) stellen einen Zusammenhang her zwischen der Erfahrung des Nichts und der Erfahrung des Seins. Nach SCHELER folgt aus dem Gefühl des „Erschauerns“ vor dem Nichts eine Demuthaltung, die sich in bejahender Weise mit dem Sein verbunden fühlt. Nach HEIDEGGER kennzeichnet der zentrale Begriff der Angst diejenige Stimmung, die das Nichts im Grunde des Daseins offenbart. Im 1943 erstmals veröffentlichten Nachwort zur Antrittsvorlesung schreibt HEIDEGGER: „Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: dass Seiendes ist.“ Nach den Ausführungen in *Sein und Zeit* gewinnt das Dasein dadurch, dass es sich als ein „Sein zum Tode“ versteht, seine „Eigentlichkeit“, die Voraussetzung ist für die Offenheit des Seins (MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*).

„Irren mag menschlich sein, aber Zweifeln ist menschlicher, indem es gegen das Irren angeht, das ausruht“, schreibt BLOCH in der *Tübinger Einleitung in die Philosophie I (Zweifel an den Sinnen und Gedanken)*. Für BLOCH liegt der Wert des zweifelnden Misstrauens darin begründet, dass es „mit dem Tabu bisherig-fester Meinungen“ bricht. Fruchtbar für den Erkenntnisfortschritt in Wissenschaft und Philosophie ist nach BLOCH das „methodische Zweifeln“, das „am fragwürdig Geschehenen neues Frag-Würdiges entdeckt“, nicht der radikale Zweifel, der in lähmender Skepsis oder Nihilismus mündet. Als Prototyp des methodischen Zweifelns gilt BLOCH der „cartesianische Rat des fruchtbaren Zweifelns an allem, um desto wahrer daraus aufzutauchen“. Auch wenn der cartesianische Zweifel, der in der *Ersten Meditation* geschildert wird, existenzielle Unruhe zum Ausdruck bringt, so ist doch das erklärte Ziel die Etablierung von Gewissheit, mit der das Fundament gelegt werden kann für wissenschaftliche Erkenntnis, wie der erste Satz des Textes programmatisch artikuliert: „Schon vor Jahren bemerkte ich, wie viel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete; darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen, wenn ich später einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften errichten wollte.“

In einem groß angelegten Gedankenexperiment, in dem angenommen wird, dass „ein ebenso böser wie mächtiger und listiger Geist all sein Bestreben darauf richtet, mich zu täuschen“, wird die Gewissheit des Selbstbewusstseins zur Evidenz gebracht. Die Umkehr von Zweifel zu Gewissheit erfolgt in der *Zweiten Meditation*, in der die Folgen der angenommenen Prämisse, der Täuschung durch den bösen Geist, zu Ende gedacht werden: Die gesamte Wahrnehmung ist „falsch“; das Ich als körperliches Wesen existiert überhaupt nicht. In dieser Ungewissheit, in die sich das Ich in dem Gedankenexperiment gestürzt sieht, leuchtet zunächst die Gewissheit der Ungewissheit im Zweifeln ein. Diese Denkbewegung ist sich unmittelbar evident; es ist für DESCARTES auch evident, dass das Ich der Akteur dieses Denkaktes ist, das somit zur Gewissheit seiner selbst in der Aktualität des Zweifelns bzw. Denkens kommt: „*Ego cogito, ego existo.*“ Das neuzeitliche Verständnis von Subjektivität steht in der cartesianischen Denktradition. Der Paradigmenwechsel vom ontologischen Paradigma zum mentalistischen zeigt sich in der Begriffsgeschichte des Subjektbegriffs an. Das lateinische Wort „*subiectum*“ stellt eine Übersetzung des griechischen Begriffs „*hypokeimenon*“ dar, der im Kontext der Substanzmetaphysik des ARISTOTELES so viel bedeutet wie das „Zugrundeliegende“ und den (individuellen) Träger aller Dingheit kennzeichnet. Als das Zugrundeliegende aller Wirklichkeitserfahrung gilt in der Philosophie der Subjektivität das erkennende, unhintergehbare Subjekt, das in § 2 von SCHOPENHAUERS *Die Welt als Wille und Vorstellung* als dasjenige bezeichnet wird, „was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird“. Es sonach „der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts“.

Auch in HEGELS *Phänomenologie des Geistes* kommt dem Zweifel eine methodische Bedeutung zu. Der Text vermittelt zwischen dem Meinen des natürlichen Bewusstseins und dem Standpunkt der spekulativen Philosophie, nimmt also die platonische Unterscheidung zwischen „*doxa*“ und „*episteme*“ auf. Die Grundidee der *Phänomenologie des Geistes* besteht darin, dass für das natürliche Bewusstsein der Weg zum wahren Wissen durch die Reihe seiner Gestaltungen ein negativer Weg ist, weil das natürliche Bewusstsein die Widersprüchlichkeit seines Meinens erkennt. Das natürliche Bewusstsein „verliert auf

diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als der Weg der Verzweigung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so dass am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit der nichtrealisierte Begriff ist“ (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung).

Mit der Philosophie LUDWIG WITTGENSTEINS verbindet man allgemein die sprachliche Wende der Philosophie. Die Sprache wird in diesem Paradigma zum zentralen Thema der Philosophie. Ausgehend von der Analyse der Sprache, ihrer möglichen Verwendung und ihrer Bedeutung in Theorie und Praxis werden innerhalb dieses Paradigmas traditionelle Vorstellungen von Philosophie zum Teil in Frage gestellt und Philosophie auf der Basis sprachphilosophischer Überlegungen neu bestimmt. Sprachphilosophische Überlegungen gibt es allerdings schon lange vor der linguistischen Wende in der Philosophie, etwa bei JOHANN GOTTFRIED HERDER, in der Philosophie HEGELS oder in der Metaethik GEORGE EDWARD MOORES.

WITTGENSTEINS Werk ist vor allem beeinflusst durch GOTTLIB FREGE (*Begründung einer formalen Sprache*) und BERTRAND RUSSELL (*Theorie des logischen Atomismus*). Im *Tractatus logico-philosophicus* wird die Sprache unter einem primär semantisch-logischen Aspekt betrachtet, der das Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit beleuchtet. Sprache repräsentiert die Welt, bildet sie ab. Was meine Welt ist, ist auch sagbar, deshalb bedeuten die „*Grenzen meiner Sprache*“ auch die „*Grenzen meiner Welt*“ (WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, Satz 5.6). Jenseits des Sagbaren gibt es das „*Unaussprechliche*“, das sich zeigt (ebd., Satz 6.522). Die Aufgabe, die der Philosophie zukommt, besteht in der „*Tätigkeit*“ einer analytischen Aufklärung: „*Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen*“ (ebd., Satz 4.112). Die analytische Aufklärung erteilt dem metaphysischen Denken eine Absage, weil Philosophie nur das sagen solle, was sich auch „*sagen lässt*“. Dieses Diktum impliziert

eine Absage an jede Metaphysik, weil ausgehend von der Analyse der Sprache dieser das Fundament genommen wird. Jedem, der an der metaphysischen Ausrichtung der Philosophie festhalten wolle, solle die Philosophie nachweisen, „dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat“ (ebd., Satz 6.53). Mit den *Philosophischen Untersuchungen* verbindet man häufig eine pragmatische Wende der Sprachphilosophie. Allerdings existiert eine Theorie der pragmatischen Dimension von Sprache bereits in der Semiotik von CHARLES S. PEIRCE. In den *Untersuchungen* analysiert WITTGENSTEIN die Kontextgebundenheit der Bedeutung sprachlicher Zeichen, die sich aus dem Sprachgebrauch ergeben, also die pragmasemantische Dimension von Sprache. In § 7 definiert WITTGENSTEIN den berühmten Begriff des Sprachspiels: „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das Sprachspiel nennen.“ Die Sprechakttheorie (u. a. JOHN AUSTIN: *How to do things with words*, JOHN SEARLE: *Sprechakte*) entsteht unter dem Eindruck von WITTGENSTEINS Spätwerk. Entscheidend ist in der Sprechakttheorie der Gedanke, dass eine rein semantische Betrachtung der Sprache dem Phänomen Sprache nicht gerecht wird, weil Sprache, die in sozialen Kontexten verwendet wird, kommunikatives Handeln ist (SEARLE unterscheidet zwischen der illokutionären Kraft, dem illokutionären Effekt und dem perlokutionären Effekt von Sprechakten). Die pragmatische Wende der Sprachphilosophie durch die Sprechakttheorie wird innerhalb der *Kritischen Theorie* rezipiert und transformiert (diskursethischer Ansatz).



#### UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

#### Philosophische und literarische Schriften

- THOMAS NAGEL: *Was bedeutet das alles. Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Einleitung*; der Einleitungstext führt in leicht verständlicher Sprache in die Denkweise der Philosophie ein.
- PLATON: *Symposion*; in der Diotima-Rede des Sokrates beschreibt PLATON Aufgabe und Wesen

der von Eros geleiteten Philosophie. Aristophanes erzählt den Mythos von den Kugelmenschen und der Kraft des Eros, deren verlorene Hälfte wiederzufinden. Der Mythos kann in den Kontext einer Beschäftigung mit griechischer Mythologie gestellt werden; die Besprechung der Schrift kann Ausgangspunkt sein zur Beschäftigung mit griechischer Lebensweise im Allgemeinen; *Politeia*, 10. Buch: das Bild des Meergottes Glaukos als Bild der menschlichen Seele.

- ERNST BLOCH: *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*; Bloch thematisiert in sprachlich leicht verständlicher Form sowohl die Bedeutung des Staunens (*Das fragende Staunen*) als auch die Bedeutung des Zweifels (*Zweifel an den Sinnen und den Gedanken*).
- MICHEL FOUCAULT: *Der maskierte Philosoph* (Gedanke der Verschiebung des Denkrahmens)
- WILHELM WEISCHEDEL: *Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen im Alltag und Denken, Sokrates oder das Ärgernis des Fragens*; WEISCHEDELS amüsante Art und Weise, Philosophen über die Hintertreppe zu besuchen, weckt Lust an der Philosophie.
- OTTO A. BÖHMER: *Sternstunden der Philosophie. Von Platon bis Heidegger*; der Autor geht von der These aus, dass in Schlüsselerlebnissen die Philosophie der Philosophen geboren wird.
- KARL JASPERS: *Der philosophische Glaube*; die Schrift, die aus insgesamt sechs Vorlesungen besteht, kann als Ganzschrift oder in Auszügen gelesen werden. Sie führt sowohl in die Philosophie als auch in das Denken von KARL JASPERS ein. Die dritte Vorlesung (*Der Mensch*) ist dazu geeignet, eine Verbindung zum Arbeitsbereich Anthropologie herzustellen.
- GEORG SIMMEL: *Hauptprobleme der Philosophie*
- JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Die Bestimmung des Menschen*; die Schrift gehört zu den populärwissenschaftlichen Schriften FICHTEs. Die philosophische Denkbewegung nimmt ihren Ausgang vom Zweifel. Die Schrift kann in Auszügen oder als Ganzschrift in Verbindung mit anderen Arbeitsbereichen (Anthropologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik) gelesen werden.
- RENÉ DESCARTES: *Meditationen über Erste Philosophie (Erste und Zweite Meditation)*; der methodische Zweifel als Anfang des Philosophierens
- IMMANUEL KANT: *Was ist Aufklärung*; die berühmte

Schrift KANTS kann gut in Bezug gesetzt werden zur Diskursethik oder zur Rechtsphilosophie von JÜRGEN HABERMAS. Besonders der Gedanke des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft in der Aufklärungsschrift verbindet KANT mit HABERMAS, bei dem der Bürger öffentliche Autonomie anstreben soll.

- MAX FRISCH: *Tagebuch 1946 – 1949*; FRISCH stellt in einer Tagebuchskizze („*Es gibt kein Leben ohne Angst vor dem andern; schon weil es ohne diese Angst, die unsere Tiefe ist, kein Leben gibt: erst aus dem Nichtsein, das wir ahnen, begreifen wir für Augenblicke, dass wir leben. Man freut sich seiner Muskeln, man freut sich, dass man gehen kann, man freut sich des Lichtes, das sich in unserem dunklen Auge spiegelt, man freut sich seiner Haut und seiner Nerven, die uns so vieles spüren lassen, man freut sich und weiß mit jedem Atemzug, dass alles, was ist, eine Gnade ist. Ohne dieses spiegelnde Wachsein, das nur aus der Angst möglich ist, wären wir verloren; wir wären nie gewesen ...*“) einen Zusammenhang her zwischen Todes- und Angsterfahrung einerseits und der Erfahrung von Leben und Gnade andererseits. Der Text könnte gut in Bezug gesetzt werden zu HEIDEGGERS Analyse der Angst und ihrer Bedeutung für die Erfahrung der Offenheit des Seins in „*Was ist Metaphysik?*“. Die Antrittsvorlesung HEIDEGGERS kann zweckmäßigerweise auch in Verbindung gesetzt werden mit dem Arbeitsbereich Metaphysik.
- EPIKUR: *Brief an Menoikeus*; EPIKURS Lehrbrief, der eine gute Grundlage für die Besprechung der Philosophie EPIKURS darstellt, ist geeignet, um Verbindungen zu anderen Arbeitsbereichen (Ethik, Anthropologie) herzustellen. Es ist lohnenswert, EPIKURS Einfluss auf antike Dichtung, vor allem auf LUKREZ und HORAZ („*carpe diem*“), anzusprechen. Ausgewählte Gedichte des Gedichtbandes *Epikurs Garten* von ULLA HAHN, der im Geiste EPIKURS verfasst ist und eine Reihe von Zitaten des Philosophen enthält, können ergänzend zu einer Einführung in EPIKURS Lehre gelesen werden.
- HANS JONAS: *Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne*; JONAS macht darauf aufmerksam, dass seit der Antike mit der Metapher des Sehens die erkennende Tätigkeit des Geistes ausgedrückt werde. PLATON spreche in diesem Zusammenhang vom „*Auge*

*der Seele*“; es sei ein Topos der abendländischen Philosophie, die höchste Erkenntnisleistung als „*Licht der Vernunft*“ zu bezeichnen. JONAS vertritt die These, dass die Bevorzugung des Sehens in der Philosophie seit der Antike darin begründet liegt, dass das Sehen „*der Sinn des Gleichzeitigen*“ und damit des Seins ist, während alle anderen Sinne „*Sinne des Werdens*“ sind. Die Unterscheidung zwischen Werden und Sein, die der Geist vornimmt, wird durch das Sehen vorbereitet. Der Text kann auch in Verbindung mit dem Arbeitsbereich Erkenntnistheorie besprochen werden.

- ARTHUR SCHOPENHAUER: *Die Stachelschweine* (in: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*): Nähe und Distanz – von der Lust und Unlust des Zusammenseins mit Menschen
- FRANCIS BACON: *Essays*; alle Kapitel sind geeignet, empfehlenswert wären: *Von der Schlaueit* (Der Unterschied zwischen einem weisen und schlaunen Menschen); *Vom Reichtum* (Reichtum als „*das Gepäck der Tugend*“); *Von der Wahrheit* (warum lieben Menschen die Lüge?, die Wahrheit als „*ein blendendes offenes Tageslicht*“)
- ELIAS CANETTI: *Aphorismen: Die Provinz des Menschen*, insbesondere *Die Heilung des Eifersüchtigen* („*eine Angst, die immer wach ist*“) oder *Essays aus Das Gewissen der Worte*, insbesondere *Wortanfalle* (die Worte, die uns „*nicht loslassen*“, „*die eigentümliche Kraft und Energie von Worten*“, die wie Menschen sich nicht „*vernachlässigen oder vergessen*“ lassen)
- RUDOLF CARNAP: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*; der Text eignet sich dazu, in Verbindung mit dem Arbeitsbereich Metaphysik bearbeitet zu werden.
- PASCAL MERCIER (Pseudonym PETER BIERIS): *Nachtzug nach Lissabon*; der Roman erzählt von dem Lehrer Raimund Gregorius, der aus seinem bisherigen Leben ausbricht. Der Roman kann gut in Auszügen besprochen zu werden.

### Präsentatives Material (Film)

WIM WENDERS: *Der Himmel über Berlin*; der Film zeigt in einer künstlerischen Gestaltung das philosophische Thema des Staunens. Das „*Staunen*“ des

Engels Damiel, das dieser mit seiner Menschwerdung und seinem neuen Dasein in der Zeit als nun sinnliches Wesen lernt, darf als ein philosophisches, zutiefst menschliches Staunen verstanden werden. „*Ich weiß jetzt, was kein Engel weiß*“, lautet der letzte Eintrag Damiels. Hier kurz der Kontext: Der Film erzählt von der Menschwerdung des Engels Damiel, der gemeinsam mit Cassiel als Schutzengel Menschen im geteilten Berlin begleitet. Die Engel können nicht aktiv in das Leben der Menschen eingreifen, sind aber in der Lage, deren Gedanken, die diese in inneren Monologen artikulieren, gleichsam zu hören und zu verstehen. Die Nähe der Engel scheint den Menschen Kraft zu geben. Die Verwendung der Monologtechnik, die den Bewusstseinsstrom der Menschen abbildet, prägt den Film. Einige der inneren Monologe zeigen Menschen in extremen Grenzsituationen, z. B. den sterbenden Motorradfahrer oder den Selbstmörder, der auch nicht von Cassiel von seinem Todessprung vom Dach des Hochhauses abgehalten werden kann. Über weite Strecken zeigt der Film, der in einem mitlaufenden Handlungsstrang auch an die große Menschheitskatastrophe des Zweiten Weltkriegs erinnern will, Menschen in ihrer Isoliertheit und Einsamkeit, aber auch in ihrer Suche nach Sinn. Der große Erzähler der Menschheit (Homer) irrt orientierungslos durch das geteilte Berlin. Begegnungen – insbesondere die von Damiel und der Trapezkünstlerin Marion – erhalten ihre eigentümliche Aura vor dem Hintergrund dieser von WIM WENDERS gezeichneten Isoliertheit und Einsamkeit des Menschen. Das Motiv des Staunens taucht auch in dem von PETER HANDKE verfassten, an zentralen Stellen des Films rezitierten „*Lied Vom Kindsein*“ als grundlegendes Thema auf. Die subtile Art und Weise, mit der der Film sich auf Details und Stimmungen einlässt, verleiht ihm seine atmosphärische Dichte.



## Philosophische Ästhetik

### 1. Allgemeines

„*Die Ästhetik (als Theorie der freien Künste, als untere Erkenntnislehre, als Kunst des schönen Denkens und als Kunst des der Vernunft analogen Denkens) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis.*“

Mit diesen Worten eröffnet ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN seine Reflexion zur Ästhetik und gilt mit seinem 1750 erschienenen Werk *Aesthetica* als Begründer der „*wissenschaftlichen Ästhetik*“. Ästhetische Erkenntnis ist nach BAUMGARTEN mit einem besonderen Wahrnehmungsvermögen verbunden, der „*cognitio sensitiva*“, die sich vom wissenschaftlichen Erkennen unterscheidet, indem sie nicht Ganzes analysiert, sondern das Ganze in seiner Komplexität, seiner Verdichtung aufnimmt. „*Vollständiges*“ Erkennen bedarf sowohl des wissenschaftlich-analytischen als auch des ästhetischen Denkens. BAUMGARTEN unterscheidet zwei Formen der Ästhetik: die „*natürliche Ästhetik*“ und die „*wissenschaftliche Ästhetik*“. Erstere ist „*angeboren*“, wie das „*schöne Talent*“, letztere wird erworben (§ 2). Die wissenschaftliche Ästhetik vermag insbesondere die menschliche Erkenntnis zu erweitern und die Fähigkeit zur Kontemplation als geistige Betätigung grundzulegen, d. h. „*über die Grenzen des deutlich Erkennbaren*“ hinauszugehen (§ 3). Das Ziel der Ästhetik ist die „*Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntnis*“, dies ist nach BAUMGARTEN „*die Schönheit*“ (§ 14). Die Sinnlichkeit wird dem „*unteren Erkenntnisvermögen*“ zugerechnet, das – wie er meint – nicht bekämpft werden soll, sondern vielmehr einer sicheren Führung durch die Ästhetik bedarf. BAUMGARTEN verwahrt sich gegen Angriffe, die darauf abzielen, diese wissenschaftliche Ästhetik als mit „*Erdichtungen, Wirrnissen der Gefühle und Leidenschaften befasst*“ gering zu schätzen. Seine Antwort lautet: „*Der Philosoph ist ein Mensch unter andern Menschen, und es ist nicht gut, wenn er glaubt, ein so bedeutender Teil der menschlichen Erkenntnis verträge sich nicht mit seiner Würde*“ (§ 6).

Ganz allgemein wird in der Ästhetik die Frage nach dem „Schönen“ gestellt, wobei unterschiedliche Problemfelder beleuchtet werden, u. a. auch im Rahmen von Werk- bzw. Wirkungsästhetik. Einerseits wird nach der Theorie des Schönen gefragt, was auch die Frage nach dem Kunst- bzw. Naturschönen umfasst, aber auch die Frage nach dem Schönen, das nicht wahrnehmbar ist. Andererseits werden Fragestellungen aufgeworfen nach dem Schönen in der Kunst oder aber auch nach der Theorie der Kunst, was einen engen Zusammenhang zur Kunstphilosophie darstellt. Im Prozess der ideengeschichtlichen Entwicklung des Begriffs „Ästhetik“ werden vielschichtige Verknüpfungen zu anderen philosophischen Fragestellungen reflektiert, wie z. B. zu Erkenntnistheorie, Ethik, Anthropologie, Religionsphilosophie, Neurowissenschaften, Medienwissenschaften usw. Daraus ergeben sich vielfältige unterschiedliche Deutungsansätze im philosophisch-ästhetischen Diskurs. Ein grundlegendes Problem der ästhetisch-philosophischen Reflexion betrifft die Frage nach Kriterien zur Beurteilung des Schönen und ihren intersubjektiven Verbindlichkeiten. Diese Reflexion kann im Kern nicht auf erkenntnistheoretische Problemstellungen bzw. Reflexionen aus dem Bereich der Philosophie des Geistes verzichten, wie beispielsweise BAUMGARTEN, MOSES MENDELSSOHN und auch IMMANUEL KANT darlegen. Eine erkenntnistheoretische künstlerisch-argumentative Auseinandersetzung finden wir in Kunstwerken wie z. B. der Surrealisten RENÉ MAGRITTE und SALVADOR DALI oder in abstrakten Kompositionen wie von WASSILY KANDINSKY oder KASIMIR MALEWITSCH.

Weiterhin fragt die Ästhetik nach der Art und Weise der Welterschließung in Bildern in Abgrenzung zu, aber auch in Verbindung mit anderen Formen der Welterschließung wie Mythen, Religion oder Wissenschaft. In diesem Zusammenhang ist aus der aktuellen ästhetischen Diskussion das Bild als Wissenschaftsbild zu beleuchten, das zum Instrument der Wissenschaft wird, wie beispielsweise die bildgebenden Verfahren in der Medizin oder auch digitale Bilder, entstanden im Zuge moderner Technologien. Die ästhetische Auseinandersetzung sieht sich hier im Kontext einer ikonischen Durchdringung der Realität u. a. auch mit ethischen und medienwissenschaftlichen Fragen konfrontiert. So stellt sich die Frage, ob wir im Zuge der rasanten Entwicklung dieser Bilder-

flut über ausreichendes „Bilderwissen“ verfügen, um Bilder ausreichend „lesen“ sowie selbstbewusst bzw. verantwortungsvoll mit ihnen umgehen zu können – Fragen, die auch im Kontext der Neurowissenschaften diskutiert werden. Weiterhin setzt sich Ästhetik mit gesellschaftlich-geschichtlichen, aber auch mit individuellen Bedingungen der Produktion von ästhetischen Werken und deren Rezeption auseinander, wie z. B. politische oder wirtschaftliche Vereinnahmung von Kunst, Bilderverbote, normative Regelungen bildlicher Repräsentation wie etwa zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert, Diffamierung und Verfolgung von Künstlern. Der Philosoph und Kunsthistoriker GOTTFRIED BOEHM stellt in der Einleitung seines Buches *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens* die Frage, ob es im Zuge der vielfältigen Ausdifferenzierung der ikonischen Erscheinungsformen in heutiger Zeit „so etwas wie eine gemeinsame Struktur des Bildlichen überhaupt gibt“.

Begriffe der Ästhetik besitzen eine Geschichtlichkeit. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Ästhetik ist immer auch „*Dechiffrierungsarbeit an den Begriffen*“ (MICHEL FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge*). Begriffe werden dabei verstanden als Wissensspeicher der Epochen von der Antike zur Postmodernen. Diese aufzufinden und im soziokulturellen Kontext zu reflektieren liegt u. a. im Aufgabenbereich der Geschichte der Ästhetik (*Archäologie des Wissens*). FOUCAULT spricht in seiner Schrift *Andere Räume* vom Raum, „*in dem sich die Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte abspielt*“, ein „*Raum des Außen*“, in dem wir als Individuen leben und in dem wir uns in einem Beziehungsgeflecht von „*Platzierungen*“ definieren.

Kulturelle Umbrüche, die Entwicklung von Technik und Medien sowie die rasante Entwicklung in den empirischen Wissenschaften haben zu Veränderungen in ästhetischem Empfinden, ästhetischem Ausdruck und Urteil beigetragen. Nach GOTTFRIED BOEHM implizieren das Lesen und das Interpretieren von Bildern neue Herausforderungen im Hinblick auf die Frage „*Was ist ein Bild?*“ (so auch der Titel seines Hauptwerks). BOEHM spricht von einem „*iconic-turn*“ in einer Zeit der Bilderflut. Philosophische Bildtheorien erfordern interdisziplinäre Ansätze und bedürfen des interdisziplinären Dialogs, z. B. mit Kunsttheorie, Kunstgeschichte, Archäologie oder Naturwissenschaften.

## 2. Aspekte der Ästhetik in der Antike

In der Blütezeit der künstlerischen Entwicklung im Zeitalter des Perikles, als Athen zur militärischen und wirtschaftlichen Macht aufstieg, entwickelte sich im Zuge regen künstlerischen Schaffens auch eine klare ästhetische Vorstellung. Perikles förderte Bauherren und Künstler, denn sie vermochten die aufstrebende Macht in Form von Tempeln, Bauten, Skulpturen, Reliefs und auch Malerei sichtbar zu demonstrieren. Der Begriff des „Schönen“ geht in der Antike zunächst vom sinnlich Wahrnehmbaren, dem Auge als dem nach außen gewandten Sinn aus (*aisthesis*: „[sinnliche] Wahrnehmung“). PLATON unterscheidet die äußere Schönheit der Körper und die innere Schönheit der Seele (*Phaidros* 279, *Symposion* 210). „*Kalón*“ wird mit „*schön*“ übersetzt, meint im Kern aber auch das, was uns gefällt, was Bewunderung hervorruft und den *Blick* anzieht. Das Auge, das den Kosmos schaut, erkennt dessen Schönheit. Im antiken Denken wird „*kosmos*“ (auch Schmuck, Zierde) verstanden als ein geordnetes, ewigen Gesetzen folgendes Ganzes. Das Sehen unterscheidet sich vom Schauen, dem erkennenden Blick, der über das einfache Sehen hinausgeht. Das einfache Sehen bleibt dem Augenschein verhaftet, wie den Gefesselten im Höhlengleichnis die Schatten, die sie als Wahrheit ansehen. Dem Wesen des Schönen wird von PLATON in seinem Dialog *Phaidros* ein reiner Lichterglanz zugesprochen, der im diesseitigen Leben stumpf, eingekerkert in den Körpern, glanzlos, nur noch schattenhaft wahrnehmbar ist (*Phaidros* 250). So sind Bilder nur als Schatten, Abbilder des wahren Schönen zu verstehen, dieses bleibt den Augen der Betrachter verschlossen und somit auch das im Schönen befindliche Gute und Gerechte. Es geht hier nicht nur um physische Bilder, die die Augen verzaubern, vom Wahren ablenken und täuschen, sondern auch um „gesprochene Schattenbilder“, die in gleichem Maße unsere Ohren täuschen (*Sophistes* 234). Künstlerische Werke, von Menschen geschaffene Kunstwerke, sind somit Abbilder der Abbilder. Dennoch werden auch Kunstwerke lobend erwähnt, so hebt Sokrates im Dialog *Menon* die Kunstfertigkeit des Bildhauers Pheidias hervor. Es nimmt ihn sogar wunder, dass der Sophist Protagoras mehr mit seinen Lehrvorträgen verdient als Pheidias mit seinen „ausgezeichnet schönen Werken“ (PLATON: *Menon* 91).

Im Dialog *Sophistes* (235–236) wird mit den Worten des „Fremden“ (eines Sophisten) dargelegt, dass Schönheit in ihrer Vollkommenheit nur dann zur Geltung kommen kann, wenn sie der Harmonie der Proportionen und den Gesetzen der Symmetrie folgt. Berühmt war wohl eine leider verloren gegangene Schrift, ein Kanon des Künstlers POLYKLET, in der dieser am Beispiel eines Speerwerfers die komplexe Symmetrie des Körpers darlegte, wie uns GALEN im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung berichtet.

In PLATONS Schrift *Symposion* nähern wir uns über die Liebe („*eros*“) dem „Schönen“, was im Innersten mit dem Guten und Gerechten und der Weisheit verbunden ist. Hier wird der Begriff des Schönen im Kontext seiner Ideenlehre expliziert. Es wird darin von der Priesterin Diotima berichtet, die Sokrates über die Natur des Eros belehrt. Ähnlich wie im Höhlengleichnis (PLATON: *Politeia*), einem Gedankenexperiment, das die Stufen der Erkenntnis der Seele aufzeigt, veranschaulicht Diotima Sokrates die „*Stufenleiter der Erkenntnis des Schönen*“ (PLATON: *Symposion* 201–212): Ausgehend von der Liebe zu einem einzelnen schönen Körper, der inniglichst geliebt wird, ja der den Liebenden geradezu in sklavischer Abhängigkeit fesselt an den schönen geliebten Menschen, nimmt diese Liebe jedoch wieder ab, wenn das Schöne auch in anderen Körpern erkannt wird und anziehend wirkt und auch diese begehrt werden. Hat der Liebende erkannt, dass Schönheit sich nicht nur auf einen Körper erstreckt, sondern auf alle Körper, und dass auch hässliche Körper „schön“ sein können, weil in ihnen eine schöne Seele wohnt, dann hat er damit bereits erkannt, dass die seelische Schönheit der körperlichen überlegen ist. Davon ausgehend wird die volle Wirkungskraft der Schönheit erst erschlossen, nämlich ihre innere Verbindung zur Weisheit, woraus sich die Zeugung geistiger Werke erklärt. So wird sich der Erkennende auf das „*weite Meer des Schönen*“ begeben, hinaus in die Vielfalt und die Abenteuer der Wissenschaften und, diese überschauend, sein Weisheitsstreben entfalten. Der in der Schönheit Gereifte erkennt nun auf der letzten Stufe die „*einzigste Wissenschaft*“, die gerichtet ist auf das „*Urschöne*“, welches „*keinerlei Wechsel unterworfen ist, weder durch Zunahmen noch durch Abnahme oder durch sonst irgendwelche Veränderung seines Zustandes*“ (PLATON: *Symposion* 211).

Nach ARISTOTELES liegt die Besonderheit künstlerischen Schaffens in der „*poiesis*“, d. h. dass aus etwas (Materie – *hyle*) durch etwas (Form – *morphe*) etwas Neues, ein Seiendes als eine neue Einheit von Form und Materie entsteht. ARISTOTELES grenzt Kunst von anderen Tätigkeiten ab, wie z. B. den Wissenschaften oder dem Handel. In seiner Schrift *Nikomachische Ethik* zitiert er Agathon mit den Worten: „*Kunst liebt den Zufall, und der Zufall liebt die Kunst*“ (ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* 1140a).

PLOTIN, der maßgeblich die mittelalterliche Ästhetik geprägt hat, sieht die Quelle des „Schönen“ im Göttlichen, im Immateriellen, in der reinen Vernunft, dem absolut Guten. Danach sehnt sich die erkennende Seele, und sie strebt danach. Das „*Gut- und Schönwerden*“ der Seele ist somit für PLOTIN „*ein Ähnlichwerden mit Gott*“. Die Seele, die sich ausschließlich an Körperliches haftet, Böses annimmt, zielt auf das Hässliche ab und wird, so PLOTIN, ihr Dasein nach dem Tode wegen ihrer Bosheit und Hässlichkeit, gleich einem Schwein, im Schlamme des Hades verbringen (PLOTIN: *Enneaden* 7,6). Die Schönheit im Diesseits wird ganz im platonischen Sinne als Abbild des „*Urschönen*“ verstanden: „*Denn wenn man die leibliche Schönheit erblickt, muss man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern im Bewusstsein, dass sie nur Schemen und Schattenbilder zeigt, zu dem flüchten, dessen Abbild sie ist*“ (ebd. 7,8). Das „*innere Auge*“ soll die Seele auf die „*schöne Lebensweise*“ richten, nicht auf die Werke der Künstler, sondern auf gute und tugendhafte Werke der Menschen. Doch auch die künstlerischen Werke, wie etwa die Musik, in der sich in den Tönen das Rhythmische, das Harmonische und Schöne empfinden lässt, erinnern unsere Seelen an das „*Urschöne*“ und erfreuen diese (ebd. 3,1).

### 3. Aspekte der Ästhetik im Mittelalter

AURELIUS AUGUSTINUS hat, wie er in seinen *Confessiones* darlegt, die Platoniker gelesen und stellt wie diese die Frage nach dem Schönen (AURELIUS AUGUSTINUS: *Confessiones* VII, 9; VIII, 2). Die antike kosmische Harmonie spielt im Hinblick auf das Schöne eine entscheidende Rolle. Gleichheit, Einheit, Harmonie und Ähnlichkeit sind die Maßstäbe alles Schönen und Vollkommenen (ebd. XXX, 56). Das menschliche

Urteilsvermögen orientiert sich an den göttlichen Maßstäben, auch wenn der Mensch im Diesseits die Vollkommenheit nicht zu schauen vermag, so vermag er doch seine Seele danach auszurichten (ebd. 58). So wird die Gestalt des Schönen als Wirkung der Zahl in Raum und Zeit gedeutet, die die Harmonie und Symmetrie hervorbringt, obwohl Raum und Zeit selbst nicht wahrgenommen werden können: „*Betrachte die Schönheit eines gestalteten Körpers: Zahlen sind im Raum eingefangen. Betrachte die Schönheit einer Bewegung im Körper: Zahlen wirken in der Zeit. Nun betrete die Kunst als Disziplin, die sie hervorbringt; suche Zeit und Raum in ihr: Niemals und nirgends wirst du sie finden, und dennoch lebst in ihr die in einem unausgedehnten Reich und in einem zeitlosen Alter wesende Zahl*“ (AUGUSTINUS: *De libero arbitrio*, 2,42). Im 10. Buch der *Confessiones* beschreibt AUGUSTINUS die große „*Schatzkammer*“ des Gedächtnisses, in dem alles in Bildern aufgehoben ist, was durch die Sinne ging. Er vergleicht sein Gedächtnis mit großen „*Palästen*“, in denen sich die unzähligen Bilder befinden, die er selbst in der dunklen Nacht in all ihrer Farbenpracht und ihren Tönen vor sein inneres Auge treten lassen kann. Auch Zahl und Maß sind im Gedächtnis, obwohl sie nicht durch die Sinne aufgenommen werden, da sie nichts Sinnliches sind, sondern Anteil am Göttlichen haben. „*So sah ich auch die Linien der Künstler, oft zart, wie Spinnweben hingezichnet. Aber jene Linien der Mathematiker sind in meinem Gedächtnis nicht nur Bilder sinnlich wahrnehmbarer Linien, wie diese, die man auch ohne Nachdenken in sich aufnimmt*“ (AUGUSTINUS: *Confessiones* X, 12). Aus diesem unendlichen Schatz des Gedächtnisses schöpft der Mensch seine Lebenskraft, doch Gott kann er darin nicht finden. Auch wenn der Mensch darin nach Gott sucht und die „*Schätze*“ in ihm befragt, so werden sie ihm alle antworten: „*... wir sind nicht dein Gott, such' ihn über uns*“ (ebd. XX, 6). Doch die Sinneslust macht uns neugierig, sie will sich den Freuden hingeben wie etwa der Kunst der Schauspieler oder erliegt aus Neugierde und auch Wissbegierde dem Anblick des Schrecklichen, Hässlichen, was man daran erkennen kann, dass alle bei einem „*zerfleischten Leichnam*“ zusammenlaufen, um ihn zu sehen (ebd. X, 15).

Der Bilderstreit im Mittelalter, der sich über Jahrhunderte hinzog, mündete nach zähen Widrigkeiten doch in einer gewissen Idolatrie, die auch auf den antiken

Einfluss der platonischen Bildontologie zurückzuführen ist. In Anlehnung an PLATON wurde argumentativ die Auffassung bemüht, dass im Abbild das Urbild repräsentiert sei. Bereits im 8. Jahrhundert verteidigte AL-MANSUR IBN SARDSCHUN IBN AL-MANSUR, der sich später JOHANNES VON DAMASKUS nannte, die Freude an den Bildern der Heiligen. Mit seiner Schrift *Drei Reden gegen die Bilderfeinde* legte er die Basis für die theologische Bilderverehrung. Den Bildern soll Verehrung zukommen, nicht aber die wahre Anbetung, die nur Gott gebührt. Seine Bilderlehre fußt auf der platonischen Vorstellung von Urbild und Abbild. In seiner Schrift *Erste Rede gegen die Bilderfeinde* (§ 9) schreibt er: „Ein Bild (eikon) ist eine Nachbildung, die ein Vorbild (prototypos) mit einer gewissen Abweichung wiedergibt. Denn das Bild ist nicht in jeder Hinsicht dem Urbild (archetypos) gleich.“ Er unterscheidet Verehrung (*proskynesis*) und Anbetung (*latreia*). Die Verehrung ist ein Zeichen der Unterwerfung und Ehrerbietung gegenüber Gott, die Anbetung wird nur Gott alleine erwiesen, dem dies „von Natur aus“ zukommt (JOHANNES VON DAMASKUS: *Drei Reden gegen die Bilderfeinde* § 14). Seine Argumentation hinsichtlich der Bedeutung von Bildern (Heiligenbildern) steht im Kontext seiner Abbildtheorie. So hat uns Gott selbst mit seinem fleischgewordenen Sohn ein menschliches Bild des Göttlichen gesandt, dessen Bild der Mensch verehrt, ebenso wie die „Gottesgebälerin“, deren Bild die Verehrung der Menschen gebührt, sowie auch den Heiligen, die als Gottesfreunde diese Verehrung verdienen. Er beruft sich in seiner Argumentation auf die Worte der Kirchenautorität des „göttlichen“ Basilius von Caesarea, der, nach der Auslegung von JOHANNES VON DAMASKUS, die Überzeugung vertritt, „die dem Bild erwiesene Ehre geht auf das Vorbild (prototypos) über“ (§ 21). Die 7. ökumenische Synode 787 griff die Auffassung des JOHANNES VON DAMASKUS auf, beschloss die Verurteilung des Ikonoklasmus und ließ die Idolatrie in gewissem Umfang zu. Es ist jedoch nicht davon auszugehen, dass die mittelalterlichen Bilderfreunde grundsätzlich sinnfreudiger oder gar toleranter waren als Ikonoklasten, denn gerade im christlichen Byzanz waren es eher die Bilderfreunde, die alle Reichsbürger zum christlichen Bekenntnis zwangen, während die Bilderfeinde den jüdischen, muslimischen und anderen nichtchristlichen Untertanen mit mehr Offenheit begegneten (vgl. MICHA BRUMLIK: *Vom theologischen Sinn des Bilderverbotes*).

Nicht zu unterschätzen ist der politische Aspekt der Kunst im christlich geprägten Mittelalter, gerade auch im Hinblick auf die missionarische Aufgabe. Bilder werden zur Veranschaulichung eingesetzt; sie bieten durch künstlerische Ausgestaltung der Gotteshäuser den nicht alphabetisierten Christen künstlerischen Genuss und unterstützen sie im Verständnis theologischer Zusammenhänge (*Biblia pauperum*). Selbst BERNHARD VON CLAIRVAUX, der die Ausschmückung von Klosterkirchen und Klöstern (z. B. Cluny) auf das Schärfste verurteilte, befürwortete schmuckvolle Kirchen zur Andacht des einfachen Volkes. HANS BELTING hebt hervor, dass der mittelalterliche Bilderstreit nicht ausschließlich Sache der Theologen war, sondern auch machtpolitische Motive eine tragende Rolle spielten, wie beispielsweise der Kampf gegen Kapital und Obrigkeit, etwa der Machtkampf zwischen Grundherren und reichen Klöstern (HANS BELTING: *Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*).

#### 4. Aspekt der Ästhetik in der Neuzeit

„Von nichts wimmelt unsere Zeit so sehr als von Ästhetikern“, schreibt JEAN PAUL 1804 in seiner Schrift *Vorschule der Ästhetik*. Es steht weiterhin das noch immer nicht gelöste Problem im Vordergrund, ob wir über Ästhetik philosophisch streiten können oder ob wir uns damit zufrieden geben müssen, dass jeder nach seinem „Gusto“ urteilt und somit Geschmacksurteile subjektiv sind, wir also ein logisch-rational ausgerichtetes Erkenntnisvermögen von ästhetisch Irrationalem abgrenzen müssen.

MOSES MENDELSSOHN beschäftigt sich mit der Frage der Beschaffenheit und dem Wirken der Vernunft (Denken) und der Empfindungskraft (sinnliche Erkenntnis) und fragt nach einem möglichen Zusammenspiel von beiden. Was sind Empfindungen, wie wirken sie und in welchem Verhältnis stehen sie zum Denken? In Anlehnung an GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ sieht MENDELSSOHN das obere Erkenntnisvermögen als den Bereich der rationalen Erkenntnis. Gegenstände werden durch klare Empfindungen in ihren Einzelteilen vollständig begrifflich erfasst. Das untere Erkenntnisvermögen ist demgegenüber der Bereich der sinnlichen Erkenntnis; er umfasst verschwommene,

unklare Eindrücke, wie Leidenschaft und Emotionen. Die Seele, so MENDELSSOHN, will „alles, was auf ihre Fortdauer abzielt, oder was zu ihrer Vollkommenheit etwas beiträgt“. Die Seele ist sich „bewusst“, dass sie mit dem Körper verbunden ist, und demnach will sie auch das, was den Körper erhält und auf sein Wohlbefinden ausgerichtet ist (MOSES MENDELSSOHN: *Von dem Vergnügen* 11, 12). In seiner erstmals 1755 anonym veröffentlichten Schrift *Briefe über die Empfindungen* korrespondieren in einem fiktiven Dialog Euphranor und Palemon (in späteren Schriften erscheint letzterer als „Theokles“) über das Schöne. Euphranor vertritt die Empfindungslehre, die sich aus dem „unteren Erkenntnisvermögen“ ableitet, und Palemon geht davon aus, dass sich die Erkenntnis des Schönen ausschließlich aus dem „oberen Erkenntnisvermögen“ erklären lässt.

Harmonische Schwingungen von Musik, die an unser Ohr dringen, „sind dem Ton eines gesunden Leibes zuträglich“ und erzeugen „harmonische Bewegungen in den Gliedmaßen“. Die Seele „vergnügt“ sich an der Vorstellung dieser „Sinneslust“, weil sie eine „objektive Vollkommenheit“ wahrnimmt, und zwar dergestalt, dass der Gegenstand der Vorstellung ihr wesensgleich ist. In ihrem Vergnügen bleibt die Seele jedoch nicht passiv als Rezipierende, sondern die körperlichen harmonischen Bewegungen bringen das „ganze System ihrer Empfindungen und dunklen Gefühle“ in ein harmonisches Spiel und bewirken, dass sie ihr sinnliches Erkenntnisvermögen steigert. „Auf solche Weise entspringt das Vergnügen der Seele bei der Sinneslust nicht bloß aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers, sondern zugleich aus der in die Seele selbst hinzukommenden Realität, durch die harmonische Beschäftigung und Übung der Empfindungs- und Begehrungskräfte“. Wie BAUMGARTEN ist auch MENDELSSOHN bestrebt, sich gegen Vorwürfe zu verwahren, dass er zu sehr der sinnlichen Wollust das Wort rede: „Man ist längst über jene düstere Sittenlehre hinweg, die alle Ergötlichkeiten der Sinne verdammt und den Menschen Pflichten vorschreibt, zu welchen ihn sein Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir sind bestimmt, in diesem Leben nicht nur die Kräfte des Verstandes und des Willens zu verbessern, sondern auch das Gefühl durch sinnliche Erkenntnis und die dunklen Triebe der Seele durch das sinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu erziehen“ (MOSES MENDELSSOHN: *Rhapsodie*, 392, 393).

IMMANUEL KANT, Zeitgenosse von BAUMGARTEN und MENDELSSOHN, hat beide hoch geschätzt. KANT würdigt 1777 in einem Brief an den Philosophen MARCUS HERZ MOSES MENDELSSOHN als einen Mann von „so sanfter Gemüthsart, guter Laune und hellem Kopfe“, ein Mann, der für ihn „Nahrung der Seele“ darstellt. Das Werk von BAUMGARTEN *Aesthetica* hat KANT als „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art“ bezeichnet (IMMANUEL KANT: *Akademische Ausgabe I*, 503). In *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet KANT BAUMGARTEN als „vortrefflichen Analysten“, doch seine Ästhetik basiere auf der „verfehlten Hoffnung [...], die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und derselben zur Wissenschaft zu erheben“. Regeln und Kriterien, die sich auf Geschmacksurteile beziehen, können nach KANT nur empirisch sein und niemals als „Gesetze a priori“ angesehen werden (IMMANUEL KANT: *KrV A 21, B 36*). „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt“, schreibt KANT in § 9 seiner Schrift *Kritik der Urteilskraft*. Nach Kant lässt sich über Geschmack in Gesellschaft wohl streiten, aber nicht „disputieren“ (KANT: *KU § 56*). KANT unterscheidet zwischen „Gefühl“ und „Empfindung“. Ein Gefühl ist subjektiv und kann im Erkennen keinen Gegenstand ausmachen. „Empfindungen“ hingegen haben „objektive Vorstellung“, und zwar durch die Wahrnehmung über die Sinne (*KU § 3*). Die Farbe grün einer Wiese wäre demnach eine „Empfindung“, was daran angenehm sein kann hingegen wäre ein „Gefühl“, wobei kein Gegenstand vorgestellt wird – es ist ganz einfach „Gefühl“ (vgl. *KU § 3*). KANT differenziert zwei Formen der Geschmacksurteile: das „empirische“ und das „reine“ Geschmacksurteil. Ein Geschmacksurteil ist dann empirisch, wenn es nur auf Lustgefühlen basiert, denn dann bleibt es ausschließlich ein „Privaturteil“, kann keinen Anspruch auf „Unparteilichkeit“ erheben und verdirbt ein „reines Geschmacksurteil“. Das empirische Geschmacksurteil ist „barbarisch“, weil es „Reiz und Rührung zum Wohlgefallen“ braucht und diese am Ende noch als „Maßstab“ ausgibt. Ein „reines Geschmacksurteil“ hat „die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde“ und ist von Gefühlen unabhängig (*KU § 9*). Wie kommt ein Geschmacksurteil zustande?

Geschmack muss nach KANT ein „*selbst eigenes Vermögen*“ sein. Es gibt davon kein Muster, wobei man Geschmack nachahmend erwerben könnte. Ein höchstes Muster, „*Urbild eines Geschmacks*“, kann nur eine bloße Idee sein, die jeder aus sich selbst hervorbringt; dieses besteht lediglich auf der „*unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum*“, aber nicht durch Begriffe. Ein solches „Ideal der Schönheit“ können wir zwar nicht besitzen, doch mittels der Einbildungskraft anstreben (KU § 17).

Nach KANT sind zwei Vermögen an der menschlichen Erkenntnis beteiligt: einerseits die Sinnlichkeit, denn durch sie werden uns Gegenstände gegeben, andererseits der Verstand, denn durch ihn werden die Gegenstände gedacht. KANT unterscheidet wie BAUMGARTEN und MENDELSSOHN in seiner Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein „*unteres*“ und ein „*oberes*“ Erkenntnisvermögen. Das untere Erkenntnisvermögen umfasst nach KANT die Sinnlichkeit, das obere das Denken, d. h. das Vermögen, sich durch Begriffe etwas vorzustellen, was Verstand, Urteilskraft und Vernunft umfasst (KANT: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 37). Der Verstand bildet Begriffe, fällt Urteile und zieht Schlüsse:

„*Ein richtiger Verstand, geübte Urteilskraft, und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellektuellen Erkenntnisvermögen aus ...*“ (KANT: *ApH* § 39). Der Verstand vermag Vorstellungen zu verbinden (KANT: *KrV* § 16). Die Einbildungskraft hat das Vermögen, den Verstand auf das Mannigfaltige der Sinne anzuwenden; somit repräsentiert die Einbildungskraft eine „*Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit*“ (KANT: *KrV* B152). Um die Erkenntniskräfte anzuregen, sie „*ins Spiel*“ zu bringen, bedarf es einer bestimmten gegebenen Vorstellung, d. h. eines Materials, um die Urteilskraft zu bewegen, dass sie zum Zweck der Erkenntnis ein Urteil fällt, d. h. die durch den empirischen Begriff geregelte, bestimmte Übereinstimmung der Erkenntniskräfte herzustellen und deren unbestimmtes Spiel zu beenden. Eine Vorstellung von etwas, also von einem Gegenstande, der erkannt werden soll, bedarf einerseits der Einbildungskraft, um Mannigfaltiges der Anschauung zusammenzusetzen, und andererseits des Verstandes für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellung vereint. Nun liegt hinsichtlich des ästhetischen Urteils nach KANT eine Besonderheit in der abstrakten Bestimmung der Relation zwischen Gegebenem

und Bestimmung vor. Wenn etwas ohne Begriff als „*schön*“ bezeichnet wird, dann kann sich demnach das ästhetische Urteil nicht mit bestimmten Begriffen in Übereinstimmung bringen lassen. Doch wie ist dies möglich? Das Besondere im ästhetischen Urteil liegt nach KANT im „*freien Spiel der Erkenntniskräfte*“. Es ist ein Zustand des „*freien Spiels*“ zwischen den beiden Erkenntnisvermögen von Einbildungskraft und Verstand; man könnte sagen, die Urteilskraft sieht der Interaktion von Einbildungskraft und Verstand zu. Dabei betrachtet sie sich selbst, denn sie selbst ist ein Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand. „*Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt*“ (KANT: *KU* A29, B29). Wenn ein freies Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand ohne begriffliche Festlegung vorliegt, dann ist eine definitive Bestimmung, ein objektives Urteil nicht möglich. Das freie Spiel ist nach KANT ein Gemütszustand, indem wir uns bewusst sind, dass es zu einem subjektiven Geschmacksurteil, zu einer Empfindung führt.

„*Die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch, vermitteltst des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelliger Tätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einer Erkenntnis überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mitteilbarkeit das Geschmacksurteil postuliert*“ (KU A31, B31).

Das „*Disputieren*“ über Geschmack setzt aber voraus, dass sich das Geschmacksurteil nach objektiven Begriffen als Beweisgrund ausrichten kann (vgl. *KU* § 56). Die ästhetische Urteilskraft verfährt im Sinne von KANT ohne leitende Begriffe und ist somit eine „*ästhetisch reflektierende Urteilskraft*“, der „*Reflexionsgeschmack*“ oder auch das „*reine ästhetische Urteil*“ (*KU*, Kap. VII). Dieses kann nur, wie bereits erwähnt, im Zusammenhang eines gegebenen Gegenstandes stattfinden. Das, was wir im Geschmacksurteil mitteilen können, nennt KANT „*die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit*“, sie ist lediglich der Gemütszustand „*in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes*“, vorausgesetzt, dass diese „*untereinander zusammenstimmen*“, um überhaupt zu einer Erkenntnis zu kommen. Um allgemeingültige ästhetische Urteile überhaupt erst zu sichern, nimmt KANT einen „*sensus communis*“ an, dem eine regulative Funktion

zukommt. Wir müssen davon ausgehen, dass dieses subjektive Verhältnis im freien Spiel ebenso in allen anderen Menschen stattfindet und sich somit darüber auch „streiten“ lässt (KU A32, B32).

Wirkungsvoll hat FRIEDRICH NIETZSCHE in seiner Frühschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* das Apollinische dem Dionysischen gegenübergestellt. Dem Apollinischen zugeordnet ist die klare Form, die räumliche Gestalt, die ihren Ausdruck zunächst in der Skulptur findet. Im Bereich des Psychischen ist es der Traum, in dem die heitere Welt der Lichtgötter erscheint. Das Apollinische ist metaphysisch gesehen nichts anderes als die Verklärung des „*principium individuationis*“ in der Kunst, während der dionysische Kunsttrieb die metaphysische Auflösung der Erscheinung intendiert. In reiner Form wird dieser Kunsttrieb, dessen psychisches Korrelat der Zustand des Rausches ist, in der Musik zum Ausdruck gebracht. In der Vereinigung der beiden mächtigen Kunsttriebe in der attischen Tragödie erfährt der Zuschauer die Lust am Untergang des Helden. Diese Lust, in der der Zuschauer Trost erfährt, ist eine metaphysische, da der dionysische Kunsttrieb das schaffende und zerstörende metaphysische Urprinzip repräsentiert (vgl. dazu auch den Arbeitsbereich Metaphysik).

## 5. Aspekte der Ästhetik in der Philosophie der Gegenwart

„Worte zu dem zu finden, was man vor Augen hat – wie schwer kann das sein. Wenn sie dann aber kommen, stoßen sie mit kleinen Hämmern gegen das Wirkliche, bis sie das Bild aus ihm wie aus einer kupfernen Platte getrieben haben“ (WALTER BENJAMIN: *San Gimignano*).

Im 19. und später auch im 20. Jahrhundert wird vermehrt auch der soziale und gesellschaftliche Bezug von Kunst und ästhetischen Urteilen reflektiert, angefangen von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL über KARL MARX bis hin zur „*Ästhetischen Theorie*“ der FRANKFURTER SCHULE.

THEODOR W. ADORNO kritisiert in seiner Schrift *Ästhetische Theorie* KANT dahingehend, dass er das ästhetische Phänomen auf das „*höchst fragwürdige Formal-Schöne*“ reduziere. KANT habe den Versuch gestartet, durch die Analyse von subjektiven Momenten eine

gewisse Objektivität zu retten. Im 20. Jahrhundert impliziert der Begriff der „*ästhetischen Erfahrung*“ im Sinne ADORNOS eine Form von Erkenntnis, die über eine wissenschaftlich reglementierte Erkenntnis hinausgeht, wie er dies in seiner Schrift *Ästhetische Theorie* darlegt. Nach ADORNO entfaltet Kunst das, was in den Dingen „*unbestimmbar*“ ist, und das Kunstwerk offenbart seinen Betrachtern, dass die Wirklichkeit über die Erscheinungen hinausgeht, die wir als Erkenntnis begrifflich fixieren können. Die Wirklichkeit ist uns nach ADORNO nicht als bloße Summe von rationalen Tatsachen gegeben. Der Begriff Kunst „*sperrt sich der Definition*“, ihr Wesen kann nicht aus ihrem Ursprung erklärt werden, es gibt keine „*Grundschrift, auf der alles Folgende aufbaute*“, auch die historische Genese vermag das Phänomen Kunst nicht ontologisch unter ein übergeordnetes Motiv zu stellen. Durch „*Invarianten*“ ist Kunst nicht deutbar, vielmehr wohnt ihr ein „*Bewegungsgesetz*“ inne, das besagt, dass Kunst sich nur im Verhältnis zu dem bestimmen lässt, was sie nicht ist; Kunst ist ein „*Gewordensein*“. Die Differenz zu dem, was sie einmal war, und dem, was sie geworden ist, lässt sich zwar von der bloßen Empirie festhalten, doch verändert sich Kunst in sich auch qualitativ, so ist beispielsweise das, was einmal ein kultisches Gebilde war, inzwischen durch Veränderung zu Kunst geworden, was nicht mehr kultisch ist, so wie auch ein ehemals künstlerisches Werk sich zu etwas entwickeln kann, was nicht mehr Kunst ist. „*Sie [die Kunst] bestimmt sich im Verhältnis zu dem, was sie nicht ist. Das spezifisch Kunsthafte an ihr ist aus ihrem Anderen inhaltlich abzuleiten; das alleine genügte irgend der Forderung einer materialistisch-dialektischen Ästhetik. Sie spezifiziert sich an dem, wodurch sie von dem sich scheidet, woraus sie wurde; ihr Bewegungsgesetz ist ihr eigenes Formgesetz*“ (THEODOR W. ADORNO: *Ästhetische Theorie; Kunst, Gesellschaft, Ästhetik*). In Kunstwerken kommt das „*Nichtseiende*“ zur „*Apparition*“, vermittelt durch die „*Bruchstücke des Seienden*“. Das „*Nichtseiende*“ kann von Kunstwerken nicht ins Dasein zitiert werden, kann dennoch ihr „*Bild*“ werden, es zur „*Apparition*“ bringen, d. h. als Erscheinung – nicht als Abbild (ADORNO: *Ästhetische Theorie; Das Kunstschöne*). In Anlehnung an WALTER BENJAMINS *Dialektik im Stillstand* verdeutlicht ADORNO, dass „*Kunst erfahren*“ so viel bedeutet wie sich ihres immanenten Prozesses im Augenblick „*seines Stillstandes innezuwerden*“. Das Kunstwerk und seine Beziehung zur Geschichte ist nicht in der

Weise zu sehen, dass das Kunstwerk ein der realen Geschichte „*enthobenes Sein*“ sei, sondern es ist „*als Seiendes ein Werdendes*“. Am Kunstwerk erscheint, so ADORNO, eine „*innere Zeit*“, die auf einen „*monadologischen Kern*“ verweist, der im Kunstwerk Geschichte speichert. „*Kunstwerke analysieren*“ heißt somit, sich „*der in ihnen aufgespeicherten immanenten Geschichte innezuwerden*“. Wie kann, so fragt ADORNO, „*Machen ein nicht Gemachtes erscheinen lassen, was dem eigenen Begriffe nach nicht wahr ist, doch wahr sein*“? Dies ist nur möglich, wenn das Kunstwerk etwas enthalte, was vom Schein des Kunstwerkes Verschiedenes ist, doch Gehalt haben alle Kunstwerke nur durch den Schein. So wäre die „*Rettung des Scheins*“ die zentrale Aufgabe der Ästhetik: „*Der ästhetische Schein will erretten, was der tätige Geist, der auch die Träger des Scheins, die Artefakte hervorbrachte, dem entzog, was er zu seinem Material, einem Für anderes, herabsetzte.*“ (ADORNO: *Ästhetische Theorie; Schein und Ausdruck*). Kunstwerke haben somit ein Telos, das in Sprache nicht übersetzbar ist, sich nicht „*von prästablierter Allgemeinheit*“ einfangen lässt; dennoch bedarf Kunst der Philosophie, d. h. der Ästhetik, um mit ihrer Hilfe das zu sagen, was sie selbst nicht sagen kann, dies aber in künstlerischer Form zum Ausdruck bringt, „*in dem sie es nicht sagt*“. ADORNO spricht in diesem Zusammenhang von der „*Paradoxie der Ästhetik*“.

ADORNO greift zentrale Aspekte von WALTER BENJAMIN auf und modifiziert diese im Hinblick auf seine Ästhetik. Dies gilt nicht nur für den Begriff der Monade, sondern auch für den Begriff „*Aura*“, den BENJAMIN in seinem Essay *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* 1935 im Zusammenhang seiner Ästhetik darlegt. Er untersucht dieses Phänomen nicht nur unter ästhetischen Gesichtspunkten, sondern auch gesellschaftlich und vor allem politisch. Im Zentrum seiner Überlegung steht die Kunst im Zeitalter der technischen Reproduktion, was sich nicht nur für die Kunst selbst, sondern insgesamt für Gesellschaft und Politik folgenreich erweisen wird. Nach BENJAMIN wurde die Reproduktion von Kunstwerken grundsätzlich schon immer durch die Menschheitsgeschichte angestrebt. Er verweist auf Gussverfahren (Bronze- und Terracottafiguren) und Prägungen (z. B. Münzen), Holzschnittdrucke, Kupferstich, Radierungen und Buchdruck, Lithografie etc. Doch die technische Entwicklung im 20. Jahrhundert verändert in radikaler Weise die Reproduzierbarkeit und somit

die Möglichkeiten der Vervielfältigung von Kunstwerken. Entscheidend für die Kunst ist das Herauslösen der Kunstwerke, der Originale aus ihrem „*Hier und Jetzt*“. Das Original des Kunstwerks wird aus seinem ursprünglichen historischen Kontext herausgelöst. Durch technische Verfahren kann die Reproduktion nicht nur in zahlreichen Mengen an verschiedenen Orten und Zeiten zur Ansicht gebracht werden, die dem Original unzugänglich wären, sondern durch technische Mittel können auch Vergrößerungen, Detailaufnahmen etc. vorgenommen werden. Die Echtheit geht damit verloren, und das ist nach BENJAMIN gerade der empfindlichste Kern eines Kunstwerkes. Die „*Aura*“ des Kunstwerks (nicht nur der bildenden Kunst, sondern auch der Literatur) verkümmert. Der Begriff „*Aura*“ muss verstanden werden als „*die Formulierung des Kultwerts des Kunstwerks in Kategorien der raum-zeitlichen Wahrnehmung*“. Das Unnahbare, was damit zum Ausdruck kommt, ist nach BENJAMIN die Hauptqualität des Kultbildes, und seine materielle Nähe vermag die Ferne nicht aufzuheben. In diesem Zusammenhang geht BENJAMIN vom Kultbild aus, das in seinem ursprünglichen traditionellen Zusammenhang im Dienste eines Rituals stand und damit seinen „*originären Gebrauchswert*“ hatte. Die Möglichkeit der Reproduktion, die Vielfalt der Abzüge hat nach BENJAMIN zur sozialen Veränderung der Funktion von Kunst geführt. Das Kunstwerk wird aus der Tradition herausgeführt und dem Betrachter in seiner jeweiligen Situation „*aktualisiert*“. Dies führt, so BENJAMIN, zur „*Liquidierung des Traditionswertes am Kulturerbe*“ und hat somit das kultische Fundament der Kunst abgelöst. Gleichzeitig legt BENJAMIN dar, dass die „*Zertrümmerung der Aura*“ von Kunstwerken im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit ebenfalls dazu beiträgt, und zwar erstmalig in der Weltgeschichte, das Kunstwerk „*von seinem parasitären Dasein am Ritual*“ zu emanzipieren. „*Mit der Säkularisierung der Kunst tritt die Authentizität an die Stelle des Kultwerts.*“ Kunst verliert damit den „*Schein ihrer Autonomie*“. Dies gilt allerdings nicht für die Kunstform des Films, der selbst ein Produkt der Technik ist. Durch die Filmkamera wurde nach BENJAMIN inzwischen eine andere Darstellungsqualität von Bildern erreicht, die sich von Bildern der Malerei eklatant unterscheidet: Die Kamera „*dringt tief ins Gewebe der Gegebenheit ein*“. Daraus entsteht zerstückeltes Bildmaterial, dessen Teile sich nach „*einem neuen Gesetz*“ zusammenfinden. Nicht zu unterschät-

zen ist der historische Kontext, in dem BENJAMIN seine Ästhetik formuliert. Seinen ästhetischen Ansatz verortet er in politischen Verhältnissen des Faschismus, wo Veränderungen auf ästhetischer Ebene, implizit auch die der Apperzeption von Kunst, zur Verbreitung von nationalsozialistischem Gedankengut instrumentalisiert wurde. Im Nachwort seiner oben erwähnten Schrift geht er explizit auf die Wirkung von Kunst auf die Massen ein: „Der Faschismus läuft auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus.“

In *Sprachen der Kunst* entwickelt NELSON GOODMAN eine Symboltheorie mit erkenntnistheoretischen Implikationen. „Symbol“ im Sinne von GOODMAN ist, wie er in der Einleitung seiner Schrift ausführt, ein „allgemeiner und farbloser Ausdruck“, der nicht Geheimnisvolles beinhaltet, vielmehr Buchstaben, Wörter, Texte, Bilder, Karten etc. umfasst. So könnte im Titel der Schrift der Begriff „Sprache“ durch „Symbolsysteme“ ersetzt werden. Ästhetische Erfahrung ist nach GOODMAN gebunden an kognitive Erfahrung. Der Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft ist nicht der zwischen Gefühl und Tatsache, Empfindung und Reflexion, Schönheit und Wahrheit, sondern vielmehr ein Unterschied in der Dominanz bestimmter Symbolsysteme. Es gilt zu erkennen, dass Arbeiten in Künsten und Wissenschaft das Arbeiten mit Erfinden, Anwendung, Lesen bedeutet. In der Symboltheorie geht es darum, die Vielfalt und die Funktion von Symbolen zu untersuchen, um den Zusammenhang von Kunst und Verstehen – also ästhetisches Urteilen – für eine ästhetische Theorie im philosophischen Kontext fruchtbar zu machen.

Im aktuellen philosophischen Diskurs haben Fragen nach der Instrumentalisierung und Autonomie ästhetischer Ausdrucksformen ebenfalls an Bedeutung gewonnen. Stets ist es Jugendlichen ein Bedürfnis, eigene ästhetische Ausdrucksformen (z. B. Kleidung, Musikgeschmack) mit denen anderer zu vergleichen und sich hierüber auch als Einzelner sowie als Gruppe zu definieren. Kritische Auseinandersetzungen werden bereits von Jugendlichen vielfach angestrengt, gerade auch im Hinblick auf die aktuelle Ästhetisierung des Körpers, die Attraktivitätsforschung, Ästhetisierung von Lebensräumen im Zusammenhang gesellschaftlich-ökonomischer Aspekte. Darüber hinaus könnte es für Schülerinnen und Schüler interessant sein, auch die scheinbar unpolitische Dimension der Ästhetik in unserer Gesellschaft näher zu beleuchten. Es ist

davon auszugehen, dass Jugendliche ein Erkenntnisbedürfnis haben, das zu verstehen, was sich „zeigt“, sich nicht in Sprache expliziert „sagt“. GOTTFRIED BOEHM'S ästhetische Reflexion in seiner Schrift *Wie Bilder Sinn erzeugen*. Die *Macht des Zeigens* nimmt Bezug zur zentralen Bedeutung von Bildern in unserer Gesellschaft. Das Bild, so BOEHM, „nistet in unserer Einbildungskraft“, es sozialisiert und kultiviert uns – wir sind „ikonischer Natur“. Bilder (flache, plastische, räumliche, technische etc.) sind „semantische Abstracta“, sie explizieren ihren Sinn anders als Sprache. BOEHM wirft erneut die philosophische Frage auf, ob „Sein“ an Sprache, an das „Gesagtsein“ gebunden ist oder ob es noch eine andere Darstellung von Sinn geben kann. In dieser Frage sieht BOEHM das Bild im „Nicht-Propositionalen“, seine Aussagekraft liegt im „Zeigen“, d. h. nicht, dass Bilder nicht in sprachlichen Netzwerken verflochten seien, der Sinn der Bilder nicht auch „sprachlich erprobt“ wird. Es geht BOEHM prioritär um die „Macht des Zeigens“ und darum, die Souveränität von Bildern und deren innere Logik zum Ausdruck zu bringen, wodurch „der Dialog mit dem Auge“ in Gang kommt: „Die Helligkeit der Vernunft reicht jedenfalls weiter als das Wort“ (Einleitung). Die innere Logik der Bilder liegt darin, dass sich ihre Bestimmungskraft aus der Beziehung mit dem Unbestimmten ergibt. BOEHM spricht von einer „ikonischen Differenz“, denn wir können das auf Bildern Dargestellte nur vor dem Hintergrund des bereits vorstrukturierten Horizonts und Kontextes hin betrachten, der aber einer anderen Kategorie angehört. Unsere Wahrnehmung ist, so BOEHM, darauf angelegt, ein „Zusammensehen“ zu leisten, d. h. ikonische Synthesen zu bilden: „Wir haben nichts anderes getan, als den Befund optischer Fokussierung in einem wandernden Sehfeld – es gibt für den Menschen kein anderes Sehen – auf das Ikonische hin zu adaptieren... Erst das Gesehene Bild ist in Wahrheit ganz Bild geworden“ (GOTTFRIED BOEHM: *Wie Bilder Sinn erzeugen*, Kapitel 2: *Anmerkungen zur Logik der Bilder*).

Eine neue Dimension der Arbeit am Bild hat begonnen, was sich auch darauf zurückführen lässt, dass Bilder in naturwissenschaftlichen Prozessen eine zunehmende Rolle spielen (Medizin, Biowissenschaften, Astronomie etc.). Was unterscheidet beispielsweise Kunstwerke von anatomischen Darstellungen, worin liegen die unterschiedlichen Erkenntnisinteressen bzw. worin liegt die Differenz zwischen epistemischer und ästhe-

tischer Erkenntnis? BOEHM schlägt im Zusammenhang dieser Fragen vor, Kriterien dafür zu entwickeln, wie Bilder funktionieren, was u. a. impliziert, bildnerische Strategien zu erkennen, die durch Apparate erzeugt werden. Allein an diesen wenigen Beispielen lässt sich erkennen, welchen Herausforderungen sich eine moderne Ästhetik stellen muss und wie notwendig die Kunst des kritischen „Lesens“ von Bildern in unserem Alltag geworden ist.



## UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

### Philosophische und literarische Schriften

- Wettkampf zwischen den Malern ZEUXIS und PARRHASIOS – die von ZEUXIS gemalten Trauben wirken so natürlich, dass sie von Vögeln angepickt werden; ZEUXIS versucht einen Vorhang wegzuschieben, der von PARRHASIOS „zum Verwechseln“ naturgetreu gemalt wurde (PLINIUS, *naturalis historia* XXXV, 65) – hier wäre ein Vergleich mit einem „trompe l’oeil“ interessant
- XENOPHON: *Memorabilia* (Kann man die „Seele“ künstlerisch darstellen?)
- Agathons „schöne“ Lobrede auf Eros und das für Agathon ernüchternde Gespräch mit Sokrates in PLATONS Schrift *Symposion*
- Bildbegriff nach PLATON (Urbild-Abbildtheorie und Sprachbilder aus dem Höhlengleichnis)
- Bilderstreit (Macht der Bilder – eine interessante ästhetische Auseinandersetzung mit dem Bilder- verbot im Alten Testament: GOTTFRIED BOEHM: *Was ist ein Bild?* und MICHA BRUMLIK: *Schrift, Wort und Ikone*, Kap. II).
- „Maschinen der Natur“ und „Kunstmaschinen“ aus *Ästhetische Schriften* (Kap. 13 *Zufällige Gedanken über die Harmonie der inneren und äußeren Schönheit*) von MOSES MENDELSSOHN („Mancher Gegenstand kann Schönheit lügen, mancher seine Schönheit zu sehr verbergen, wenn nämlich die inneren Eigenschaften außer dem Gebiete des ästhetischen Gefühls liegen.“)
- Ästhetische Suchbewegungen in einem Konstellationsprozess: Zur Bearbeitung eines Textauschnitts von THEODOR W. ADORNO (z. B. aus *Ästhetische Theorie*, Kap. *Das Kunstschöne: „apparition“*, Vergeistigung, Anschaulichkeit) bietet sich zur Erläuterung der Begriffe „Apparition“ und „Konstellationen“ der Text *Notizen eines Malers* von HENRI MATISSE an.
- Ästhetik der Technik im Wandel der Zeit und in unterschiedlichen Kulturräumen (z. B. „form follows function“)

### Für die schwerpunktmäßige Behandlung der Antike bieten sich beispielsweise folgende Texte an:

- XENOPHON: *Memorabilia*, III 8, 3-10: Das Schöne und seine Verbindung mit dem Guten und Nützlichen.
- PLATON: *Phaidros*, 249-251/253-255; *Symposion*, 199-212: Die Wirkung des Eros als wahrhaft Schönes in der Welt. *Timaios*, 44-47: Kosmos – Sehen und Denken – „Sehen und schauen“. *Politeia*, 506-518: Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis: Wahrnehmung und Erkenntnis
- PLOTIN: *Enneaden*, I 6: Das wahrhaft Seiende ist schön und gut, das nicht wahrhaft Seiende hässlich und böse. Das Schöne wird mit einem inneren Gesicht geschaut, und nur vom selbst Schönen: Verbindung zur Musik
- ITRUVIUS POLLIO: *Zehn Bücher über Architektur*, *Buch III*, 1,2,3,4: Der menschliche Körper als Maß, Zahl und Symmetrie: Verbindung zur Architektur (Raumästhetik, Anthropologie)

### Präsentatives Material

#### (auch in Kombination mit Texten)

- Zu Reflexionen DIDEROTS zum Gemälde *Glas mit Oliven* von CHARDIN: „*Bilder haben eine Wahrheit, die die Augen täuscht.*“
- Das Verhältnis zwischen Bild und abgebildetem Gegenstand (magisches Bilddenken, Personalisierung des Bildes, z. B. in alten Riten)
- Umgang mit virtuellen Bildern (Leben in künstlichen Welten)
- Schönheitsideale im Wandel der Zeit, z. B. Ästhetisierung des Körpers: Piercing, Tätowierung, Körperbemalung und Kosmetik (interessant wäre hier auch der Teilaspekt „Haut“) mit präsentativem Material wie Malerei, Skulpturen, Fotografien, Plakatkunst, Werbebildern und –filmen

- Kunst – Raum – Zeit und Wissen. Profanierung des Kirchenraums?: JOHANNES SCHREITER: Darstellungen aus den Bereichen Chemie, Medizin, Biologie und Computer in Kirchenfenstern
- Kunst aus dem Labor (z. B. Technoscience, Körper im Cyberspace, Frage nach der „Verlebendigung der Technik“)
- Bilder von WLADIMIR PETRICHEV (z. B. *Die Unauschöpflichkeit Gottes – Augustinus vor dem Hintergrund des Meeres und ein mit einer Muschel am Ufer spielender Knabe*) in Verbindung mit Textausschnitten von AUGUSTINUS (*Confessiones*, II,VI).
- Kunst und Politik, z. B. Kunst in totalitären Staaten (Architektur der Macht), ggf. in Kombination mit der Lektüre von Ausschnitten aus *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* von WALTER BENJAMIN oder MICHEL FOUCAULT: *Überwachen und Strafen* (Kap. III, 3 Panoptismus) in Kombination mit in dieser Schrift enthaltenem Bildmaterial
- Attraktivitätsforschung: Das „Versprechen der Schönheit“ ggf. in Kombination mit Textauszügen zur Ästhetik der Evolution aus *Über die Entstehung der Arten* (Wie weit die Nützlichkeitstheorie richtig ist; wie Schönheit erzielt wird) von CHARLES DARWIN
- Plastische Chirurgie (z. B. auch rekonstruktive Chirurgie) z. B. nach Unfällen und Tumoreroperationen im Vergleich zur „Kosmetischen“ Chirurgie (Veränderung bzw. Verschönerung) des „natürlichen“ Erscheinungsbildes
- „Universelle Schönheiten“: Bilder aus der Attraktivitätsforschung, z. B. das „Ideale Gesicht“ in Kombination eines Textausschnitts zur „Normalidee“ des Schönen bei IMMANUEL KANT in *Kritik der Urteilskraft*, § 17 (*Vom Ideale der Schönheit*)
- Ästhetische Empfindung als soziales Phänomen: Schönheit – Hässlichkeit – Kitsch mit Bildern und Textausschnitten aus *Die Geschichte der Hässlichkeit* oder *Die Geschichte der Schönheit* von UMBERTO ECO, ggf. auch Textausschnitte aus HERMANN BROCH: *Der Kitsch* (Verwechslung der ethischen mit der ästhetischen Kategorie) MILAN KUNDERA: Buch bzw. Verfilmung von *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*: Ästhetik des Zufalls: Die Bereitschaft, Zufällen gegenüber offen zu sein, steigt aus den Tiefen der Seele empor, entspringt einer Notwendigkeit der Seele, die sich nach Harmonie und Schönheit sehnt: „Ohne es zu wissen, komponiert der Mensch sein

*Leben nach den Gesetzen der Schönheit, sogar in Momenten tiefster Hoffnungslosigkeit“* (Zweiter Teil, 11. Abschnitt). Kunst als Ausdruck von Protest (SABINA): Weltbilder zu negieren, um sich somit von ihnen zu emanzipieren. Kunst und Kitsch: „*Im Reich des Kitsches wärst du ein Monstrum.*“ Kitsch entspringt dem Geist des kategorischen Einverständnisses mit dem Sein und zeigt eine Welt, die „*die Scheiße verneint*“ und so tut, „*als existiere sie nicht*“ (Sechster Teil, 5. Abschnitt: Kritik an der sozialistischen Kunst).



## Geschichtsphilosophie

### 1. Was ist Geschichtsphilosophie?

„*Sie wird also kommen, die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint, Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft, da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen und ihre heuchlerischen Werkzeuge nur noch in Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird.*“

Diese Worte stammen aus der Feder des Aufklärers MARIE JEAN ANTOINE NICOLAS CARITAT, MARQUIS DE CONDORCET, der damit in seinem Werk Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes den ungebrochenen Glauben der Aufklärung an den Fortschritt der Menschheit im 18. Jahrhundert zum Ausdruck bringt. Im 20. Jahrhundert schreibt HANNAH ARENDT: „*Es ist gegen die menschliche Würde, an den Fortschritt zu glauben*“ (HANNAH ARENDT: *Das Urteil. Texte zu Kants politischer Philosophie*). Die „*aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen des triumphalen Unheils*“, stellen THEODOR W. ADORNO und MAX HORKHEIMER in *Dialektik der Aufklärung* im 20. Jahrhundert fest.

Das in der Aufklärung angenommene „*Fortschreiten zum Besseren*“, die „*Verfeinerung der Sitten der Völker*“ (ANNE ROBERT JACQUES TURGOT) haben offenbar eine bittere Enttäuschung erfahren – ein böses Erwachen aus dem Traum des Fortschrittsoptimismus oder vorübergehender Pessimismus? Welches historische Bewusstsein in der geschichtsphilosophischen Re-

flexion kommt hier jeweils zum Ausdruck, und welche Aspekte der geschichtsphilosophischen Reflexion stehen in diesem Kontext?

Die Geschichtsphilosophie zielt auf Geschichte im Ganzen; sie reflektiert nach einer Verlaufsform von geschichtlichen Prozessen und fragt danach, ob darin Gesetzmäßigkeiten erkennbar sind. Sie fragt nach dem Subjekt der Geschichte, nach deren Ziel, Sinn und Zweck.

Ein einfacher Weg, den Anfang von Geschichtsphilosophie zu bestimmen, wäre auf die Begriffsgeschichte zurückzugreifen. 1765 prägt VOLTAIRE den Begriff „*philosophie de l'histoire*“. Er will einen Gegenentwurf zu einer christlich-religiös geprägten Geschichtsschreibung verfassen und die Geschichtsforschung in den Stand der Wissenschaften erheben. Geschichte soll in natürlichen Begriffen dargestellt werden („*philosophie naturelle*“), die Geschichtsschreibung soll „*en philosophe*“ sein, d. h. allgemeine philosophische Prinzipien sollen auf die Betrachtung historischer Ereignisse angewandt werden. Die neue Wissenschaft soll rein empirisch verfahren und historische Tatsachen aus natürlichen Ursachen kausal erklären („*certitude historique*“). So verdankt die Geschichtsphilosophie ihre Entwicklung zur philosophischen Disziplin im 18. Jahrhundert nicht nur von ihrem Namen her, sondern entspringt aus dem Geiste der Aufklärung. In der aufklärerischen Kritik an Staat und Kirche entfaltet sich das bürgerliche Bewusstsein, Vernunft wird verstanden als Entwicklung der Zivilisation und Kultivierung der Menschheit. Nach REINHART KOSELLECK hat die Geschichtsphilosophie das Erbe der Theologie angetreten, indem die christliche Eschatologie in abgewandelter Form als säkularer Fortschritt auftritt, was sich in den teleologisch geprägten Fortschrittstheorien innerhalb der Geschichtsphilosophie nachweisen lässt (REINHART KOSELLECK: *Kritik und Krise*).

## 2. Theorien vom Ursprung des historischen Bewusstseins

Grundlagen und erste Anfänge eines historischen Bewusstseins sehen Aufklärer wie TURGOT und sein Schüler CONDORCET in der Entstehung der Schrift. Nach TURGOT können geschichtliche Zeiten nicht länger zurückliegen als die Erfindung der Schrift;

CONDORCET hält vergangene Ereignisse erst für historisch relevant, wenn sie schriftlich dargelegt und überliefert werden, wie etwa in der griechischen Antike, als dort die alphabetische Schrift entwickelt wurde. Im 20. Jahrhundert zeigt VILÉM FLUSSER in *Die Revolution der Bilder*, wie sich historisches Bewusstsein vom Bild ausgehend im Zuge der Entwicklung der Schrift entfaltet. Der alphabetische Code besteht im „*Aufrollen des Bildes in Linien (,Zeilen‘)*“.

Der geschriebene Text, der in Zeilen gefasst ist, muss in linearer Richtung gelesen, das Geschriebene synthetisiert werden, um die Aussage des Textes zu verstehen. Es entwickelt sich hiermit nach FLUSSER eine neue Zeiterfahrung, die Vorstellung einer „*linearen Zeit, eines Stromes des unwiderruflichen Fortschritts*“.

Das historische Bewusstsein, das sich mit der Erfindung der Schrift entwickelt, ist nach FLUSSER nicht darin zu sehen, dass die Schrift Prozesse festhält, sondern Szenen in Prozesse verwandelt. Die Schrift erzeugte damit historisches Bewusstsein, das langsam und mühsam das magisch bildhafte Zeitalter überwand. Den historischen Zeitpunkt für diese Bewusstseinsprozesse legt FLUSSER in die Zeit der jüdischen Prophetie und der griechischen Philosophie. In diesen Deutungszusammenhang stellt FLUSSER PLATONS Absage an die Bildkunst und das Eifern der Propheten gegen die Idolatrie. Erst im Laufe der Jahrhunderte begannen Texte, z. B. die Schriften HOMERS und biblische Schriften, die Gesellschaft zu programmieren, wobei in der Antike und noch im Mittelalter das historische Bewusstsein einer schriftkundigen Elite vorbehalten blieb. Große Teile der nicht schriftkundigen Bevölkerung blieben weiterhin durch Bilder in ihrem magischen Denken verhaftet. Erst mit dem Buchdruck entwickelte sich das historische Bewusstsein in breiteren Gesellschaftsschichten.

Den eigentlichen Ursprung für ein lineares Geschichtsverständnis sieht KARL LÖWITZ in der jüdisch-christlich, „*futuristisch*“ ausgerichteten Geschichtsauffassung, die ausgehend von der Schöpfung, dem Anfang der Geschichte, das Ende in den Blick nimmt; die jüdischen und christlichen Vorstellungen zielen auf ein unwiderrufliches Ende ab, auf ein endgültiges Letztes, nämlich der Erfüllung in Gott. Daher, so LÖWITZ in der Einleitung zu *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, kann

Geschichtsphilosophie in diesem Sinne „keine Wissenschaft“ sein, denn der Glaube an das Heil kann nicht wissenschaftlich begründet werden (KARL LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*).

### 3. Geschichtsphilosophische Reflexion in Antike und Mittelalter

In der griechischen Antike ist das Geschichtsverständnis vornehmlich geprägt von der Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos und der darin waltenden Gesetze von Werden und Vergehen. Der Logos im Kosmos ist Ursache für die geordnete Bewegung der Himmelskörper und die periodischen Veränderungen von Zeiten.

Gleichwohl gibt es in der Antike Überlegungen zur Geschichte der Menschen. HERODOT spricht von einer Erinnerungskultur, d. h. dem Bewahren von Erinnerung, dass Geschehnisse nicht „mit der Zeit verblassen“, welche von THUKYDIDES als ein „Besitz für immer“ angesehen werden.

Im Hinblick auf geschichtsphilosophische Reflexionen ist der Begriff der „Erinnerung“ („anamnesis“) von Interesse. Nach platonischer Auffassung, wie im Höhlengleichnis der *Politeia* und im *Menon* veranschaulicht, sind wir als sterbliche Wesen auf die sichtbare, sinnliche Welt verwiesen, den „kosmos aisthetos“, wo wir nichts Wahres, nichts Bestehendes wahrnehmen können. Es ist eine Welt des Werdens und Vergehens, in der nichts bleibt. Unsere unsterbliche Seele, der zyklischen Wiederkehr unterworfen, hat ihren Ursprung in der intelligiblen Welt der „idea“ und hat dort in ihrer Präexistenz bereits das Wahre des „kosmos noetos“ geschaut, was durch den Eintritt in die körperliche Welt in Vergessenheit versinkt und erst durch einen Akt des (Wieder-)Erkennens im Dialog (elenktisches Verfahren) wieder in Erinnerung gebracht werden kann („anamnesis“).

Für ARISTOTELES, in Abgrenzung zu PLATON, stellt Erinnerung die Fähigkeit dar, in der zeitlichen Abfolge Ereignisse wahrzunehmen. Im Hinblick auf die „Erinnerungskultur“, die in der Geschichtsphilosophie von Relevanz ist, sei hier kurz auf FRIEDRICH NIETZSCHE verwiesen (siehe unten). ARISTOTELES formuliert in seiner *Poetik*, dass es in historisch ausgerichteter Geschichtsschreibung um die Wiedergabe des Geschehenen gehe, im Gegensatz zur Dichtung, insbe-

sondere der Tragödie. Der Historiker beschreibe lediglich das, „wie es sich eben traf“, d. h. er erhebt einen Wahrheitsanspruch an die Wiedergabe des Geschehenen. Der Dichter hingegen ahmt die Wirklichkeit (der Möglichkeit) nach („mimesis“), die Tragödie bewirkt beim Zuschauer eine „katharsis“, eine Reinigung von Affekten durch die Konfrontation mit denselben („eleos“ und „phobos“), die im Übermaß für die Polis schädlich sind. Man könnte dies im Sinne einer „politischen Medizin“ verstehen. Es gehe darum, sich im Theater zu erholen, sich zu entspannen (vgl. HENNING OTTMANN: *Geschichte des politischen Denkens*).

Aus der späthellenistischen Zeit sind uns geschichtsphilosophische Schriften (*Historiae*) von POLYBIOS überliefert, in denen er ein zyklisches Weltbild darlegt. Im Kreislauf von Bewegungen verläuft Geschichte, Verfassungen entstehen, verschwinden und kehren nach schicksalhaft vorgezeichneten Wechseln wieder. Die natürliche Schicksalhaftigkeit macht es dem Historiker möglich – vorausgesetzt, sein Urteil ist nicht von Leidenschaft getrübt – die Zukunft bestimmter politischer Ereignisse vorauszusagen. Dennoch bleibt auch das Schicksal im Sinne von POLYBIOS unberechenbar. Es paktiert nicht mit dem Leben, wirft „Berechnungen durch neue Schläge über den Haufen“ und kann machtvoll unsere Hoffnungen zunichte machen (POLYBIOS: *Historiae* XXIX, 21).

Im Mittelalter dominiert ein theologisch ausgerichtetes Verständnis von Geschichtsprozessen. AURELIUS AUGUSTINUS, Vertreter der lateinischen Patristik, deutet in seiner Geschichtstheologie den geschichtlichen Prozess als Heilsgeschehen, wie er dies in seinem Werk *Vom Gottesstaat* darlegt. Die Menschheitsgeschichte, beginnend mit der Schöpfung, sei begrenzt und habe die Seligkeit des Gottesstaates nach dem Weltgericht zum Ziel. Mit der Welt, Schöpfung Gottes, wurde gleichzeitig die Zeit geschaffen; vor der Schöpfung kann diese nicht gewesen sein, denn Gott ist unveränderlich und zeitlos. Er grenzt sich hierin deutlich von kosmologischen Lehren der Antike ab, die mit „heidnischen Philosophen“ ewige Bewegungen des Kosmos „ohne Anfang und Ende“ annahmen. Dies sei nicht ein Ergebnis des „Unverstandes“, sondern vielmehr bedingt durch „den Wahnsinn des Unglaubens“. Wechsel in der ewigen Wiederholung des Gleichen ist nach AUGUSTINUS eine sinnlose Abwechslung, da Zeit, der Blick in die Zukunft, mit Hoffnung und Glaube verbunden sei. Von einer zyklischen Wieder-

kehr ohne Anfang und Ende könne keine ewige Seligkeit bzw. Erlösung erwartet werden. Somit sei die ewige Wiederkehr des Gleichen „abscheulich“ (AUGUSTINUS: *Gottesstaat*, XII, 21). Die Geschichte der Menschheit ist nach AUGUSTINUS universal, da sie von einem einzigen Gott erschaffen und zu einem einzigen Ziel gelenkt werde. Das eigentliche Geschehen in der Geschichte sei der Kampf zweier Reiche, und zwar zwischen „*civitas terrena*“ (Brudermörder Kain) und „*civitas Dei*“ (Abel). Kain, der Mörder, ist der Gründer des irdischen Reiches, des „*saeculum*“, Abel ist in diesem „*saeculum*“ der „*peregrinus*“, der Pilger zu einem überirdischen Ziel. KARL LÖWITH sieht in der augustiniischen Geschichtsauffassung keine Geschichtsphilosophie, sondern eine „*dogmatische Auslegung des Christentums in dem Geschehen der Welt*“. Sein Werk diene lediglich dem Zweck, „*Gott in der Geschichte zu rechtfertigen*“ (KARL LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kap. IX).

#### 4. Fortschrittstheorien und Zeitkategorien in Aufklärung und Gegenwartsphilosophie

Vertreter der Aufklärung wie TURGOT, CONDORCET, KANT, COMTE, Philosophen des deutschen Idealismus wie HEGEL und Materialisten wie MARX und ENGELS haben Geschichtsphilosophien verfasst, die Geschichte als „Prozess“ darstellen, verbunden mit einem Ziel, auf das Geschichte hinausläuft. Geschichtsphilosophische Auseinandersetzungen in der Gegenwartsphilosophie, wie von LÖWITH, KOSELLECK, FOUCAULT, JONAS, ARENDT, nehmen Bezug auf konkrete geschichtliche Ereignisse und Prozesse, insbesondere auf die Shoah, wie auch auf ökologische Krisen, und entwickeln hierauf basierend philosophische Konzeptionen.

Teleologisch orientierte geschichtsphilosophische Auffassungen finden ihren Ausgang in der Aufklärung, wo Geschichte in einem Grundmuster des Fortschritts gedacht wird. Das geschichtsphilosophische Problem ergibt sich aus der Frage danach, wie die vielfältigen, auch widerstrebenden individuellen Handlungen und Ziele von Menschen unter ein Gesamt-Telos zu subsumieren sind. TURGOT bemüht das Erklärungsmuster einer göttlichen „*Vorsehung*“ (TURGOT: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*), KANT nimmt eine „*Naturabsicht*“ an (IMMANUEL KANT: *Idee zu einer*

*allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), HEGEL eine „*List der Vernunft*“ (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), COMTE entwickelt ein „*Drei-Stadien-Gesetz*“.

Zukunft eröffnet sich als ein neuer Erwartungshorizont, die eigene gegenwärtige Zeit wird zugleich als Ende einer Epoche und als Übergang in eine neue Zeit erlebt. Im 18. Jahrhundert entsteht durch die Bewegung der Aufklärung eine neue weltanschauliche Orientierung gegen die christlich-theologische Ontologie und Morallehre. Der Verlauf der Menschheitsgeschichte ist nicht mehr Ergebnis der göttlichen Vorsehung, sondern Ergebnis des Handelns vernunftbegabter Menschen. Die Vorstellung von der zyklischen Lebenszeit der Individuen wird abgelöst von der Idee der Weltzeit.

Ähnlich wie die Begriffe „Emanzipation“ und „Fortschritt“ entwickelt sich der Begriff „Säkularisation“ im Zuge der Französischen Revolution zur philosophiegeschichtlichen Deutungskategorie. Hier sei auf KARL MARX verwiesen, der es in seiner Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* als Aufgabe der Geschichte ansieht, „*nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren*“. Die Opposition Diesseits-Jenseits wird tendenziell abgelöst durch die Opposition Vergangenheit-Zukunft. Es entwickelt sich eine weltimmanente, geschichtliche Zeiterfahrung, die in Form der geschichtlichen Zeit als vom Menschen produzierte Zeit gedeutet wird. Herr der Geschichte ist nicht mehr Gott, sondern der Mensch, der „*Fortschritt*“ macht (KOSELLECK: *Theorie der Geschichte*).

Der neuzeitliche Rationalismus lehnt sich dem neuen Selbstverständnis der Naturwissenschaften an, insbesondere entwickelt sich das Verständnis von der Autonomie der Vernunft als dem eigentlichen Wesensmerkmal des Menschen. Vernunft wird nicht mehr als Fähigkeit der Seele verstanden, ewige Wahrheiten zu schauen, sondern vielmehr als natürliche menschliche Fähigkeit begriffen, die es zu entwickeln und zu fördern gilt. Mit dem neuen Paradigma einer vom Menschen gemachten Geschichte ist auch deren Subjekt auszumachen: Menschen werden zu Subjekten der Geschichte und tragen die Verantwortung für die Fortentwicklung zum Guten nicht nur innerhalb

der individuellen Biografie, sondern auch bezogen auf die Gesamtentwicklung der menschlichen Gattung. Während die Natur konstanten Gesetzen unterliegt, verfügen die Menschen über Vernunft, Sprache und Schrift, welche als Grundvoraussetzung für die Entwicklung der Menschheit zur Vollkommenheit der menschlichen Gattung anzusehen sind. Dabei geht es vor allem um fortgesetzte wissenschaftliche, kulturelle und moralische Perfektionierung. Rückschläge wie Krieg, Zwist und Rohheit, die sich aus der Ruhmsucht und Eitelkeit der Menschen erklären, können den fortschreitenden Prozess in der Verfeinerung der Sitten nicht aufhalten (TURGOT). Das autonome Wesen Mensch soll zur freien Selbstbestimmung seiner Existenz gelangen; der normative Anspruch wird somit zum Grundprinzip historischer Abläufe. Das neue Strukturmodell des Fortschritts, Teleologie der Geschichte, beinhaltet die stete Verfeinerung kultureller Errungenschaften und setzt auf die Bewertung der Gegenwart im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der gesamten Menschheit (TURGOT: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*). Zusammengefasst kann bei TURGOT ein lineares, beschleunigtes und nicht umkehrbares Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angenommen werden. Weiterhin umfasst die Universalgeschichte von TURGOT alle Räume der Erde. Er nimmt die gleichzeitige Existenz verschiedener Entwicklungsstadien menschlicher Zivilisation in unterschiedlichen Teilräumen der Erde an. Somit zeigen die verschiedenen Völker „auf einen einzigen Blick die Spuren aller Schritte des menschlichen Geistes, das Bild aller Stufen, die er durchlaufen hat, und die Geschichte aller Zeitalter“ (TURGOT: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*). Hier kann von einer Vorstellung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gesprochen werden. TURGOT bleibt zukunftsoptimistisch trotz seiner anthropologischen Aussagen von „Ruhmsucht“, „Ehrgeiz“ und „Eitelkeit“ des Menschen, welche „die Erde mit Blut“ zu überschwemmen vermögen. Doch mit der fortschreitenden Entwicklung von Wissenschaft und Künsten „mildern sich die Sitten“ inmitten von „Verwüstungen“, was auch gleichzeitig mit der fortschreitenden Aufklärung des menschlichen Geistes einhergeht (TURGOT: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*).

Diesen ungebrochenen Optimismus teilt IMMANUEL KANT nicht. Der Mensch, das „*krumme Holz*“, „aus dem

*nichts Gerades gezimmert*“ werden kann, ist zwar „bis zum Überlästigen zivilisiert“, doch deshalb noch lange nicht „moralisiert“ (KANT: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). KANT nimmt an, dass die Menschheitsgeschichte ihren Ausgang dort findet, wo der Mensch sich mit dem Erwachen seiner Vernunft von seiner instinktgeleiteten Naturabhängigkeit emanzipiert und dabei u. a. auch das Vermögen der „Erwartung des Künftigen“ entwickelt. Wie er in seiner Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* darlegt, ist der Mensch aus der Vormundschaft der Natur, aus dem „Gängelwagen des Instinktes“ herausgetreten in den Stand der Freiheit, von dem aus er sich moralisch zum Besseren hin fortschreitend entwickelt bis zur Vollkommenheit. Es liegt in der Natur des Menschen, ausgestattet mit der „unwiderstehlich treibenden Vernunft“ Moralität zu entwickeln und sich im Sinne der Aufklärung „seines eigenen Verstandes zu bedienen“. Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, um die menschlichen Anlagen aus sich heraus zu entwickeln, ist nach KANT der „Antagonismus“, d. h. die Neigung des Menschen, sich einerseits zu „vergesellschaften“ und sich andererseits zu „vereinzeln (isolieren)“. Die Natur will „Zwietracht“, um zu vermeiden, dass der Mensch nicht wie in einem Zustand eines „arkadischen Schäferlebens“ verharrt und „gutartig wie die Schafe“ seine „vortrefflichen Anlagen“ nicht entwickelt, sondern diese „ewig unentwickelt in der Menschheit schlummern“ lässt (KANT: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Dieser Entwicklungsprozess bedarf einer „langsamen Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart“. Die Betonung muss hier auf „langsam“ gelegt werden, denn die Kultivierung der Menschheit kann sich nicht im einzelnen, kurzlebigen Individuum bereits zur Vollkommenheit entwickeln. Nur auf lange Sicht hin kann dies von der Menschengattung erhofft werden. So stellt KANT fest, dass wir zwar in einem „Zeitalter der Aufklärung“ leben, aber nicht in einem „aufgeklärten Zeitalter“ (KANT: *Was ist Aufklärung? und Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Die zukünftige Vollkommenheit (Idee vom „ewigen Frieden“) muss in der „Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein“, um die Naturanlagen des Menschen als sinnvoll und zweckgerichtet ansehen zu können. Somit vertritt KANT eine universalistische teleologische Position. Das Ziel der Geschichte ist „eine allgemein das Recht verwaltende

bürgerliche Gesellschaft“ und ein friedlicher Völkerbund (KANT: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, fünfter und sechster Satz).

Auch nach GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL schreitet die Geschichte voran. HEGEL nimmt an, dass hinter all dem „Lärmen“, den Anstrengungen des Tuns aller Menschen im geschichtlichen Verlauf ein „Endzweck“ sei, mit dem sich all diese „Bewegungen“ denken ließen (dialektischer Prozess). Er wirft die Frage auf, ob „hinter der Oberfläche all dieser Erscheinungen“ nicht ein „stilles, geheimes Werk“ sei, in dem „die Kraft aller Erscheinungen“ aufbewahrt werde. Die Aufgabe dieses „Einen“ wäre, sich in seiner „ewigen Arbeit“ zum Wissen fortzuentwickeln und zu vervollkommen (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*). Geschichte ist nach HEGEL „der an die Zeit entäußerte Geist“ – was nicht heißen soll, dass Geschichte für HEGEL etwas rein Geistiges ist, das sich nur in unseren Köpfen abspielt, was u. a. auch in seiner Rechtsphilosophie zum Ausdruck kommt. Durch die Subjekte in ihrem Zusammenwirken und ihrer Arbeit an den Objekten tritt der Geist als sich selbst erkennend hervor und verwirklicht sich in einem dialektischen Prozess durch Epochen der Geschichte. In jedem Zeitalter machen Individuen die Erfahrung, dass in gewissen Situationen Veränderungen, Erschütterungen eintreten und im Bewusstsein eine innere Spannung entsteht. Es wird ein „Mangel“ erkennbar, der behoben werden muss, damit sich daraus etwas Neues entwickeln kann, in dem das „Alte“ aufgehoben ist: Negation der Negation (These, Antithese, Synthese). Diese innere Spannung – eine „Kraft des Negativen“, eine „kritische Kraft“ – erzeugt die dialektische Spannung, die durch die Geschichte hindurch einen fortschreitenden Prozess in Gang hält. Dieser hat zum Ziel, einen Zustand zu erreichen, in dem kein Mangel mehr herrscht, keine Negation mehr möglich ist und der Geist zu einem „absoluten Wissen“ gekommen ist – d. h. zu einem vollen Selbstbewusstsein, einem Zustand des „zu sich gekommenen Geistes“, der nicht mehr negiert werden kann. Nur aus diesem Drang heraus ist der Fortschritt in der Weltgeschichte zu verstehen (HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*). HEGEL veranschaulicht diesen Prozess an geschichtlich Erfahrbarem: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der

Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen“ (HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*). In diesem Sinne ist für HEGEL „begriffene Geschichte“ die „Schädelstätte des absoluten Geistes“ (HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*). Das Ziel der Weltgeschichte, dem sich der Geist über die „ewige Arbeit“ in geschichtlichen Prozessen annähert, kann nicht berechnet werden. Hier muss, wie HEGEL sagt, die „Ungeduld des Meinens“ zurücktreten (HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, I, § 62).

HENNING OTTMANN nimmt zwei Lesarten des Geistbegriffs bei HEGEL an: Die eine Lesart wäre demnach „ursprungphilosophisch“, d. h. der Ursprung (Gott) bleibt in der Entäußerung in Natur und Geschichte immer das, was er ist – der sich in der Geschichte erkennende Geist offenbart sich im Bewusstsein als das, was er schon immer ist, der Ursprung bleibt in allem bei sich. Die andere Lesart wäre „emanzipationsphilosophisch“, wobei die geschichtlichen Entwicklungsstufen als Ideen eines Gottes anzusehen sind (Ideen der Logik), der sich selbst erst entwickeln muss – der selbst erst werden muss, was er ist (vgl. Arbeitsbereich Metaphysik). Das Problem, so OTTMANN, sei, dass HEGEL beide Entwicklungen zu verbinden sucht, indem der eine Identität von Anfang und Ende behauptet und zugleich eine Differenz von Anfang und Ende annimmt (OTTMANN: *Geschichte des philosophischen Denkens*).

Wird bei HEGEL vornehmlich die Menschheit im Ganzen gesehen, so wendet sich der Blick von AUGUSTE COMTE ansatzweise auf das einzelne Individuum. Er vertritt in *Cours de philosophie positive* (AUGUSTE COMTE: *Allgemeine Gründe des Positivismus*) eine teleologische Geschichtsauffassung; Geschichte wird verstanden als ein zielorientierter kontinuierlicher Prozess. COMTE will „la marche fondamentale du développement humain“ darstellen, die geschichtliche Kontinuität des Fortschritts des menschlichen Geistes, das „große fundamentale Gesetz“ der Geschichte. Er erkennt im Verlauf der Geschichte drei Stadien, die jeder Zweig unserer Zivilisation nacheinander durchlaufen muss: 1. theologisch oder fiktiv (Kindesalter): Auf der Suche des Menschen nach der wahren Natur aller Dinge,

nach deren Ursprung und Ziel, nach letzten Prinzipien, wendet er sich übernatürlichen Mächten (Polytheismus) oder einem einzigen Gott (Monotheismus) zu. 2. metaphysisch oder abstrakt (Jugend): Die göttlichen Instanzen werden durch abstrakte Wesenheiten ersetzt. 3. wissenschaftlich oder positiv (Mannesalter): Der Mensch hat das Einsehen gewonnen, dass seine Hinwendung zur Metaphysik ergebnislos blieb, und wendet sich der Erforschung der Naturgesetze durch empirische Beobachtung und logisches Denken zu. Ziel der Forschung ist die Anwendung der naturwissenschaftlichen Gesetze auf die „soziale Physik“ oder „Soziologie“, um eine gesellschaftliche Neugestaltung zu entwickeln. Auch wenn COMTE das Individuum in den Blick nimmt, so hat er im Hinblick auf den gesamten Prozess dennoch die Menschheit als ganze vor Augen, denn alles soll „nicht auf den Menschen, sondern auf die Menschheit“ bezogen werden. Auch die moralischen Gesetze sind in der gesamten Menschheit eher festzustellen als am Individuum, und so wird die Ethik immer mit der Staatslehre verbunden sein (COMTE: *Soziologie* III).

Viel stärker als AUGUSTE COMTE nimmt KARL MARX die neue Kraft der Zukunft in den Blick, das vom Proletariat zu erkämpfende Reich der klassenlosen Gesellschaft. In Abgrenzung zur Philosophie HEGELS nehmen zwar auch MARX und FRIEDRICH ENGELS ein dialektisches Prinzip der Geschichte an, grenzen sich jedoch von Hegels Geschichtstheorie ab: Einerseits wird HEGEL von MARX wegen seiner systematisch ausgearbeiteten Staatstheorie gelobt, andererseits wird sein Subjektbegriff getadelt, der den lebendigen, arbeitenden Menschen in seinem geschichtlichen Prozess nicht erkennt, den Menschen und sein Denken vielmehr „abstrakt“ begreift. Das bewegende Denken durch die Geschichte bei HEGEL sei „ohne Äug', ohn' Zahn, ohn' Ohr, ohn' alles“ (KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*). So sei auch die „Arbeit“ im Sinne von Hegel die „abstrakt geistige“.

Die bekannteste These von MARX „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt draufan, sie zu verändern“ bringt dies zusammenfassend zum Ausdruck (MARX: *11. These über Feuerbach*). Im Gegensatz zur „deutschen Ideologie“, welche „vom Himmel auf die Erde herabsteigt“, geht es hier

darum, „von der Erde zum Himmel“ zu steigen. „Himmel“, Metaphysik hat nicht mehr den „Schein der Selbstständigkeit“ (MARX, ENGELS: *Die deutsche Ideologie*).

Die „irdische Basis“ der Menschheitsgeschichte bilden nach MARX und ENGELS drei Momente, die von Anfang der Menschheitsgeschichte an bis heute wirksam sind: 1. Erzeugung von Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung (essen, wohnen), 2. Erzeugung neuer Bedürfnisse, 3. Fortpflanzung und Familienbildung. Dies wird ermöglicht durch die „physische Organisation“ und das „Bewusstsein“ der Menschen. Bewusstsein entsteht mit der Sprache, um mit anderen Menschen ein „Verhältnis“ aufzubauen, und bleibt ein menschliches „Produkt“, solange Menschen existieren. Auf früher Stufe der Menschheitsgeschichte muss von einem Frühstadium des Bewusstseins ausgegangen werden, einem „Stammbewusstsein“, eher einem „Hammelbewusstsein“, das sich vom Tier nur dahingehend unterscheidet, dass „Instinkt bewusst ist“. Daraus entwickelt sich zwischen den Menschen untereinander ein gesellschaftliches Verhältnis, ein „materialistischer Zusammenhang“, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt ist. Das „reine Bewusstsein“ entwickelt sich erst, wenn sich der Mensch „von der Welt emanzipiert“, indem er arbeitsteilig in materieller und geistiger Weise vorgeht. Erst dann ist der Mensch zur Bildung von Theorie, Theologie, Philosophie usw. fähig. Hier entwickelt sich der dialektische Prozess der Menschheitsgeschichte durch den Widerspruch, der sich zwischen bestehenden Verhältnissen, bestehender Produktionskraft und Bewusstsein bildet (MARX, ENGELS: *Die deutsche Ideologie*). Besonders zu berücksichtigen ist das Verhältnis von Arbeiter (Arbeit) und Produktion, wie auch in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844 zum Ausdruck kommt. Nicht nur in seinem Verhältnis zu den Produkten (Entäußerung), sondern auch in der Arbeit selbst als „Akt der Produktion“ manifestiert sich die „Entfremdung“ des Menschen von sich selbst, da auch der „Akt der Arbeit“ eine Form der Entäußerung des Menschen von sich selbst ist (siehe Kap. *Entfremdete Arbeit*). Weltgeschichte wird geschichtsphilosophisch nach MARX und ENGELS insgesamt als irreversibel fortschreitender Prozess von ökonomischen und sozialen Entwicklungsstadien gedeutet. Ausgehend von der „Urgesellschaft“ entwickelt sich im dialektischen Prozess die Abfolge der

Stadien Sklavenhaltergesellschaft, Feudalherrschaft und bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, um dann über den Sozialismus schließlich zum Kommunismus zu kommen. Das Werk *Das kommunistische Manifest* beginnt mit dem Satz: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“ Dieser Kampf durch die Menschheitsgeschichte endet in der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft. Das Motto „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein“ (MARX, ENGELS: *Die deutsche Ideologie* I, A) bringt deutlich zum Ausdruck, dass die ökonomische Grundlage das Sein der Menschen bestimmt und das Bewusstsein des Menschen prägt; Veränderungen des (gesellschaftlichen) Seins und damit verbunden des Bewusstseins der Menschen lassen sich im dialektischen Prozess durch Klassenkämpfe bewirken. Der bisherige Geschichtsverlauf ist der einer Geschichte von Unterjochung und Versklavung, und gerade durch die Industrialisierung und die kapitalistische Produktionsweise ist der Mensch sich selbst „entfremdet“. Es entsteht das Proletariat, das ausgebeutet, sich selbst entfremdet, ein elendes Dasein fristet. Doch es ist gerade das Proletariat, das eine Veränderung bewirken kann, da es von den Privilegien der herrschenden Klasse ausgeschlossen ist und bestrebt sein wird, sich von den Ketten des Kapitalismus zu befreien; somit befreit und verändert es die Gesellschaft insgesamt. Der innergeschichtliche Endzustand wird von MARX gedacht als ein „Kommunismus“, wo es „keine eigentliche politische Gewalt mehr geben“ werde. Nach KARL LÖWITH stellt das Kommunistische Manifest in erster Linie ein „prophetisches Dokument“ dar, geschrieben aus dem Geist des „Prophetismus“. Das Proletariat wird zum „auserwählten Volk“, einer Klasse von Menschen, die nicht in, sondern außerhalb der Gesellschaft lebt, und in der MARX laut LÖWITH „das weltgeschichtliche Instrument zur Erreichung des eschatologischen Zieles aller Geschichte durch eine Weltrevolution“ sieht (KARL LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, II). Die Kritik von MICHEL FOUCAULT zielt insbesondere auch auf den Machtbegriff von MARX ab. Macht, so FOUCAULT, komme nicht von „oben“, sie sei in allen gesellschaftlichen Prozessen wirksam; sie werde also nicht von oben nach unten ausgeübt, sondern durchlaufe die gesamte Gesellschaft. Macht „von oben“ sei zwar politisch relevant, diene aber nicht zur Analyse historischer Prozesse,

sondern es müsse vielmehr von einer „Mikrophysik der Macht“ ausgegangen werden (MICHEL FOUCAULT: *Dispositive der Macht*). Im 20. Jahrhundert reflektiert REINHART KOSELLECK Geschichtsauffassung aus historischer und philosophischer Sicht. Nach KOSELLECK konnte sich der Gedanke vom kontinuierlichen Fortschritt erst entwickeln, als die bloße Chronologie in Form der Einteilung der Geschichte in Tage, Monate und Jahre aufgegeben wurde; hieraus konnte sich erst die Grundlage für Fortschrittstheorien mit einer spezifischen historischen Zeit entwickeln (REINHART KOSELLECK: *Fortschritt*). Zugleich zeigt er an gegenwärtigen Geschichtsprozessen auf, dass wir von einer „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ ausgehen müssen, da es Wechselwirkungen und globale Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Kulturen und Teilräumen der Erde gibt, beispielsweise im Verhältnis zwischen westlichen Industrieländern und den so genannten Entwicklungsländern. Dabei sind seiner Auffassung nach Prozesse von Beschleunigung und Verlangsamung von Bedeutung, wesentlich bestimmt durch Verfügbarkeit oder Nichtverfügbarkeit von Technik, z. B. im Bereich der Nachrichtenübermittlung oder des (Personen- und Güter-)Verkehrs. Insofern ist die rein lineare Vorstellung von Geschichte zu ergänzen um den Begriff der „Prozesse“, die zeitgleich oder zeitverschieden ablaufen und sich gegenseitig beeinflussen. Die Wahrnehmung von Zeit wandelt sich und somit auch die Art und Weise der „Zeiterfahrung“: Von der gottgegebenen und begrenzten Zeit ausgehend, über die nur Gott verfügte und sie auch „verkürzen“ konnte, um das Leid der Menschheit zum „Ende der Zeit“ zu mildern (Mt. 24,22 u. Mk. 13,20), gewinnt der Mensch zunehmend an Handlungsspielraum zur Gestaltung von „Zeit“. Auch wenn der Fortschritt bezweifelt wird, wie etwa von RUPERT KORNMANN, so sieht dieser wohl seit der Aufklärung eine enorme Beschleunigung der Zeit: „Unsere Zeitgeschichte ist eine Wiederholung der Taten und Ereignisse von einigen Jahrtausenden – in der aller kürzesten Zeitperiode“ (RUPERT KORNMANN: *Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit oder Politische Grundsätze durch die Geschichte bewähret*). Der rasante Wandel, der jedoch nichts Neues hervorbrachte, ermöglicht es nach KORNMANN, dass in einem einzigen Menschenalter Dinge wahrgenommen werden können, wozu vormals „das Leben vieler Generationen nicht hinlänglich war“ (ebd.).

Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert verändert sich nach REINHART KOSELLECK im Zuge der „Säkularisation“ das Zeitbewusstsein in der Weise, dass für den Menschen nicht mehr das gottgewollte Ende schneller herbeikommt, sondern sich die Fortschritte der Menschheit beschleunigen, wie beispielsweise die Beherrschung der Natur und die Selbstorganisation der gesellschaftlich-politischen Verfassungen. Das Heil, so KOSELLECK, wurde nicht mehr am Ende der Geschichte, sondern im Vollzug der Geschichte selbst gesucht. Aus der apokalyptisch erwarteten Zielbestimmung sei durch die Säkularisierung in der Aufklärung ein „rein innerweltlicher Erwartungsbegriff“ geworden, doch die Vorstellung von „Zukunft“ sei somit geprägt von „quasi-religiöser Verheißung“, worin das christliche Erbe präsent sei (KOSELLECK: *Zeitschichten*, Kap. II, 2). Im Gegensatz zur Möglichkeit der von Gott gewollten Zeitverkürzung bediene sich der Mensch der „immer gleich bleibenden Naturzeit“, um darin die von ihm ausgelösten Fortschritte chronologisch zu ordnen, die sich in einer Zeitbeschleunigung in eine Zukunft bewegen.

Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass KANT im Zuge des moralischen Fortschritts der Menschheit (der „inneren Kultur“) eine Beschleunigung geschichtlicher Prozesse vermutet: „... es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen“ (KANT: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 8. Satz). Auch im 19. Jahrhundert blieben die säkularisierten christlichen Zielbestimmungen noch gegenwärtig. Anstelle der Heilserwartung sei der technische Erfolg getreten, das Subjekt habe von Gott zum Menschen gewechselt, der sich zum Ziel setzt, eine Zukunft von Glück und Herrschaftsfreiheit anzustreben. Die Beschleunigung von Arbeitsprozessen wird empirisch erfahrbar; Zeitgewinn macht sich in der Steigerung der Produktion bemerkbar, und es entsteht auf breiterer Ebene der Gesellschaft eine Bedürfnissteigerung an den neu entstandenen Produkten. Die Beschleunigungsvorgänge, die sich im 20. Jahrhundert bis in unsere Zeit fortsetzen, so KOSELLECK, zeigen sich deutlich in der rasanten Entwicklung von Wissenschaft, Technik und Industrie (z. B. Nachrichtenübermittlung, Mobilität).

Inzwischen lassen sich in den modernen Formen der Beschleunigung diese weltimmanenten Prozesse nicht mehr aus der christlichen Heilserwartung ableiten. So geht KOSELLECK davon aus, dass wir inzwischen zwar eine „Dauererfahrung“ von Beschleunigung entwickelt haben, aktuelle Beschleunigungsprozesse aber dennoch inzwischen ihren Sättigungsgrad erreicht haben. Dies zeige sich darin, dass zwar dank der Informationstechnologie die Auswertung von Information noch schneller zu bewältigen sei, der Mensch aber dennoch auf seine naturgegebene Rezeptionsfähigkeit verwiesen bleibe. Mit Blick auf die Zukunft hält KOSELLECK die Wahrscheinlichkeit für gering, dass sich aus den bisherigen Beschleunigungserfahrungen geschichtsimmanent langfristige Prozesse ableiten ließen. Mit dem Erfahrungsmuster der Beschleunigung lässt sich nach KOSELLECK im Rückblick die gesamte Geschichte als eine „Zeitfolge der Akzeleration“ betrachten. Dabei wären drei Zeitkurven zu benennen: (1.) eine „biologische Ausdifferenzierung“ des Menschenwesens, (2.) eine kulturell beschleunigte Entwicklung und (3.) eine „exponentielle Zeitkurve“, die „postchristlich, technisch-industriell“ bedingte und spezifisch geschichtszeitliche Beschleunigung. Diese Zeitkurven lassen sich nach KOSELLECK nicht mehr ungehemmt in die Zukunft hochrechnen; vielmehr wird die Menschheit wohl mehr auf „Stabilisatoren“ angewiesen sein und sich mehr auf die naturhaften Gegebenheiten des irdischen Daseins beziehen müssen (KOSELLECK: *Zeitschichten*, Kap. II,3).

## 5. Kritik an der Geschichtsphilosophie und am „Fortschrittsoptimismus“

Kritik an der Geschichtsphilosophie ist so alt wie die Geschichtsphilosophie selbst. JEAN-JACQUES ROUSSEAU hatte 1755 den Fortschritt in Zweifel gezogen, denn gerade im wissenschaftlich-technischen Fortschritt sieht er die Quelle der sozialen Ungerechtigkeit, des moralischen Egoismus und der politischen Gewaltherrschaft. Seine berühmte Metapher vom ersten Menschen, der ein Stück Land einzäunte, um es als sein Eigentum zu deklarieren, zeigt aus seiner Sicht den Beginn des Verfalls (JEAN-JACQUES ROUSSEAU: *Diskurs über die Ungleichheit*).

LEOPOLD VON RANKE lehnt, wie in seinem Werk *Über die Epochen der neueren Geschichte* zum Ausdruck kommt, eine teleologisch ausgerichtete Deutung des Gesamtprozesses der Geschichte ab. Er sieht vielmehr den Verlauf der Geschichte als einen epochenspezifischen Prozess an, in dem sich geistige Tendenzen entwickeln, sich gegenseitig ablösen bzw. neutralisieren oder auch aufeinander aufbauen können. Der Mensch sei keine Marionette in einem determinierten Geschichtsprozess. Gleichwohl habe die Geschichte einen Sinn, in ihr sei eine Wirkung von „gewissen unwandelbaren ewigen Hauptideen“, die göttlich seien, zu erahnen. Die Geschichte der Völker oder Staaten in einzelnen Epochen, die sich als „Entwicklungen“ zeigten, sei so zu verstehen, dass sich aus dem vergangenen Bewegungen anbahnten, die jedoch keinesfalls determiniert seien. RANKE sieht zwar einen Fortschritt hinsichtlich der „materiellen Dinge“, da hier „eines aus dem anderen hervorgeht“, doch auf moralischer Ebene lassen sich Prinzipien eines Fortschritts nicht feststellen.

Im 19. Jahrhundert führt NIETZSCHE aus, dass die Vorstellung eines Fortschreitens der Geschichte und einer Entwicklung auf ein Ziel hin letztlich eine Illusion sei: Aus der Wahrnehmung, dass die Zeit fortschreitet, nehme man an, dass damit auch eine Weiterentwicklung der Menschheit verbunden sei. Die Erfahrung zeige aber, dass es wirkliche Fortschritte über die Jahrhunderte hinweg nicht gebe, sondern die Menschheitsgeschichte eine große „Experimentierwerkstätte“ sei, „wo einiges gelingt, zerstreut durch alle Zeiten, und Unsägliches missrät, wo alle Ordnung, Logik, Verbindung und Verbindlichkeit fehlt“ (FRIEDRICH NIETZSCHE: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*). Es gebe daher kein Finale in der Geschichte, sondern „die ewige Wiederkehr“ – wenn es ein Schlussziel der Geschichte gäbe, so müsste es schon längst erreicht sein, da dies aber augenscheinlich nicht der Fall ist, könne es dieses Ziel nicht geben. Dennoch kommt der Mensch nicht ohne Erinnerung an das Vergangene aus, er kann nicht vergessen. Das „Nicht-Vergessen-Können“ ist demnach eine anthropologische Grundkomponente des Menschen. Dieser hängt am Vergangenen wie an einer „Kette“, die ihn belastet, „mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit“. Er ist geprägt von der Erinnerung an gestern, die ihm die Vergänglichkeit des Gegenwärtigen bewusst

macht: Der Augenblick ist „im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, stirbt und versinkt in Nebel und Nacht“. Wer historisch „durch und durch empfinden wollte“, wäre nach NIETZSCHE einem Menschen gleich, der gezwungen wäre, sich des „Schlafes zu enthalten“, und der unhistorische Mensch käme dem Tier gleich, das „nur vom wiederholten Wiederkäuen leben sollte“. Daraus zieht NIETZSCHE folgendes Fazit: „Das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig.“ Die Kenntnis über die „plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur“ vermag Auskunft darüber zu geben, inwiefern „Vergangenes und Fremdes“ auf Gegenwärtiges bezogen werden kann (FRIEDRICH NIETZSCHE: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*).

Im 20. Jahrhundert, insbesondere vor dem Hintergrund des Massenmords im Faschismus und auch der Massenvernichtung von Menschen durch Atomwaffen, nimmt die Kritik am Fortschrittsglauben zu. HANNAH ARENDT formuliert, wie eingangs aufgezeigt, ihre deutliche Kritik zum Programm der Aufklärung, in der Geschichte ein „Fortschreiten zum Besseren“ der gesamten Menschheit anzunehmen. So weist ARENDT in ihrer Schrift *Vita activa* auch die Auffassung zurück, Menschen als Marionetten zu betrachten, hinter deren Rücken ein unbekannter Drahtzieher handle, wie bereits eine platonische Metapher zeige. Diese Logik finde sich in zahlreichen geschichtsphilosophischen Positionen, die sich zumeist auch an der christlichen Vorstellung der Vorsehung orientierten. Sie verweist in diesem Zusammenhang auf die „unsichtbare Hand“ bei ADAM SMITH, auf die Naturabsicht bei KANT oder auch HEGELS Begriff des „Weltgeistes“, wie auch auf die Theorie des „Klasseninteresses“ bei MARX. Geschichte, so ARENDT, entspringe einzig und allein dem Handeln von Menschen. Der Begriff „Handlung“ lasse sich nicht auf die gesamte Menschheit übertragen; es liege eine unzulässige „Abstraktion“ vor, wenn die Menschheit als „Held“ der Geschichte auftrete und der Geschichte als ganzer damit ein handelndes Subjekt zugesprochen werde (ARENDT: *Vita activa*). So sei bei KANT „die Menschengattung selbst das Subjekt der Weltgeschichte“ (ARENDT: *Das Urteilen*). Des Weiteren stellt sie bei KANT einen inneren Widerspruch fest, und zwar dahingehend, dass einerseits der Mensch als moralisches Wesen ein Zweck an sich selbst sei,

andererseits jedoch nur die Menschengattung den Fortschritt ermöglichen. Das Individuum als moralisch vernünftiges Wesen mit der Fähigkeit zu handeln wird damit aus ihrer Sicht unterlaufen. Der Kontingenz in der Geschichte seien keine Grenzen gesetzt, dies zeige sich darin, dass jedes geschichtliche Ereignis auch hätte anders kommen können. Sie geht davon aus, dass sich ein sinnvoller Begriff menschlichen Handelns nur aus der Annahme entwickeln lassen könne, dass jeder Situation mehrere Optionen inhärent seien (ARENDE: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*).

Angesichts des Schreckens der Shoah wie auch in der Vernichtung von Menschen durch Atombomben in Hiroshima und Nagasaki sieht GÜNTHER ANDERS (STERN) das „Ende der Geschichte“ gekommen. Das Ende sieht er vor allem darin, dass der technische Fortschritt für die Menschen im Kern sinnlos bleibt.

MAX HORKHEIMER zeigt in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft* auf, dass sich die technischen Mittel, die ursprünglich dem Menschen dienen sollten, verselbstständigt haben. MAX HORKHEIMER und THEODOR W. ADORNO haben in der Begründung einer „negativen Geschichtsteleologie“ den Fortschritt aus ihrer Sicht als Verfallsprozess entlarvt. In ihrer Kritik an HEGEL werden Begriffe wie Freiheit und Gerechtigkeit im Kontext der Weltgeschichte kritisch geprüft. Nach HORKHEIMER und ADORNO stammen diese Begriffe in HEGELS Ansatz von „den abwegigen Individuen“, „die vom Gang des großen Ganzen aus gesehen nichts bedeuten“, außer dass sie „vorübergehende gesellschaftliche Zustände herbeiführen helfen, in denen besonders viel Maschinen und Chemikalien zur Stärkung der Gattung und Unterjochung der anderen geschaffen wurden“. In Wirklichkeit laufe die gesamte Weltgeschichte darauf hinaus, dass die menschliche Gattung alle anderen Gattungen in der Natur in einem in der Evolution nicht gekannten Ausmaß unterwerfe und letztlich vernichte, und alle menschlichen Bestrebungen dienen im Kern nur diesem Ziel. Die Vernunft werde zum Instrument der Anpassung, und ihre „List“ bestehe darin, Menschen zu „Bestien“ zu machen. Die Geschichtsphilosophie habe die „humanen Ideen“ in die Geschichte selbst verlegt und mit Triumph enden lassen, und sie wiederhole christliche Strukturen, indem „das Gute“, das in Wahrheit dem Leiden ausgeliefert bleibe, in eine „Kraft verkleidet“ wird, die als „Weltgeist“ oder als „immanentes Gesetz“ vergöttert

werde. Der Mensch, so ADORNO und HORKHEIMER, verfüge jedoch über eine so große Vernichtungsfähigkeit, dass die Möglichkeit bestehe, dass er sich entweder selbst zerfleischt oder „die gesamte Fauna und Flora der Erde mit hinab reißt“ und – wenn die Erde noch jung genug sei – naturgeschichtlich „die ganze chose“ noch einmal anfangen könnte. Aufgabe einer „philosophischen Konstruktion der Weltgeschichte“ wäre nach HORKHEIMER und ADORNO, „zu zeigen, wie sich trotz aller Umwege und Widerstände die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt und alles Innermenschliche integriert“ (MAX HORKHEIMER / THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*). Alle Deutungen von Wirtschaft, Herrschaft, Gesellschaft und Kultur hätten sich auf dieses Ziel zu beziehen.

KARL LÖWITHS Kritik an der Geschichtsphilosophie, dargelegt in seiner Schrift *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, liegt darin, dass diese „ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens“ ist. Geschichte wird hierdurch zum Ort der Heilsgeschichte des absoluten Gottes, in der sich der Mensch bewähren muss: „Nach jüdischer und christlicher Geschichtsauffassung ist die Vergangenheit ein Versprechen der Zukunft“ (KARL LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*). Das „Schema des Geschichtsprozesses“ beinhaltet nach LÖWITZ das theologische Prinzip der Sünde, die Vertreibung aus dem Paradies und die Erlösung von Gottes Gnaden. So finden wir in geschichtsphilosophischen Theorien den Grundzug einer Bewegung von der „Entfremdung“ hin zu einer Wiederversöhnung. Die „Zwischenzeit“, theologisch eine Zeit der Bewährung, wird von LÖWITZ geschichtsphilosophisch als Leben in „Spannung zwischen zwei sich widerstrebenden Willen“ gedeutet. Auch das moderne Geschichtsbewusstsein hält am Prinzip einer Vergangenheit als Vorbereitung auf eine erfüllende Zukunft fest. Die biblische und nachchristliche Geschichtsbetrachtung habe die griechische Bedeutung von „*historein*“, die sich lediglich auf gegenwärtiges und vergangenes Geschehen bezieht, verkehrt, ja verfälscht. Mit Blick auf die Tatsache, dass DEUTEROJESAJA und HERODOT Zeitgenossen waren, sei eine Kluft zwischen griechischer und jüdischer Weisheit entstanden. LÖWITZ kommt zum dem Schluss:

„Der Geschichtsbegriff ist eine Schöpfung des Prophetismus“ (LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kap. XI). Bezogen auf die Gegenwart kommt er weiterhin zum Schluss: „... wenn die Weltgeschichte der letzten beiden Kriege uns irgendetwas lehren konnte, dann vielleicht dies, dass sie nichts ist, woran man sein Leben orientieren könnte. Sich inmitten der Geschichte an ihr orientieren wollen, das wäre so, wie wenn man sich bei einem Schiffbruch an den Wogen anhalten wollte“ (LÖWITZ: *Mensch und Geschichte*).

Auf „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie“ (so auch der Titel der Schrift) hat ODO MARQUARD hingewiesen: „... wer die Geschichtsphilosophie verstehen will, muss jedenfalls diejenige Philosophie verstehen, die – nach mancherlei Umbenennungsturnieren – vielleicht immer noch ganz brauchbar deutscher Idealismus heißt.“ MARQUARDs Kritik an der Geschichtsphilosophie richtet sich auf die geschichtsphilosophischen Positionen, die von einer Einheit und einem zielgerichteten Verlauf von Geschichte ausgehen. Durch die Emanzipation von religiösen Erklärungsmodellen in der Aufklärung entwickelte der Mensch im Zuge seines Autonomiebestrebens einen „Alibibedarf“, eine latente Aggression. Da nunmehr keine göttliche Instanz mehr angenommen werden könne, der Mensch also selbst zum „Täter der Geschichte“ werde, sei er auf der Suche nach Tätern, die für entstandenes Leid und Elend in der Geschichte verantwortlich sind. Das Theodizee-Problem, so MARQUARD, hat sich trotz der Abwendung von heilsgeschichtlicher Geschichtsauffassung nicht aufgehoben, sondern besteht in verwandelter Form weiter. Die „Täter“, die für das Leid in der Geschichte Verantwortung tragen, sind Menschen, aber eben „andere Menschen“ – die Verantwortung wird bei den „anderen“ gesucht. Polemik, Feindschaft und Kritik werden hierdurch erzeugt, und so zieht MARQUARD hinsichtlich der Geschichtsphilosophie folgendes Fazit: „Sie begann als Kritik der Religion und endet in der Religion der Kritik“ (ODO MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Philosophiegeschichte*).



## UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

### Philosophische und literarische Schriften

- Zur Dialektik: HEGEL (Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, z. B. die Veranschaulichung des dialektischen Prozesses an der Entwicklung eines neugeborenen Kindes bzw. der Vergleich mit Eichel und Eichenbaum), Auszüge aus *Wissenschaft und Logik*, worin HEGEL eine Definition seiner Dialektik darlegt; WALTER BENJAMINS „Automat“, Schachbrett mit „buckligem Zwerg“ und „historischem Materialismus“ (*Über den Begriff der Geschichte I*); Kritik von POPPER an HEGEL (*Zur Theorie des kritischen Rationalismus*)
- Geschichte und Subjekt: REINHART KOSELLECK: „Kollektivsingular“ (*Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*), NOAM CHOMSKY und MICHEL FOUCAULT (*Diskussion zum Thema Macht und Gerechtigkeit* 1971), HANNAH ARENDT (*Vita activa*, 1. Kap. *Die menschliche Bedingtheit*), MICHEL FOUCAULT: *Genealogie statt Geschichtsschreibung* (FOUCAULT: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, 1971)
- „Arbeit“, „Mensch“, „Zeit“ und „Macht“: Gegenüberstellung von MARX und FOUCAULT hinsichtlich historischer Analysen; FOUCAULT: Auszüge aus *Überwachen und Strafen* (z. B. Kap. III *gelehrige Körper*), MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (z. B. Kap. *Arbeitslohn*), Kritik FOUCAULTs an MARX (FOUCAULT: *Dispositive der Macht*, Interview u. a. mit ALESSANDRO FONTANA), HANS JONAS (*Das Prinzip Leben*, Kap. 11: *Zeitlichkeit ohne Gegenwart*), REINHART KOSELLECK (*Zeitschichten*, z. B. Kap. II: *Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?*)
- KARL LÖWITZ: Auszüge aus *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Analyse von Fortschrittstheorien und ihren theologischen Voraussetzungen, z. B. aus der Einleitung und Kap. *Beschluss*); konkrete Beispiele aus der Geschichtsphilosophie, z. B. von VOLTAIRE, KANT, HEGEL, MARX, sind in den Kap. ausgewiesen.
- JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: Faust, Vers 575 ff. Gespräch mit Wagner: „*Mein Freund, die Zeiten*“

der Vergangenheit / Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln / ...“ (Können wir den „Geist“ vergangener Zeiten verstehen?)

- Zusammenhang von Naturwissenschaften und Geschichtsphilosophie: HANNAH ARENDT: Auszüge aus *Vita activa* (insbesondere Kap. VI, 4.2: *Die Umkehr innerhalb der Vita activa und der Sieg von Homo faber*)
- Erinnern – Vergessen, Erinnerungskultur und zur Frage: „Kann man aus der Geschichte lernen? Hat die Geschichte einen Sinn?“: PLATON: Wachstafeln, Geschenk der Mutter der Mnemosyne (*Theaitetos*): Die Kunst der Schrift wird Vergessenheit schaffen (*Phaidros*); AURELIUS AUGUSTINUS: Die Kraft des Gedächtnisses (*Bekenntnisse X – XXVI*); GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: Gedächtnis „von innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ichs ...“ (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 462); ARTHUR SCHOPENHAUER: Das Suchen nach dem Faden der Erinnerung (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kap. 14); FRIEDRICH NIETZSCHE: „Das Gedächtnis öffnet alle seine Tore und ist doch nicht weit genug geöffnet“ (*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Zweites Stück*, 4); MARCEL PROUST: Das Bemühen um die Vergangenheit (*Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Kap. I), dazu WALTER BENJAMINS Essay *Zum Bilde Prousts*; HANS JONAS: *Erinnerungen*, Kap. I *Erlebnisse und Begegnungen*; HAJO G. MEYER *Tragisches Schicksal* (Kap. 2, 3: *Eine kleine Geschichtsphilosophie, Die Bedeutung historischer Kräfte*); MAX HORKHEIMER: *Kritik der instrumentellen Vernunft, Lehren aus dem Faschismus*; HORKHEIMER, ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, Aufsatz *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung, Kritische Theorie gestern und heute*; KARL POPPER: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Schlusskapitel
- Tiere in menschlichen Geschichtsprozessen: ADORNO: *Minima Moralia*, HORKHEIMER: Wolkenkratzermetapher (*Dämmerung – Notizen in Deutschland*)
- Zukunft – Zusammenhang von Geschichte, Technik und ökologischer Krise: HORKHEIMER (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*), HANS JONAS (*Das Prinzip Verantwortung, Vorwort*, VII: der Mensch als Objekt der Technik)

## Utopien

- PLATON: Atlantis (*Timaos, Kritias*): Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Verbindung zur Veränderung der Natur durch den Menschen in *Kritias*)
- Kritische Lektüre von LOUIS SÉBASTIEN MERCIER: *Das Jahr 2040* (Ausschnitte aus dem 1770 erschienen Werk von MERCIER, Beispiel für eine Utopie; MERCIER zeigt Paris im Jahre 2040, wie er es im Traum erlebt hatte. Er befindet sich auf der Sprosse der progressiven Zeitalter.)
- Im Zuge der HEGEL-Lektüre bieten sich kleinere Passagen aus der satirischen Lektüre der negativen Utopie von CARL SCHMITT *Die Buribunken – Ein geschichtsphilosophischer Versuch 1918* an („Ich bin also ein Buchstabe auf der Schreibmaschine der Geschichte ...“). Der Buribunke schreitet „triumphierend in die Morgenröte seiner Geschichtlichkeit“. Überlisten die Buribunken die „List der Weltgeschichte“? Hier wäre auch ein Zugang zu eigenen Gedankenexperimenten möglich.
- FLAUBERT: *Bouvard et Pécuchet*. Geschichte zweier Spießbürger, die zu Geld gekommen, ihren Beruf im Büro aufgeben, sich aufs Land zurückziehen, sich dort „bilden“, und sich dabei durch das angesammelte Wissen der Menschheit lesen. Am Ende entwickeln die beiden Zukunftsvisionen: Bouvard entwirft ein rosiges Bild der europäischen Zukunft, Pécuchet ein sehr finstres eines minderwertigen Menschengeschlechts.

## Präsentatives Material

### (auch in Kombination mit Texten)

- Zeit: SALVADOR DALI: *Die Beständigkeit der Zeit* (Die weichen Uhren), ggf. auch DALIs eigene Ausführungen zur Entstehung seines Werkes, sein Nachdenken über „philosophische Probleme des Superweichen“; diese philosophische Bildreflexion bietet sich an zum Thema „Zeit“ – Auflösung zur Beständigkeit der Erinnerung (weitere Bilder von DALI in diesem Kontext, z. B. *Auge der Zeit*).
- Bildreflexion zu *Angelus novus* von PAUL KLEE in Kombination mit geschichtsphilosophischer Reflexion von WALTER BENJAMIN (*Der Begriff der Geschichte*, IX)

- Bilder der Vergangenheit (geeignetes historisches Bildmaterial z. B. aus dem Geschichtsbuch) in Kombination mit Text von WALTER BENJAMIN (*Der Begriff der Geschichte*, II, IV, VI, VII), Zusammenhang von „Wirklichkeit“ und „Vergangenheit“ (Geschichte im Nachhinein wahrnehmen und deuten)
- Zur Erinnerungskultur: Denkmäler und ihre Inschriften (z. B. auch in meiner Stadt) – was stellen sie dar, wie stellen sie es dar und wie wird dies von Menschen wahrgenommen? (ggf. in Kombination zur letzten Rede von HANS JONAS in Udine 1993)
- Bilder, die „um die Welt“ gehen: Warum? Inwiefern prägen sie Geschichte? Geschichtsphilosophische Implikationen in künstlerischen Darstellungen: Was können Bilder über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft „erzählen“? Erzählen sie von dem, was *wirklich* war, oder geben sie etwas vor? Vasenbilder, Reliefs, historische Gebäude aus der Antike, mittelalterliche Kunst und Architektur, Zukunftsdarstellungen etc. Hier sind auch historische Reklamebilder im Vergleich zur modernen Werbung interessant (z. B. hinsichtlich der Frage danach, was zeitgemäß, was Zeitgeist ist).
- Orte des Erinnerns, wie Museen, Plätze etc. Bildmaterial zu alten Darstellungen von Museen im Vergleich zu modernen Museumskonzeptionen, ggf. in Kombination mit Textausschnitten von FOUCAULT (Heterotopien)



## Anthropologie

### 1. Themenbereiche der Anthropologie

Die Frage nach dem, was den Menschen ausmacht, die Frage nach seinen ihm eigenen Möglichkeiten, seinen Träumen, die er von sich hat, seinen Nöten, aber auch seinen Abgründen und seiner Fragwürdigkeit, ist ein Thema, das ihn schon immer in allen Kulturen begleitet: in Mythen, in den Religionen, in der Literatur, aber auch in der Philosophie wird die Frage nach dem Menschen gestellt. Konstanten menschlichen Selbstverständnisses zeigen sich in seiner Geschichte. „*Gnothi seauton – Erkenne dich selbst!*“ konnte der antike Besucher auf einer Säule in der Vorhalle des Tempels des Apollon in Delphi lesen, jener griechischen Licht- und Vernunftgotttheit, die dem Chaos „maß-gebend“ und gebietend entgegentritt.

Der zweite (etwa 900 v. Chr. entstandene) Schöpfungsmythos des JAHWISTEN im Buch Genesis der Bibel erzählt davon, dass der Mensch das göttliche Verbot missachtet, vom „*Baum der Erkenntnis*“ zu essen. Die Verheißung der Schlange („*Ihr werdet sein wie Gott!*“) geht in Erfüllung. Gott selbst anerkennt die Gottähnlichkeit von Adam und Eva: „*Seht, die Menschen sind geworden wie wir. Sie erkennen Gut und Böse.*“ Die Gottähnlichkeit – Motiv auch des ersten, aber jüngeren Schöpfungsmythos der Priesterschrift, der den Menschen als „*Ebenbild*“ Gottes deutet – erscheint als Konsequenz der Tat jener Grenzüberschreitung, die dem Menschen allererst sein Antlitz verleiht, bezahlt aber mit dem Preis der Verbannung aus dem Paradies. Mit ihr – in Nacktheit und den Widrigkeiten einer feindseligen Natur ausgesetzt – beginnt die Geschichte des Menschen. Der erste Brudermord steht an deren Beginn.

„*Ungeheuer ist viel, und nichts ungeheurer als der Mensch*“, heißt es im Chorlied aus der *Antigone* des SOPHOKLES. In GOETHEs *Faust* stellt Mephisto im Dialog mit dem Herrn (JOHANN WOLFGANG GOETHE: *Faust, Prolog im Himmel*) jenes Attribut, das – so die Meinung des abendländischen Anthropozentrismus – das Menschliche des Menschen überhaupt erst konsti-

tuiert, die menschliche Vernunft, radikal in Frage: *„Der kleine Gott der Welt bleibt stets vom gleichen Schlag / Und ist so wunderbar als wie am ersten Tag. / Ein wenig besser würd er leben, / Hättst du ihm nicht den Schein des Himmelslicht gegeben. / Er nennt's Vernunft und braucht's allein, / Nur tierischer als jedes Tier zu sein.“* In der berühmten Prometheus-Hymne hingegen erschafft GOETHE in der Darstellung der stolzen und sich auflehrenden Haltung der mythischen Figur, die in der Erzählung bei HESIOD gegen den Willen des Zeus den Menschen das Feuer bringt und den Menschen in ihrer Bedürftigkeit hilft, Zivilisation und Kultur zu errichten, ein Bild der schöpferischen Tatkraft des Menschen. Schon GOETHE könnte mit der Gestalt des Prometheus (allgemein wird der mythische Name mit Vorausdenker übersetzt) auch technische Errungenschaften verbunden haben – den Blitzableiter etwa, der die Insignien der Macht des mythischen Gottes, Blitz und Donner nämlich, in Frage stellt. Auf das Bild des gefesselten Prometheus bei AISCHYLOS nimmt HANS JONAS mit dem Gegenbild des *„endgültig entfesselten Prometheus“* im Vorwort seines Hauptwerkes *Das Prinzip Verantwortung* Bezug, in dem JONAS den Gefahren, die mit der nie geahnten und bedrohlichen Machtfülle moderner Technik und Naturbeherrschung einhergehen, die Besinnung einer Verantwortungsethik entgegenhalten will.

Grundsätzliche Fragestellungen wie die Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, aber auch seinen Erkenntnisgrenzen, die Frage nach seiner Verantwortung (für sich selbst und für die Natur), aber auch nach seinem Egoismus, die Frage nach seiner Freiheit und nach seiner Unfreiheit, die Frage nach seiner Sozialität, aber auch nach seinem Hang zu Individualität und Einzigartigkeit, die Frage nach seiner Vernunftbegabung und Geschichtlichkeit, aber auch die Frage nach seiner Irrationalität und Abgründigkeit, gehören zum Grundbestand anthropologischer Überlegungen.

## 2. Der Mensch ein animal rationale?

Nach gängiger Lesart gibt die lateinische Übersetzung *„animal rationale“* von *„zoon logon echon“* den Sinngehalt bei ARISTOTELES (*Politik I*) deshalb nur eingeschränkt wieder, weil *„logos“* eben nicht nur mit „Vernunft“ übersetzt werden kann, sondern unter anderem

auch mit „Rede“ oder „Wort“. Die Sprachfähigkeit des sich nur in der Gemeinschaft der Polis verwirklichenden *„zoon politikon“* ist mit dieser naturteleologisch zu deutenden Wesensbestimmung des Menschen bei ARISTOTELES mitgesetzt. Die Sprachfähigkeit ermöglicht zuallererst die Anwendung seiner Vernunft in Theorie und Praxis. Die These, dass Sprache den Menschen vor dem Tier auszeichnet, ist deshalb auch heute noch anthropologisch aufrecht zu halten, weil – um mit KARL POPPER zu reden – die menschliche Sprache Ausdruck der *„menschlichen Kreativität des menschlichen Geistes“* ist und deshalb nicht nur *„subjektive Bewusstseinserebnisse, die wir oft Tieren zuschreiben“* ausdrückt, sondern darüber hinaus sich auch auf das bezieht, was POPPER im Kontext seiner Dreiweltentheorie unter Welt 3 versteht, nämlich eine *„Welt der Ideen im objektiven Sinne“* (KARL R. POPPER: *Objektive Erkenntnis*). Auch bei JOHANN GOTTFRIED HERDER geht die tierische Sprache im Unterschied zur menschlichen Sprache nicht über die *„Äußerung ... starker sinnlicher Vorstellungen“* hinaus, während die menschliche Sprache in ihrer Genese zunächst zwar auch nur Ausdruck von Gefühlen ist, *„Nachahmung der tönenden, handelnden, sich regenden Natur“*, deren Laute aber von dem Verstand zu Wörtern geformt werden, um schließlich *„Ausdruck und Organ des Verstandes“* zu werden (JOHANN GOTTFRIED HERDER: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*). Bei HERDER ist Sprache Voraussetzung für Kultur, deren der Mensch im Unterschied zum Tier bedarf. Festgehalten wird in der Bestimmung *„zoon politikon“* bei ARISTOTELES das Angewiesen-Sein des Menschen auf andere Menschen, eröffnet also im philosophischen Diskurs das Themengebiet der Intersubjektivität des Menschen, auf das in entscheidender Weise im Deutschen Idealismus und der phänomenologischen Denktradition, aber auch in der Existenzphilosophie aufmerksam gemacht wird. Dem Diktum JOHANN GOTTLIEB FICHTEs zufolge kann der Mensch *„nur unter Menschen ein Mensch“* werden (JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Grundlage des Naturrechts*); die sich in Sprechakten manifestierende *„Aufforderung“* zu freier Selbsttätigkeit wird von FICHTE als transzendente Bedingung von Selbstbewusstsein gedeutet (FICHTE: *Wissenschaftslehre nova methodo*). Auch für GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL ist Selbstbewusstsein überhaupt nur möglich durch die wechselseitige Anerkennung der Subjekte (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Phänomenologie des Geistes, Dialektik von Herr*

und Knecht). Nach MARTIN BUBER ist die Welt der gegenständlichen Erfahrung aufzulösen in eine Welt der Beziehungen, in der das „Grundwort“ Ich-Es aufgehoben wird zugunsten des Grundwortes Ich-Du: „*Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung*“ (MARTIN BUBER: *Ich und Du*). Nach KARL JASPERS ist der Mensch Existenz nur in der Situation der „einmaligen“ Kommunikation: „*Ich bin und bleibe Existenz nur in der Kommunikation, und andere Existenz ist ... für mich als Existenz in dieser Kommunikation*“ (KARL JASPERS: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band).

Das abendländische Paradigma, das den Menschen als „*animal rationale*“ versteht, ist somit gleichzeitig ein Logozentrismus, in der neuzeitlichen Philosophie unter anderen repräsentiert durch den Rationalismus bei RENÉ DESCARTES und die Philosophie IMMANUEL KANTS. Der Substanzdualismus bei DESCARTES stellt dabei eine metaphysische Zuspitzung des Logozentrismus dar, der konträr steht zum teleologischen Naturverständnis bei ARISTOTELES. DESCARTES zufolge ist der Mensch gleichzeitig „*res cogitans*“ und „*res extensa*“, Tiere hingegen sind vergleichbar mit Maschinen, da sie nicht über Ratio und Selbstbewusstsein verfügen. In der neueren anthropologischen Diskussion erscheint der metaphysische Substanzdualismus eher antiquiert, wird allerdings noch einmal von JOHN C. ECCLES aufgegriffen (JOHN C. ECCLES: *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*). In diesem Kontext sei erwähnt, dass MAGNUS HUNDT, der ein christlich-dualistisches Menschenbild vertritt, 1501 den Begriff Anthropologie in den philosophischen Diskurs einführt. KANT versteht den Menschen als „*Bürger zweier Welten*“ (IMMANUEL KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), Bürger eines „*mundus sensibilis*“ und eines „*mundus intelligibilis*“. Der Mensch ist bei KANT diejenige Natur, die Subjekt von theoretischer und praktischer Vernunft, also eines kategorischen Imperatives sein kann. Als ein solches Subjekt hat der Mensch qua „*Person*“ eine „*Würde*“ und eben nicht nur einen „*Preis*“, darf als Subjekt moralischer Handlungen nicht bloß als „*Mittel*“ behandelt, sondern muss jederzeit auch als „*Zweck an sich selbst*“ geachtet werden. Die Vernunft des Menschen bewirkt ein Herrschaftsverhältnis in Theorie und Praxis, sowohl im Gedanken der „*Einheit der transzendentalen Apperzeption*“ (KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, § 16), vor allem aber in der Idee

der „*Autonomie des Willens*“, weil in dieser Idee ein solches Selbstverhältnis des Menschen gedacht wird, in dem der „*pathologisch affizierte Wille*“ die Triebfedern der Sinnlichkeit der moralischen Maxime unterordnet. Brüchig wird das moralisch gedeutete Herrschaftsverhältnis der Vernunft in der Religionschrift KANTS *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in der KANT die These von dem „*natürlichen Hang*“ der menschlichen Natur zum Bösen entwickelt. Der Mensch könne nicht mit Bewusstsein gegen das moralische Gesetz rebellieren, aber er habe den Hang, die von der Natur vorgesehene Ordnung zu verkehren, also die *Triebfedern der Sinnlichkeit* über die *Triebfedern der Vernunft* zu stellen.

THOMAS HOBES und SIGMUND FREUD stehen stellvertretend für anthropologische Konzeptionen, nach denen irrationale Schichten das Mensch-Sein wesentlich mitbestimmen und ein Verständnis des Menschen als „*animal rationale*“ zumindest zweifelhaft erscheinen lassen. Selbsterhaltungsstreben und Herrschaftstreben kennzeichnen nach HOBES das Wesen des Menschen, das sich im (fiktiven) anarchischen Naturzustand des Menschen in unverstellter Weise zeigt. Im Krieg aller gegen alle bleibt kein Raum für Kultur. Die Angst um das nackte Leben beherrscht das Handeln des Menschen, er lebt in der „*Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz*“ (THOMAS HOBES: *Leviathan*, Kap. 13). HOBES räumt dem Menschen ein „*natürliches Recht*“ ein, alles zu tun, um das eigene Leben zu erhalten. Das „*Gesetz der Natur*“, das eher die (empirisch affizierte) Vernunft des Menschen repräsentiert und als Gesetz Priorität gegenüber dem „*natürlichen Recht*“ genießt, fordert hingegen, das eigene Leben durch die zweckmäßigsten Mittel zu erhalten: in der Stiftung von Frieden durch Übertragung der Macht des Einzelnen auf eine staatliche Gewalt. Kulturwürdigung und Kulturpessimismus kennzeichnen FREUDS Auseinandersetzung mit der menschlichen Kultur, die „*die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen bezeichnet, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen untereinander*“ (SIGMUND FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*). „*Eros*“ und „*Ananke*“ gelten FREUD als deren „*Eltern*“.

Neben der Not entsteht Kultur also aus dem triebhaften Bedürfnis des Menschen, sich zu immer größeren Einheiten zusammenzuschließen. Triebverzicht und Triebsublimierung fordert gerade deshalb die Kultur vom Menschen, der neben „Eros“ von „Thanatos“ in seinem Handeln beeinflusst wird. Um die Macht des „Thanatos“ einzudämmen, der in der nach außen gewendeten Form als *Aggressionstrieb* Kultur bedroht und in Frage stellt, bedarf es eines *Kultur-Über-Ichs*, das sich im *Über-Ich* der Individuen spiegelt und deren Handeln bestimmen soll. Der Einzelne ist mit solchen Ansprüchen der Kultur überfordert, da der Mensch nicht über die „unumschränkte Herrschaft über sein Es“ verfügt; er droht neurotisch zu werden, unglücklich, weil er den Ansprüchen des *Kultur-Über-Ichs* nicht gerecht werden kann. Aufgrund der Autoaggression des nach innen gerichteten Aggressionstriebes – der dem *Über-Ich*, das dadurch erst Gewissen wird, die Kraft verleiht, das durch Triebverzicht dynamisch wachsende „Schuldgefühl“ des Menschen hervorzurufen – lebt der Mensch in einer dauernden, unbewussten „Angst vor dem Über-Ich“, das als „Unbehagen“ empfunden wird. Möglich ist das Schuldgefühl überhaupt erst durch die „erotische Bindung an das Über-Ich“, die wiederum zurückverweist auf die Genese des *Über-Ichs* in der Auseinandersetzung mit der Autorität der Väter, die wir zugleich lieben und hassen. In dieser Auseinandersetzung ist psychoanalytisch eine Urschuld (*Ödipuskomplex*) des Menschen zu verorten. Bemerkenswert sind auch FREUDs Ausführungen zur Technik des Menschen, die von FREUD ambivalent bewertet wird. Sie verheißt dem Menschen einerseits die Herrschaft über die Natur, macht ihn aber andererseits, da er selbst in Abhängigkeit von der Technik gerät, zu einem „Prothesengott“.

In ARNOLD GEHLENS Anthropologie kommt der Mensch, den er in Anlehnung an MAX SCHELER als „weltoffenes“ und von daher reizüberflutetes „Mängelwesen“ definiert, ohne Kultur und Zivilisation nicht aus. Den „Institutionen“ der Gesellschaft kommt die Aufgabe zu, dem Individuum Sinnorientierung zu geben und sein Überleben zu gewährleisten (ARNOLD GEHLEN: *Anthropologische Forschung*). Die in Streitgesprächen öffentlich ausgetragene Kontroverse zwischen ARNOLD GEHLEN und THEODOR W. ADORNO spiegelt die unterschiedlichen Standpunkte wider: Kulturwürdigung auf Seiten GEHLENS, Kultur- und Gesell-

schaftskritik von Seiten ADORNOs. Dieser konstatiert in der *Dialektik der Aufklärung* und in *Negative Dialektik* Entfremdungen, in die die Geschichte das Individuum hineinmanövriert hat: etwa die Entfremdung des auf Herrschaftsansprüche ausgehenden Subjektes von der Natur, die Ohnmacht des Menschen innerhalb ökonomischer Zwänge in der modernen Industriegesellschaft, seiner Degradierung zum bloßen Konsumenten innerhalb der Konsumgesellschaft. ADORNO konstatiert im Dialog mit GEHLEN eine zunehmende Verselbstständigung der Institutionen und ihrer Machtfülle – besonders in der Wirtschaft und Verwaltung. GEHLEN betont, dass die Institutionen „den Menschen vor sich selbst schützen“; sie bändigen seine latent vorhandene „Verfallsbereitschaft“. Für ADORNO findet sich der Einzelne einer bedrohlichen „Maschinerie“ von Institutionen ausgeliefert, die seine Autonomie in Frage stellen, seine Verwirklichung verhindern; aufgrund der psychoanalytisch erklärbaren Identifikation mit dem Aggressor forciert diese Situation des Menschen sogar die Unterwerfung unter die „Unheil“ bringenden Machtstrukturen. Mit dem Festhalten an der Idee der Autonomie des gesellschaftlichen Subjektes handelt sich ADORNO von Seiten der realistischen Perspektive GEHLENS den Vorwurf ein, einen utopischen Standpunkt zu vertreten, der zudem die Gefahr birgt, den Menschen „mit dem bisschen unzufrieden zu machen, was ihm aus dem ganzen katastrophalen Zustand noch in den Händen geblieben ist“.

### 3. Begründung der modernen philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert

MAX SCHELER und HELMUTH PLESSNER, die als Begründer der modernen philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert gelten, fühlen sich der phänomenologischen Methode verbunden. Für beide ist die philosophische Anthropologie zentrale Disziplin der Philosophie, für SCHELER Fundamentaldisziplin. Sowohl SCHELER als auch PLESSNER berücksichtigen in ihrer Anthropologie die zeitgenössischen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften, insbesondere der Biologie. Beide Autoren verbinden mit philosophischer Anthropologie aber den Gedanken, dass eine Wissenschaft, die das Mensch-Sein erfassen will, nicht ausschließlich empirisch ausgerichtet sein darf, also einen apriorischen Kern beinhalten muss.

Die philosophische Anthropologie stellt damit eine Antwort dar auf die biologische Anthropologie, die die Gesamtheit menschlichen Seins im Sinne der Evolutionstheorie von CHARLES DARWIN ausschließlich evolutionsgeschichtlich erklären will und somit die Sonderstellung des Menschen grundsätzlich in Frage stellt. In der aktuellen Diskussion wird der vor allem PLESSNER zugeschriebene integrative Ansatz der philosophischen Anthropologie von einzelnen Autoren gewürdigt.

Was den Menschen SCHELER zufolge als Menschen auszeichnet und seine „Sonderstellung“ gegenüber Pflanze und Tier begründet, ist dasjenige, was schon antikes Denken als „logos“, SCHELER aber als „Geist“ bezeichnet. Anders als Pflanze und Tier, die in ekstatischer Weise in der als Widerstand begegnenden „Umwelt“ aufgehen, ist der „weltoffene“ und eine Welt als seine Tätigkeitssphäre sich entgegengesetzende Geist im Vollzug seiner selbst bei sich selbst und außer sich, weiß sich, ohne sich aber gegenständlich werden zu können, als Träger geistiger Akte, als „Person“, ist sich behauptender, durchgehender Wille im Gegensatz zum Wechselspiel des sich erlebenden Begehrens des dunklen, in der Natur waltenden „Dranges“. An beiden Sphären aber partizipiert der Mensch. Im Gefühl der „Scham“ zeigt sich diese Polarität seiner Natur an – ein Tier schämt sich nicht –, mit der SCHELER aber keinen Dualismus verbinden will. Vielmehr baut sich die Helle des Geistes auf der Vitalsphäre auf, die selbst den geistigen Akten Kraft verleiht. Die „Aktualität“ von Geist ist für SCHELER wesentlich ein Emanzipationsakt von den Ansprüchen, die der dunkle Drang „zu Fortpflanzung und Tod“ stellt. Somit wird dem Tier auch nicht grundsätzlich Intelligenz abgesprochen – die Intelligenz von Tieren ist beobachtbar, dient aber ausschließlich Lebenszwecken –, sondern die Fähigkeit sich zu sammeln, auf sich zu kommen, Distanz zu nehmen von der Welt gerade in „ideierenden Akten“ des auf Wesenserkenntnis ausgehenden Geistes, der seine ihm eigene Sphäre objektivieren kann in Kultur und Sprache, etwa in den (sprachlichen) Ausdrucksweisen von Ironie und Humor, in denen der Mensch, Selbstdistanz aufbauend, auf sich zurückkommt. Das polare Sein des Menschen spiegelt sich in der Polarität von Vitalwerten und geistigen Werten, die in „emotiven Akten“ unmittelbar zur Evidenz gelangen (vgl. zur Wertphilosophie: MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*).

Phänomenologische Analyse und metaphysisches Denken ergänzen sich bei SCHELER insofern, weil das phänomenale Ausgerichtetsein des Menschen auf das göttliche Sein einer Metaphysik den Boden bereitet. In der Konfrontation mit dem „Nichts“ („Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ich überhaupt?“) erwachsen die geistigen Gefühle von „Liebe“ und „Demut“ als Weisen der Person, über sich hinauszugehen und sich verbunden zu fühlen mit dem „absoluten Sein“, als dessen Vollzug eine Metaphysik des Menschen den Menschen deutet (MAX SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*).

Das Wesen des Menschen ist nach PLESSNER in seiner „exzentrischen Positionalität“ zu sehen. Der Mensch qua „Person“ ist nämlich ein solcher Vollzug von Reflexivität, kraft derer er einen Selbstbezug konstituiert, die die Unterscheidung von „erlebbarem Mich“ – das seelische Innenleben – und reflektierendem, „reinem Ich“ erfordert. Die personale Mitte ist nach PLESSNER ein Stehen außerhalb seiner selbst, ein Außer-sich-Sein, das Selbstdistanz und Selbstbeherrschung erzeugt, ohne das Stehen in mir selbst aber deshalb aufzuheben, sondern dieses gerade aus der Verborgenheit des bloßen unmittelbaren Erlebens holt. Kraft des Vollzuges dieser Reflexivität bin ich mir selbst Körper, nämlich Objekt unter anderen Objekten, und Leib – eine Unterscheidung, die das Tier nicht kennt. Geht das Tier im Erleben des „Hier und Jetzt“ auf, so ist der Mensch als Folge seines exzentrischen Seins heimatlos, als „reines Ich“ im „Nirgendwo“ angesiedelt, „ins Nichts gestellt“. Als heimatloses Wesen ist der Mensch dazu gezwungen, aus sich etwas zu machen, weil er nichts ist, bedürftig und – in mythischer Sprache – „nackt“. Ausgehend von dieser „Unerträglichkeit“ der exzentrischen Positionalität versteht PLESSNER den Menschen als kulturelles Wesen, als historisches Wesen und als ein die Sinnfrage stellendes Wesen. Die Schaffung von Kultur und Zivilisation ist als Versuch des Menschen zu verstehen, sein Urbedürfnis zu befriedigen, seine „Hälftigkeit“ und „Leere“ zu überwinden durch Dinge, die er selbst in Tätigkeit hervorzubringen hat. Als ein Wesen, das die Überbietung, ja den ewigen Prozess sucht, ist der Mensch geschichtlich, insofern er nämlich in diesem Prozess darauf aus ist, sich sinnlich auszudrücken und zu offenbaren. In dem „Drang“ nach Selbstoffenbarung und Expressivität „liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner

*Existenz*". Als was sich der Mensch offenbart, lehrt die geschichtliche Erfahrung, die der Mensch mit sich macht. Führt der geschichtliche Prozess zu einer Perversion des gesellschaftlichen Zustandes, hat der Mensch das „*Recht auf Revolution*". Kultur (bzw. Geschichte) kann somit, wie auch die Mimik des Menschen (das „*Lächeln*", das „*Lachen* und *Weinen*"), als Resultat eines originären Ausdrucksbedürfnisses des exzentrischen Seins des Menschen verstanden werden. Als nach „*Expressivität*" strebendes Wesen bleibt dem Menschen aber Erfüllung verwehrt, da jede Expression gerade dem Wesensgesetz des Strebens widerspricht, immer weiter streben zu müssen. Die Geschichte des Menschen versteht PLESSNER somit als Folge von immer neuen *Selbst-Verwirklichungen* und *Selbst-Offenbarungen* des strebenden, sich selbst fordernden Menschen, die in keiner Utopie enden kann, gerade weil der Mensch ein utopisches Wesen ist. Individuelle Selbstverwirklichung (in historischen Formen), die Anlass sein mag zu Stolz, steht aber konträr zu einer Urevidenz, die das „*reine Ich*" als bloßen Vertreter eines „*Wir*" sieht, als austauschbar, ohne den Anspruch erheben zu können, etwas Besonderes zu sein. Folge dieser Urevidenz ist das Gefühl der „*Nichtigkeit*", ja der „*Scham*", das dazu treibt, das Ganze der Welt auf einen letzten Sinn und Grund zu befragen. Einer metaphysischen Stellungnahme enthält sich aber die philosophische Anthropologie PLESSNERS (HELMUTH PLESSNER: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*).

#### 4. Freiheit ohne Gott

FRIEDRICH NIETZSCHE, JEAN-PAUL SARTRE, ERICH FROMM – diese drei Denker stehen exemplarisch für anthropologische Positionen, die die Freiheit des Menschen ohne Gott denken. Während etwa in der christlich-theologischen Anthropologie die Freiheit des Menschen gerade in seinem Verhältnis zu Gott gedeutet wird, auch in KANTS Philosophie die Existenz Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft erscheint, realisiert sich die Freiheit des Menschen im Sinne dieser drei Philosophen gerade in der Emanzipation von religiösen und transzendenten Sinnzusammenhängen. Sinnstiftend ist der Mensch, der sich selbst als „*Übermensch*" erschafft (NIETZSCHE), „*zur Freiheit verurteilt*" Verantwortung übernimmt (SARTRE), Gott als das eigene, zu verwirklichende „*Selbst*" versteht (FROMM).

„*Ich lehre euch den Übermensch. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll*" (FRIEDRICH NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*). NIETZSCHES Anthropologie deutet den Menschen als Übergang von Tier zu Übermensch, als etwas, dessen sich der Übermensch schmerzlich schämen wird, so wie wir uns schämen, wenn wir sehen, dass wir vom Affen abstammen. Der Mensch ist das „*nicht festgestellte Tier*" (NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse*), hat im Gegensatz zum Tier die instinktive Sicherheit seines Lebensvollzuges verloren. Deshalb wird der Mensch von NIETZSCHE sogar „*unter die Tiere zurückgestellt*". Er ist auch nicht mehr die „*Krone der Schöpfung*", wird von NIETZSCHE auch nicht mehr „*vom Geist, von der Gottheit*" abgeleitet. Trotzdem gilt NIETZSCHE der Mensch als das „*interessanteste*" Tier (NIETZSCHE: *Der Antichrist*). Der Übermensch, der den „*Sinn*" des menschlichen Seins verkörpert, versteht sich als sich bejahender „*Wille zur Macht*", deutet sich als dessen Vollzug und schöpferische Steigerung (NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*). Im Gegensatz zur logozentrischen Metaphysik und vor allem zum lebensfernen und lebensfeindlichen Christentum, in dem der „*Wille zum Nichts heilig gesprochen wird*", überwindet der Übermensch die vom Christentum vollzogene „*Umkehrung aller Werte*" (NIETZSCHE: *Der Antichrist*), werden diese wieder vom Leben her gedeutet. Der Übermensch erschafft sich – dies ist seine Aufgabe, seine Zukunft – aus dem Geiste des Dionysos neu. Er folgt dabei dem „*Imperativ*" des „*werdet hart*" (NIETZSCHE: *Ecce homo*), weil Kreativität Destruktion voraussetzt. Die sich an „*freie Geister*" richtende Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit, weil der Mensch sich von jeder kulturell bedingten Einengung emanzipiert. Selbst im Tod ist der Übermensch „*frei*", weil er diesen aus dem Geiste dionysischer Lebensfrunkenheit heraus als ein „*Fest*" (NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*) erlebt, also als letzten Höhepunkt von sich bejahendem Leben, dem in einer solchen Geisteshaltung wieder das „*Schergewicht*" (NIETZSCHE: *Der Antichrist*) zukommt, das ihm von der auf das Jenseits fixierten, christlich geprägten Kultur genommen wurde.

Wie für NICOLAI HARTMANN (HARTMANN: *Ethik*) ist für JEAN-PAUL SARTRE die Freiheit des Menschen nur dann denkbar, wenn es Gott nicht gibt. Realisiert sich für HARTMANN die Freiheit des Menschen aber gerade darin, der Person vorausgesetzte, geschaute ideelle

Wesenheiten (Werte) nach Maßgabe ihrer „*Werthöhe*“ in der Welt zu realisieren, so ist das „*außerhalb seiner selbst*“ seiende, sich selbst überschreitende Subjekt nach SARTRE geradezu „*verurteilt, frei zu sein*“, weil keine „*Essenz*“, also auch kein Wert-Sein, kein Telos und schon gar keine metaphysische Bestimmung seiner „*Existenz*“ vorausgeht, der Mensch also in die Welt geworfen ist und deshalb für sein Handeln in radikaler Weise allein verantwortlich ist. In einem spontanen, präreflexiven Entwurf, der den je konkreten Wollens- und Handlungsakten vorausgeht, setzt sich das Subjekt als zeitliches, auf die Zukunft ausgerichtetes autonomes und damit ethisch handelndes Ego, dessen je konkretes Handeln von der Evidenz begleitet ist, als wäre das individuelle Handeln exemplarisch für das Handeln der ganzen Menschheit, „*als ob bei jedem Handeln die ganze Menschheit den Blick auf sein Handeln gerichtet hätte und sich nach seinem Handeln richten würde*“. Und weil der Verantwortung tragende Mensch den „*Blick*“ der anderen auf sich gerichtet fühlt, er also weiß, dass sein Handeln bedeutsam ist für das Wohl der gesamten Menschheit, ist sein Handeln vom Gefühl der „*Angst*“ begleitet – von der Angst falsch zu entscheiden (JEAN-PAUL SARTRE: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*). Dieses Verständnis der Subjektivität als Intersubjektivität rechtfertigt es, den Existenzialismus als Humanismus zu charakterisieren.

Unter radikalem Humanismus versteht ERICH FROMM eine „*globale Philosophie, die das Einssein der menschlichen Rasse, die Fähigkeit des Menschen, die eigenen Kräfte zu entwickeln, zur inneren Harmonie und zur Errichtung einer friedlichen Welt zu gelangen, in den Vordergrund stellt*“. Diesen radikalen Humanismus versteht FROMM explizit auch als „*nicht-theistische Mystik*“ (FROMM: *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*), weil der Mensch am Ende der Geschichte der Religion den im Laufe dieser Geschichte immer mehr verinnerlichten Gott als das eigene Selbst zu begreifen lernt (FROMM: *Die Kunst des Liebens*). FROMM deutet Geschichte als einen fortschreitenden Prozess des Auftauchens der Freiheit des Individuums aus vor-individualistischen Gesellschaftsformen heraus, die Sicherheit und Sinnorientierung gaben, gleichzeitig aber den Freiheitsspielraum des Individuums einschränkten. Der moderne Mensch hat zwar – dies ist sein Dilemma – seine individuelle Freiheit „*von*“

religiösen, politischen, moralischen und wirtschaftlichen Autoritäten erlangt, ohne aber die in ihm liegende Möglichkeit, alles Lebendige tätig „*zu*“ lieben („*Biophilie*“), erlernt zu haben. Vielmehr wird die mögliche Verwirklichung des menschlichen Selbst bedroht durch die latent anwesende „*Furcht vor der Freiheit*“, die sich in „*Fluchtmechanismen*“ manifestiert: in der sadistisch-masochistischen Perversion des autoritären Charakters, in der Destruktivität und im Konformismus (FROMM: *Die Furcht vor der Freiheit*). Der moderne Götzendienst des Menschen ist Ausdruck seiner krankhaften Art und Weise, mit der ihn überfordernden existenziellen Ursituation seines Ich-Seins umzugehen. Die Geschichte des Menschen steht – so FROMM – auf dem Spiel. Es sei zu befürchten, dass die Geschichte, die mit einem Akt des „*Ungehorsams*“ (von Adam und Eva) begonnen habe, mit einem dem Ungeist der „*Nekrophilie*“ entspringenden Akt des „*Gehorsams*“ ende: nämlich mit der atomaren Selbstvernichtung der menschlichen Rasse (FROMM: *Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem*).

## 5. Fragen der aktuellen anthropologischen Diskussion

Die aktuelle anthropologische Diskussion ist dadurch gekennzeichnet, dass die empirischen Wissenschaften das Bild vom Menschen nachhaltig zu bestimmen scheinen. Der Philosophie komme – so die Meinung einer Reihe von Autoren – in dem interdisziplinären Diskurs der verschiedenen empirischen Wissenschaften nur noch die Rolle der Moderation zu. Dazu sei die Philosophie in besonderer Weise qualifiziert, da sie vor dem Hintergrund ihrer Geschichte über den Horizont der entscheidenden Metafragen und Kategorien verfüge. Ausgehend von den Erkenntnissen empirischer Wissenschaften, wie der Evolutionsbiologie und der Evolutionspsychologie, der Neurobiologie und der Neuropsychologie, der Entwicklungspsychologie, der Kybernetik, den Kognitionswissenschaften, versuchen andere Autoren, eine neue philosophische Anthropologie zu begründen.

WOLFGANG WELSCH steht stellvertretend für eine aktuelle anthropologische Reflexion, die den abendländischen Anthropozentrismus überwinden will. WELSCH sieht sich in der Kontinuität zu einer Reihe

von Denkern der Moderne, deren Fragen er zum Teil synoptisch zusammenstellt (THEODOR W. ADORNO: *Wozu noch Philosophie?*; GÜNTHER ANDERS: *Die Antiquiertheit des Menschen*; MICHEL FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*; ALAN M. TURING: *Computing Machinery and Intelligence*; HANS MORAVEC: *Geist ohne Körper – Visionen von der reinen Intelligenz* u. a.). Die Annahme des Dualismus von „animalischer Natur“ und „supranaturaler Vernunft“ sei nicht aufrecht zu erhalten, da ein solcher Dualismus mit den Ergebnissen der evolutionären Anthropologie nicht vereinbar sei. WELSCH vertritt keinen „naturalistischen Reduktionismus“, sondern sieht im „Paradigma der Emergenz“ eine Möglichkeit der Erklärung, wie höhere Entitäten auf niederen aufbauen, ohne dass die komplexere höhere Entität auf die sie fundierende reduziert werden kann (WOLFGANG WELSCH: *Anthropologie im Umbruch – Das Paradigma der Emergenz*). Relevant sei dieses Paradigma vor allem im Kontext der Diskussion um das in der „*Philosophy of Mind*“ umstrittene Personalitätsprinzip, weil unter Heranziehung dieses Paradigmas gegen den „*Epiphänomenalismus*“ argumentiert werden könne. Nach WELSCH ist es aber nicht aufrecht zu erhalten, dass Vernunft ein Privileg des Menschen sei, da diese gleichsam aus der Natur hervorgehe. Deshalb sei der seit der Antike vertretene „*Anthropozentrismus*“ nicht haltbar. Änderungen im humanen Selbstverständnis seien deshalb anzunehmen: (1) Der Mensch ist biologisch „*kein Sonderwesen*“. Tiere sind grundsätzlich von der Vernunft nicht ausgeschlossen; der Unterschied zwischen Tier und Mensch ist nur gradueller Natur. (2) Der Mensch ist nicht das Ende der biologischen Evolution. Vor allem aber ist die biologische Natur des Menschen „*in einem zuvor nicht für möglich gehaltenen Ausmaß veränderbar*“. Eine Wesensbestimmung des Menschen ist deshalb nicht möglich, die „*vermeintlichen Konstanten menschlicher Natur sind keine*“. (3) Mentale Zustände, Intelligenz, Selbstbewusstsein, Kreativität sind überhaupt nicht exklusives Privileg tierischer oder gar menschlicher Natur, sondern können prinzipiell auch Attribute künstlicher Intelligenz sein (WELSCH: *Wandlungen im humanen Selbstverständnis*).

In der tierethischen Diskussion vertritt PETER SINGER einen Präferenzutilitarismus, der den menschlichen „*Speziesismus*“ zurückweisen will und somit auch den Tieren Rechte zuspricht. Zwei Kriterien werden dabei

im Kontext tierethischer Argumentation von SINGER in Anspruch genommen: Empfindungsfähigkeit und Selbstbewusstsein. Aus der Empfindungsfähigkeit von Lebewesen resultiert das Recht von Lebewesen, dass ihre Interessen zu berücksichtigen sind; aus dem Selbstbewusstsein folgt ein Recht auf Leben, das Menschen, die nicht über Selbstbewusstsein und somit Personalität verfügen, nicht besitzen, während einigen Menschenaffen ein solches Recht zukommt (PETER SINGER: *Praktische Ethik*). ROBERT SPAEMANN sieht in tierischem Verhalten „*Vorformen menschlicher Subjektivität*“, was bedeuten soll, dass – ungeachtet der Sonderstellung des Menschen, an der SPAEMANN festhält – eine Grenzziehung zwischen Tierheit und Menschheit Schwierigkeiten bereitet (ROBERT SPAEMANN: *Funkkolleg praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 6*).

In der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Neuro- und Kognitionswissenschaften wendet sich die moderne Philosophie des Geistes dem bereits in der philosophischen Tradition diskutierten Leib-Seele-Problem und den sich daraus ergebenden Erkenntnisproblemen, ethischen Fragestellungen und anthropologischen Konsequenzen zu. Das Leib-Seele-Problem wird in der Philosophie des Geistes als eine Frage nach dem Zusammenhang von neuronalen Prozessen und „*mentalen Eigenschaften*“ (bzw. „*mentalen Substanzen*“) diskutiert. Nach THOMAS NAGEL sind im Wesentlichen drei Antwortversuche zum Leib-Seele-Problem zu unterscheiden: „*Physikalismus*“ („*Materialismus*“), „*Dualismus*“ und „*Identitätstheorie*“. Für den *Physikalismus* sind alle psychischen Phänomene kausal unwirksame Epiphänomene physikalischer Prozesse des Gehirns, somit letztlich „*Zustände des Gehirns*“. Der Dualismus begreift das Verhältnis von Gehirn und Seele als Wechselwirkung selbstständiger Entitäten, deshalb kann er davon ausgehen, dass die „*psychischen Vorgänge*“ kausal wirksam sind, und damit die Willensfreiheit voraussetzen. Die *Identitätstheorie* schließlich geht davon aus, dass psychische Vorgänge und physikalische Prozesse des Gehirns identisch sind, verschiedene Aspekte derselben Sache, einer nur erlebbaren subjektiven „*Innenperspektive*“ und einer auch von außen erfassbaren, objektiven Seite, weshalb NAGEL diese Theorie auch als „*Doppelaspekttheorie*“ bezeichnet. NAGEL, der sich selbst als Physikalist begreift, spielt mit einem interessanten Gedankenexperiment auf

das für den Physikalismus existierende Problem der „Erklärungslücke“ an, ein Begriff, der von JOSEPH LEVIN (*Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*) in den philosophischen Diskurs eingeführt wurde: „Würde ein Wissenschaftler unsere Schädeldecke entfernen und in unser Gehirn hineinsehen, während wir den Schokoladenriegel essen, so würde er nichts weiter sehen als eine graue Masse von Nervenzellen. Würde er mit Messinstrumenten bestimmen, was dort vor sich geht, so würde er komplizierte physikalische Vorgänge der unterschiedlichsten Art entdecken. Fände er jedoch den Geschmack von Schokolade?“ (THOMAS NAGEL: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Das psychophysische Problem*).

Jenseits dessen, dass Organismen durch eine außen stehende Perspektive objektiv erfasst werden können, haben wir die Intuition, höheren Organismen, die über Gehirne verfügen, darüber hinausgehend auch subjektive Erlebniszustände zuzusprechen; wir meinen damit, dass es „irgendwie ist, dieser Organismus zu sein“ und zwar „für“ diesen Organismus (THOMAS NAGEL: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*). Einige Autoren sind der Meinung, dass das Problem der Erklärungslücke prinzipieller Natur ist. Andere Autoren – wie zum Beispiel ANTONIO R. DAMASIO, HANS J. MARKOWITSCH, PAUL CHURCHLAND oder GERHARD ROTH – vertreten die Auffassung, dass es in Zukunft möglich sein wird, die Erklärungslücke zu schließen, das heißt, wissenschaftlich zu erklären, wie es zu subjektivem Erleben von Organismen kommt. Für DAMASIO stellt das „Proto-Selbst“, das nichts anderes ist als die unbewusste Repräsentation und Regulierung der Körperfunktionen, das Fundament dar für die Bewusstseinschicht des im Hier und Jetzt aufgehenden Kernbewusstseins. In ihm werden Zustände des Organismus mit Lust oder Unlust empfunden. Ähnlich wie bei EPIKUR (*Brief an Menoikeus*) ist die Seele somit „empfindendes Organ“ des Körpers (in sprachlicher Anlehnung an MALTE HOSSENFELDER: *Epikur*). Im erweiterten Bewusstsein, das überhaupt erst die Vorstellung von Zeit kennt und mit höheren kognitiven Funktionen ausgestattet ist, wird der bereits im Kernbewusstsein vorhandene „Selbstsinn“ zu Identitätsbewusstsein weiterentwickelt. Zentral ist für DAMASIO die Einsicht, dass „Bewusstsein und Emotion nicht zu trennen sind“, da Bewusstsein und Emotionalität sich wechselseitig bedingen (ANTONIO R. DAMASIO: *Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*).

Ein weiteres, von neurobiologischer Seite aus viel beachtetes Thema ist das Problem der Willensfreiheit. In der philosophischen Tradition sind in der Vorstellung der Selbstbestimmung der Person die Momente von Willensfreiheit, Handlungsfreiheit (ein freier Wille setzt ein Können voraus: Kann ich auch das, was ich will? Umgekehrt: Kann ich etwas wollen, was ich nicht kann?) und Selbstbewusstsein verknüpft. In gesellschaftlichen Kontexten, zum Beispiel im juristischen Verständnis des Menschen, gehen wir davon aus, dass Personen einen freien Willen haben; nur der freie Wille macht Personen überhaupt schuldfähig. Insbesondere seit den (allerdings kontrovers bewerteten) Versuchen von BENJAMIN LIBET sehen viele Autoren die Willensfreiheit als obsolet an. LIBET zeigt auf, dass im Gehirn von Probanden eine willkürliche Bewegung durch den Aufbau des symmetrischen Bereitschaftspotenzials vorbereitet wird, bevor diese die betreffende willkürliche Bewegung bewusst ausführen. WOLFGANG PRINZ als Vertreter des Inkompatibilismus bewertet das Forschungsergebnis von LIBET wie folgt: „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen das, was wir tun“ (WOLFGANG PRINZ: *Freiheit oder Wissenschaft?*).

Dieser Bewertung schließt sich auch GERHARD VOLLMER an, für den, wie auch für Autoren wie WOLF SINGER und GERHARD ROTH, die Willensfreiheit zur Illusion wird. ANSGAR BECKERMANN hingegen vertritt eine kompatibilistische Position. LIBET habe aus naturalistischer Sicht nichts anderes festgestellt, als „was von vornherein zu erwarten war“, nämlich dass meine Entscheidungen sich „neuronal realisieren“, was aber nicht bedeutet, dass ich nicht der Urheber von Entscheidungen bin. Mentale Entscheidungsprozesse, die nicht immer bewusst ablaufen, realisierten sich neuronal in einem Aufbau von „Bereitschaftspotenzialen“ oder anderen messbaren Effekten. Nur das „Ergebnis, nicht die Prozesse“ einer Entscheidung komme zu deutlichem Bewusstsein (ANSGAR BECKERMANN: *Neuronale Determiniertheit und Freiheit*).

Nach MICHAEL PAUEN „misst“ LIBET überhaupt keine bewussten Entscheidungen und schon gar keine Entscheidungsprozesse, in denen Wahlmöglichkeiten reflektiert werden, sondern „Bewegungsimpulse“, die überhaupt nur unter den Bedingungen des Experiments zu Bewusstsein kommen (MICHAEL PAUEN: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*). Für WILHELM VOSSENKUHL zeigen die Versuche von LIBET lediglich, dass ursprüng-

lich bewusst getätigte Handlungen in einem hohen Grade automatisiert werden können. Innerhalb der Gesamtpersönlichkeit ist es VOSSENKUHL zufolge un- abdingbar, dass ursprünglich bewusst getätigte Hand- lungen, die aus freier Entscheidung hervorgehen, in ein Repertoire situativ unbewusst verfügbarer Hand- lungsmuster übergehen.

Einen Versuch, Persönlichkeit und neurobiologische Determiniertheit zusammenzudenken, unternimmt THOMAS METZINGER. Für METZINGER ist das Subjekt phänomenales Selbst, „Selbstrepräsentant“ infor- mationsverarbeitender Systeme des Gehirns. METZIN- GER betont aber gleichzeitig, dass „der Begriff der Person eine letzte normative Komponente nicht ver- lieren wird“ (METZINGER: *Subjekt und Selbstmodell*). METZINGER wendet sich einerseits gegen jede Form einer naturalistischen, „reduktionistischen Anthro- pologie“ (METZINGER: *Der Begriff einer Bewusstseins- kultur*), auf der anderen Seite erfordere die Fülle empirischer Erkenntnisse gerade der Neurowissen- schaften Fragen des Personseins zu überdenken, neu zu interpretieren und zu transformieren. Das Thema Willensfreiheit ist für Metzinger nicht erledigt, son- dern stellt sich neu im Verhältnis der Person zu ihrem Gehirn, in der Frage also, ob und wie ich mit den Möglichkeiten meines Gehirns auch tun kann, was ich will. Nach METZINGER muss die Person in einer neu zu schaffenden „Bewusstseinskultur“ über den Zusammenhang von Bewusstseinszuständen und deren neuronalen Grundlagen Bescheid wissen, gera- de auch um nicht Opfer von Manipulationsversuchen zu werden. Grundlegende Begriffe der Ethik müssen in Modelle einer „Bewusstseinsethik“ transformiert werden, um zu wissen, was die neuronalen Bedin- gungen für zum Beispiel ethische Postulate sind. Im Kontext dieser Bewusstseinsethik werden Fragen der Verteilungsgerechtigkeit als Fragen neu gestellt werden müssen, nämlich inwiefern zum Beispiel Menschen einer Gesellschaft in den Genuss gezielter technologischer oder medikamentöser Beeinflus- sung von neuronalen Prozessen kommen können oder nicht.



## UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

### Philosophische und literarische Schriften

#### Philosophische Ganzschriften

- HELMUTH PLESSNER: *Homo absconditus; Mensch und Tier; Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen; Das Lächeln; Der imitatorische Akt; Ausdruck und menschliche Existenz; Über den Begriff der Leidenschaft; Elemente menschlichen Verhaltens; Der Mensch im Spiel* (Aufsätze PLESSNERS)
- JEAN-PAUL SARTRE: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*
- ERICH FROMM: *Die Furcht vor der Freiheit; Die Kunst des Liebens; Aufsätze: Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben; Der moderne Mensch und seine Zukunft; Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem*
- HANS JONAS: *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Trans- animalischen im Menschen; Last und Segen der Sterblichkeit* (auch in Verbindung mit Natur- philosophie; der Aufsatz enthält Gedanken über die Entstehung von Werten: „Daher ist die Fähig- keit zu fühlen, wie sie in Organismen anhub, der Ur-Wert aller Werte.“ Dieser Gedanke könnte in Bezug gesetzt werden zu ANTÓNIO DAMASIOS Theorie der Bedeutung der Empfindungen für das Bewusstsein)
- IMMANUEL KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (aufgrund des Schwierigkeitsgrads ent- weder in Auszügen oder in Verbindung mit dem Arbeitsbereich Ethik); *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
- JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Die Bestimmung des Menschen* (aufgrund des Schwierigkeitsgrades nur in Auszügen oder in Verbindung mit einem anderen Arbeitsbereich wie Metaphysik oder Erkenntnistheorie)
- SIGMUND FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*
- HERBERT MARCUSE: *Triebstruktur und Gesellschaft* (MARCUSE setzt sich mit FREUDs Kulturschrift philosophisch auseinander); *Der eindimensionale Mensch*

- KARL JASPERS: *Die maßgebenden Menschen; Der philosophische Glaube (Dritte Vorlesung: Der Mensch)*
- THOMAS NAGEL: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*
- FRIEDRICH SCHILLER: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*
- HEINRICH VON KLEIST: *Über das Marionettentheater*
- EPIKUR: *Brief an Menoikeus*; der Lehrbrief baut auf einem materialistischen Weltbild auf; er kann gut in Verbindung mit dem Arbeitsbereich Ethik behandelt werden.
- JÜRGEN HABERMAS: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*; der programmatische Text kann in Verbindung mit dem Arbeitsbereich Ethik behandelt werden.
- PAUL WATZLAWICK: *Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit*

#### Textausschnitte und literarische Werke

- FRIEDRICH NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra (Erster Teil: Von der Nächstenliebe, Vom freien Tode, Von der schenkenden Tugend, Zweiter Teil: Von der Selbstüberwindung, Von der Erlösung, Vierter Teil: Vom höheren Menschen, Das trunkne Lied); Die fröhliche Wissenschaft (Der tolle Mensch)*
- IMMANUEL KANT: *Über Pädagogik (Einleitung); Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Von der langen Weile und dem Kurzweil)*
- MAX SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos (Das neue Prinzip)*
- THOMAS NAGEL: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie (Das Fremdpsychische, Das psychophysische Problem, Willensfreiheit); Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen (Erste Vorlesung: Bewusstsein)*
- JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Erste Vorlesung: Über die Bestimmung des Menschen an sich, Zweite Vorlesung: Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft)*
- KARL R. POPPER, JOHN ECCLES: *Das Ich und sein Gehirn (KARL R. POPPER: Die Welten 1, 2 und 3, Bemerkungen über das Ich; Dialoge zwischen den beiden Autoren)*
- GEORGE HERBERT MEAD: *Sozialpsychologie (Das Problem der Gesellschaft – Wie der Mensch zum Ich wird)*
- EDMUND HUSSERL: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Die Evidenz des Zeitbewusstseins)*
- MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit (§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, § 53. Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode, § 56. Der Rufcharakter des Gewissens)*
- JEAN-PAUL SARTRE: *Das Sein und das Nichts (Der Blick)*
- ERNST VON GLASERSFELD: *Die Gewissheit der Ungewissheit*
- ERNST TUGENDHAT: *Anthropologie statt Metaphysik (Plädoyer für intellektuelle Redlichkeit des Menschen)*
- ERNST BLOCH: *Tübinger Einleitung in die Philosophie (Über die Bedeutung der Utopie)*
- LESSINGS *Nathan der Weise* stellt eine literarische Verarbeitung des Selbstverständnisses aufklärerischer Vernunft dar. Neben der Ringparabel, die die zu praktizierende Nächstenliebe als verbindendes Ethos der Weltreligionen begreift, erscheint Nathans Selbsterziehungsprozess in der Grenzsituation des Pogroms von Gath bemerkenswert (IV, 7, Vers 3052: „Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder“). LESSINGS dramatisches Gedicht könnte zweckmäßigerweise im Kontext einer Auseinandersetzung mit Aufklärung behandelt werden (z. B. KANT: *Was ist Aufklärung?*) und deren Rezeption in der Diskursethik.
- In GOETHE'S *Faust 1* könnte Mephistos skeptisches Menschenbild philosophisch reflektiert werden. Neben Textstellen aus dem *Prolog im Himmel* (Vergleich mit dem Menschenbild des Herrn bzw. dem Selbstbild Fausts als strebendes Wesen, evtl. vor dem Hintergrund einer Ganzschriftlektüre der *Monadologie* in Verbindung mit dem Arbeitsbereich Metaphysik) könnten herangezogen werden: Monolog Mephistos ab Vers 1851 („Verachte nur Vernunft und Wissen-

schaft / Des Menschen allerhöchste Kraft“), vor allem aber Vers 2048–2050. Die Aussage Mephistos „Dir wird gewiss einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange!“ kann mit FROMMs Gedanken der *Furcht vor der Freiheit* in Bezug gesetzt werden.

- GEORG BÜCHNERS *Woyzeck* kann philosophisch als Dokument des Zusammenbruchs des idealistischen Menschenbildes gelesen werden. Die Figur Woyzeck ist von BÜCHNER nicht mehr als autonomes Subjekt konzipiert. Lohnenswert wäre auch eine Analyse der Sprache der Hauptfigur (Woyzeck artikuliert sich häufig bildhaft, gefühlsexpressiv, eine Verbindung zu HERDERS Sprachtheorie bietet sich an).
- FRANZ KAFKAS Parabeln (z. B. *Der Kübelreiter; Vor dem Gesetz*) sind Dokumente menschlicher Sinnsuche. Die Parabel *Auf der Galerie* artikuliert das Ausgeliefertsein des Menschen.
- FRIEDRICH DÜRRENMATT gestaltet in *Der Richter und sein Henker* in der Figur des Verbrechers Gastmann einen Menschen, der jenseits aller Moral sich als absolute Freiheit setzt, „das Gute ebenso aus einer Laune, aus einem Einfall“ zu tun „wie das Schlechte“. Sich selbst zum Herrn über Leben und Tod zu machen, charakterisiert Gastmann in Bezug auf die jugendliche Wette mit Bärlach rückblickend als „teuflische Versuchung des Geistes durch den Geist“ (Alternative dazu: der Reflexionsmonolog Franz von Moors in SCHILLERS Drama *Die Räuber*, 1. Akt, 1. Szene). Evtl. kontrastierende Bezüge zu philosophischen Freiheitstheorien könnten hergestellt werden (z.B. KANT, SCHELLING, NIETZSCHE, SARTRE).
- GOTTFRIED BENNS Geistverständnis in dem Gedicht *Einsamer nie* („dienst du dem Gegenstück, dem Geist“) erinnert an den Geistbegriff in der Anthropologie SCHELERS.
- BERTOLT BRECHTS *Hauspostille* enthält einige bemerkenswerte Gedichte, die anthropologisch interessant sind, vor allem: *Von der Kindesmörderin Marie Farrar* (die leidende Kindesmörderin will der Menschheit die „Gebrechen aller Kreatur erweisen“); *Von der Freundlichkeit der Welt* (zeichnet in wenigen archaischen Bildern die *conditio humana* in einer „Erde

voller kaltem Wind“); *Vom armen B. B.* (stellt den Kulturoptimismus radikal in Frage: „Von diesen Städten wird bleiben: der durch sie hindurchging, der Wind!“). Als Fundgrube kleiner, das Denken anstoßender Texte könnten BRECHTS *Geschichten vom Herrn Keuner* Eingang in den Philosophieunterricht nehmen.

- Da in FRIEDRICH HÖLDERLINS Gedicht *Hälfte des Lebens* Liebe zentrales Thema ist, könnte das Gedicht mit HEGELS dialektischer Deutung der Liebe in Bezug gesetzt werden (vgl. dazu die Ausführungen von WILHELM WEISCHDEL: *Die philosophische Hintertreppe, Hegel oder der Weltgeist in Person*). Die Verse „Tunkt ihr das Haupt/In heilignüchterne Wasser“ legen außerdem eine Auseinandersetzung mit dem Geistbegriff nahe. Ausgehend von dieser Deutung erscheint es reizvoll, das Gedicht in Bezug zu setzen zu dem Entwurf *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, der entweder von HEGEL oder HÖLDERLIN verfasst wurde. In dem Entwurf kommt der Poesie die Rolle zu, wieder „Lehrerin der Menschheit“ zu werden. Der „höchste Akt der Vernunft“ sei ein „ästhetischer Akt“; Geist und Sinnlichkeit sollen in der Idee der Schönheit (wie bei SCHILLER) versöhnt werden. Auch Sprachreflexionen könnten ihren Ausgang von dem Gedicht nehmen („Die Mauern stehn / sprachlos und kalt, ...“).
- Ist der Mensch ein sich sehndes Wesen, weil er heimatlos ist? Sein Sehnen scheint keine Erfüllung, keine Grenzen zu kennen: So deuten Gedichte, die sich dieser Grundbefindlichkeit widmen, die Sehnsucht des Menschen, z. B. FRIEDRICH SCHILLER: *Sehnsucht* („Hätt ich Schwingen, hätt ich Flügel / Nach den Hügeln zög ich hin“); EDUARD MÖRIKE *Im Frühling* („Ich sehne mich, und weiß nicht recht, nach was“); im Vergleich dazu etwa GOETHEs *Werther, Brief vom 21. Juni 1771* („... und wir sehnen uns, ach! unser ganzes Wesen hinzugeben, uns mit aller Wonne eines einzigen, großen, herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen. – Und ach! wenn wir hinzueilen, wenn das Dort nun Hier wird, ist alles vor wie nach, und wir stehen in unserer Armut, in unserer Eingeschränktheit und unsere Seele lechzt nach entschlüpftem Labsale“).

- MILAN KUNDERA *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins* ist ein Roman, dessen Erzählstränge durch Reflexionen des Erzählers unterbrochen werden. KUNDERA setzt sich kritisch mit dem christlich geprägten Anthropozentrismus auseinander. Fragen des Unterschieds zwischen Mensch und Tier werden ebenso thematisiert wie Fragen der Ästhetik (was ist Kitsch?) oder Fragen der Ethik (Bedeutung des Mitgefühls). Bemerkenswert der Lebensentwurf Sabinas: Freiheit als Ungebundenheit, als *unerträgliche Leichtigkeit*, die dem Roman den Titel gibt. Dieser bezieht sich explizit auf NIETZSCHES Gedanken des *Schweregewichts des Lebens*. Der Roman kann auch mit anderen Arbeitsbereichen in Bezug gesetzt werden (Ästhetik, Ethik).
- THOMAS BERNHARD: *Gehen*; im Mittelpunkt der analytischen Erzählung steht das Thema der „Verrücktheit“. Bei der Hauptfigur Karrer, die der Leser nur aus den Reflexionen des Icherzählers kennen lernt, ereignet sich die Verrücktheit auf dem „Höhepunkt seines Denkens“, in dem Moment, wo Karrer die Grenze zum wirklichen, ununterbrochenen Denken hin überschreitet, als „etwas in unglaublichster Höhe sich Vollziehendes“. Die Erzählung begreift das wirkliche Denken als ein absolutes Sich-Denken, das unvereinbar ist mit der Bewegung und dem Vollzug von Leben; die (Leid bringende) Natur schließt ein absolutes Denken aus.
- FRIEDRICH SCHILLERS Diktum „*Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ aus der *Ästhetischen Erziehung des Menschen (Fünfte Brief)* könnte Ausgangspunkt einer philosophischen Reflexion von STEFAN ZWEIGS Schachnovelle sein, in der ZWEIG den Neologismus „*das Spiel ernsten*“ als sprachlichen Ausdruck einer Haltung prägt, die in Kontrast steht zu dem eigentlichen Sinn des Spielens. Im Kontext dazu ist eine Beschäftigung mit SCHILLERS Spiel- und Kunstbegriff sinnvoll. Eine Vertiefung ist möglich im Vergleich von SCHILLERS Anthropologie mit MARCUSES *Der eindimensionale Mensch*, da MARCUSE wie SCHILLER der Freiheit und Ganzheit im Ästhetischen den Zwang und die Eindimensionalität des Individuums im entfremdeten gesellschaftlichen Lebensvollzug entgegensetzen.

Anthropologisch ist weiterhin von Relevanz in ZWEIGS Novelle: der Mensch in der Grenzsituation völliger Isoliertheit (Haft), die Erfahrung des Nichts, der sich in der Grenzsituation behauptende Wille, der Mensch in der Sucht (die „*Schachvergiftung*“ von Dr. B.).

- In der *Todesfuge* gelingt PAUL CELAN in der Darstellung des Zynismus des KZ-Aufsehers eine beklemmend wirkende Auseinandersetzung mit dem sadistischen Charakter. Eine philosophische Reflexion bindet das Gedicht etwa in den Kontext einer Unterrichtsreihe über ERICH FROMM ein (Analyse der sadistisch-masochistischen Perversion, Nekrophilie).
- JEAN PAUL SARTRE: *Der Teufel und der liebe Gott* (die Einsicht in die existenzielle Verlassenheit ohne Gott und die damit verbundene Verurteilung zur Freiheit)

### Präsentatives Material

#### (Filme und Werke der bildenden Kunst)

- INGMAR BERGMAN: *Wilde Erdbeeren*; der Film schildert einen Tag im Leben des 78-jährigen Arztes Isak Borg. Geleitet von der Kraft des Unbewussten, das sich in Träumen artikuliert, stellt sich Isak Borg angesichts des nahenden Todes die Sinnfrage.
- JACO VAN DORMAEL: *Mr. Nobody*; der neunjährige Nemo Nobody steht bei der Trennung seiner Eltern vor der Entscheidung zwischen einem Leben bei seinem Vater oder seiner Mutter. In der Filmhandlung werden insgesamt drei mögliche Leben Nemos in ineinander verschachtelten Handlungssträngen verfolgt, die alle von dieser Entscheidung ihren Ausgang nehmen.
- FRANKLIN J. SCHAFFNER: *Planet der Affen*, 1968; Astronauten kehren nach einer Zeitreise zur verwüsteten Erde zurück, auf der Affen und Menschen die Rollen getauscht haben.
- STEVEN SPIELBERG: *Schindlers Liste*; Sadismus und menschliche Perversion stehen in Kontrast zur Unbedingtheit der Gewissensentscheidung Schindlers.
- ALEXANDER SOKUROW: *Faust*; der Wissenschaftler Faust bietet dem Wucherer Mauritius seinen Ring als Pfand an, um Geld zu bekommen. Zwar

identifiziert Mauritius den Ring als „*Stein der Weisen*“, doch sei dieser wertlos. Mauritius gibt Faust somit nur das vage Versprechen, er wolle schauen, was er für ihn tun könne. Er scheint dem orientierungslosen Faust, der als Wissenschaftler vergeblich nach dem Sitz der Seele suchte und als Mensch vergeblich nach Sinn, eine neue Richtung in dessen Leben geben zu können. Im Finale des Films gelingt Faust mit der Hinwendung zu einem visionären Denken („*Natur und Geist, mehr braucht man nicht, um auf freiem Grund ein freies Volk zu erschaffen*“; vgl. dazu *Faust 2*, Vers 11563 ff.) innerlich die Loslösung von Mauritius. Als dieser darauf pocht, Faust habe ihm seine Seele verschrieben, wird er von diesem getötet. Eine Stimme von oben – Margaretes Stimme – fragt Faust, wohin er gehe. „*Da hin. Weiter! Immer weiter!*“, antwortet er voller Euphorie. Die Richtung, die er einschlägt, geht dem Gipfel der Gebirgslandschaft entgegen. SOKUROWS eigener Aussage zufolge ist Faust ein Demagoge, der nach irgendetwas suche, viel rede, aber am Ende nichts erschaffe. In ihm sieht SOKUROW einen ideologischen Vorläufer der großen politischen Demagogen des 20. Jahrhunderts.

- MILOŠ FORMAN: *Goyas Geister*; der Maler Francisco de Goya konfrontiert mit der Machtwillkür der spanischen Inquisition.
- *Apollon vom Westgipfel des Zeustempels* in Olympia, um 460 v. Chr.; Apollon gebietet dem Chaos Einhalt.
- *Laokoongruppe*, um 50 v. Chr., Vatikan (Haltung im Sterben)
- CASPAR DAVID FRIEDRICH: *Der Mönch am Meer*; der Mensch konfrontiert mit der Unendlichkeit.



## Sprachphilosophie

### 1. Allgemeines

In der griechischen Mythologie wird uns von der sprechfreudigen Echo erzählt, die von Zeus beauftragt wird, seine eifersüchtige Frau Hera mit Gesprächen in einer Weise abzulenken, dass es ihm möglich ist, sich seinerseits ungesehen mit den Nymphen zu vergnügen. Hera, wütend über diesen Betrug, den sie aufgedeckt hat, bestraft Echo mit dem Verlust der Sprache, des eigenständigen Sprechens, so dass diese nunmehr nur noch in der Lage ist, die letzten ausgesprochenen Worte von anderen mit ihrer Stimme wiederzugeben (vgl. Varianten: Pan und Echo, Narziss und Echo). Auch in der Bibel wird in der Erzählung vom Turmbau zu Babel der tief greifende Verlust veranschaulicht, den es bedeutet, wenn die sprachliche Kommunikation gestört wird (GEN 11,1-9).

Auch wenn wir in zahlreichen Alltagssituationen die sich dort ereignende Kommunikation als „intakt“ bezeichnen würden, d. h. wir uns keiner Sprachverwirrung ausgesetzt, ja uns geradezu verstanden fühlten, bleibt doch die Frage, ob die Inhalte, die das Werkzeug Sprache zum Ausdruck bringen will, dabei auch dem Gegenüber hinreichend klar und deutlich werden können.

Sprachreflexionen in der Philosophie sind so alt wie die Philosophie selbst, auch wenn der Terminus „Sprachphilosophie“ erst im 19. Jahrhundert geprägt wird. Sprachphilosophie als eigene philosophische Disziplin kommt erst spät in den Blick. Bei FRANCIS BACON finden wir eine Unterscheidung von „*literarischer Grammatik*“, die uns beim Erlernen von Fremdsprachen unterstützt, und einer „*philosophischen Grammatik*“. Letztere untersucht die „*Analogie zwischen Wörtern und Sachen*“.

JOHANN GOTTFRIED HERDER ist der Erste, der die Termini Sprache und Philosophie miteinander verknüpft und von „*Sprachenphilosophie*“ spricht. Diese hat sich, so HERDER, erstmals bei den antiken Griechen „*entzündet*“; sie sei zurückzuführen auf deren überaus kunstreichen Umgang mit Sprache in Form von Er-

zählungen, Geschichtsschreibung, öffentlichen Reden (JOHANN GOTTFRIED HERDER: *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, V). Im Verlauf der Philosophiegeschichte finden sich Sprachreflexionen in weit verzweigter Form, eingebunden in philosophische Disziplinen wie z. B. Anthropologie, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, Wissenschaftstheorie und Ethik; ebenso greifen andere Wissenschaften sprachphilosophische Reflexionen auf, entwickeln Synthesen und arbeiten zunehmend trans- und interdisziplinär mit der Philosophie zusammen, wie beispielsweise Semiotik, Psycholinguistik, Informatik.

EUGENIO COSERIU grenzt Sprachwissenschaft, Sprachtheorie und Sprachgeschichte von der Sprachphilosophie ganz deutlich ab. Erstere befassen sich nach COSERIU mit dem „Wie“ der Sprache, während es in der Sprachphilosophie um das „Was“ geht, also um die Frage nach Sinn und Wesen von Sprache (EUGENIO COSERIU: *Geschichte der Sprachphilosophie*, Kap. 1). Sein Schüler JÜRGEN TRABANT fragt allerdings 30 Jahre nach der Veröffentlichung dieser Schrift von COSERIU, ob diese Systematisierung der modernen Entwicklung der Sprachphilosophie noch in vollem Umfang gerecht werden könne, gerade auch im Hinblick auf moderne sprachtheoretische Ansätze und ihre weitreichenden Verzweigungen und Verknüpfungen mit anderen Wissenschaften (z. B. Semiotik, Informatik, Kognitionswissenschaften, Sprachpsychologie, Sprachmedizin).

Bereits am Ende des 19. und im 20. Jahrhundert entwickeln sich Strömungen, die die Sprache ins Zentrum philosophischer Reflexion rücken, ja sogar Sprachkritik als Hauptanliegen der gesamten Philosophie ansehen, so Vertreter der Analytischen Philosophie, die den philosophischen Diskurs im 20. Jahrhundert entscheidend beeinflussen und darüber hinaus die Zusammenarbeit mit Naturwissenschaften und Mathematik suchen. Nach LUDWIG WITTGENSTEIN ist es dabei Aufgabe der Philosophie, „*verschwommene Begriffe*“ zu klären.

## 2. Sprachreflexionen in der Antike

Sprachreflexionen haben bereits Vorsokratiker vorgenommen (z. B. EMPEDOKLES, LEUKIPP, DEMOKRIT), jedoch ist die älteste vollständig erhaltene sprach-

philosophische Schrift der Antike der von PLATON verfasste Dialog *Kratylos*. Kratylos und Hermogenes geraten in ihrem philosophischen Disput an einen Punkt, wo sie Sokrates um seine Unterstützung bitten. Es geht um die Frage, ob unsere Sprache ein System konventioneller, also letztlich willkürlicher Zeichen ist oder ob es so etwas wie eine natürliche Richtigkeit im Verhältnis von Wort und Ding gibt, d. h. von Bezeichnetem (Signifikat) und Bezeichnendem (Signifikator).

Hermogenes vertritt die These, dass Worte (Sprache) das Ergebnis von Übereinkünften und Traditionen sind und nur Bedeutung für die an der Übereinkunft Beteiligten haben (PLATON: *Kratylos* 430). Dieser relativistische Ansatz wird jedoch im Verlaufe des Dialogs wieder verworfen, da die Beliebigkeit nicht zur Erkenntnis der Dinge führen kann.

Kratylos hingegen vertritt die Auffassung, dass die Worte das Sein der Dinge und deren Wahrheit abbilden (PLATON: *Kratylos* 436). Es besteht aus seiner Sicht eine „*innige, innere Übereinstimmung*“ zwischen Namen („*onoma*“) und Ding („*physis*“). Durch die Worte (Sprache) ist es folglich möglich, die „*wahren Dinge zu erkennen*“. Die „*Namengeber*“ haben den Dingen ihre Namen „*aufgrund ihrer Erkenntnis*“ der Dinge gegeben, und aus den ursprünglichen Worten haben sich weitere gebildet (ebd. 433-434).

Hier zeigt Sokrates Kratylos die Aporie auf, die sich aus diesem Ansatz ergibt: Wenn einerseits Namengeber angenommen werden, die ursprüngliche Worte bildeten, aus denen sich andere gebildet haben, der Mensch demnach aus den Worten zur Erkenntnis der Dinge gelangt, dann muss die Frage aufgeworfen werden, wie denn die Namengeber selbst, vor der Bildung der ursprünglichen Worte, zur Erkenntnis der Dinge gelangt sind, wenn die Wahrheit über die Dinge ausschließlich über das Erlernen und Ergründen des Wesens der Worte möglich ist, sie selbst also als „*Wortbildner*“ über ursprüngliche Worte nicht verfügten. Vielmehr müsste angenommen werden, dass die Dinge ohne Worte erkannt werden können. Aber wie? Sokrates schlägt das Mittel der Dialektik zur Erkenntnis der Dinge vor. Die Gegenseitigkeit der Worte könnte für die Bildung von Definitionen dienen, die Erklärungen des einen Wortes durch andere Worte beinhaltet (PLATON: *Kratylos* 439-440).

### 3. Sprachreflexionen im Mittelalter

Sprachphilosophische Reflexionen des Mittelalters sind über weite Teile geprägt vom „Universalienstreit“. Dabei geht es um das Kernproblem, wie übergeordnete Allgemeinbegriffe, Gattungsbegriffe wie z. B. geometrische Figuren oder die Gattung „Pferd“, „Säugetier“ etc., also so genannte „Universalien“, entstehen bzw. entstanden sind. Hierzu gibt es grundsätzlich zwei einander widersprechende Hauptpositionen: Nach Auffassung der Nominalisten sind nur die Individuen real, da nur diese empirisch wahrnehmbar sind. Begriffe – die „Universalien“ – hingegen sind nachgeordnet, d. h. vom Menschen entwickelt. Ohne die Tätigkeit des menschlichen Geistes bzw. der menschlichen Seele gäbe es nach dieser Auffassung keine „Universalien“. Gegenpositionen vertreten die Auffassung, dass die Begriffe in der Natur vorhanden sind, d. h. dass sie auch ohne den Menschen existieren. Ihr Ursprung wird, da die Philosophie im Mittelalter eng mit der Theologie verflochten ist, zumeist in Gott bzw. einem göttlichen Schöpfungsakt gesehen. Hauptvertreter sind u. a. AUGUSTINUS und BOETHIUS. Ihrer Auffassung nach existieren die Begriffe bzw. „Universalien“ vor den Dingen, d. h. der Ursprung aller Dinge liegt in den letztlich von Gott geschaffenen „Universalien“. Insgesamt ist bei Betrachtung und Reflexion der mittelalterlichen Philosophie zu bedenken, dass es dabei immer auch um eine theologische Positionierung geht; so darf eine erkenntnistheoretische oder sprachphilosophische Position nicht im Widerspruch zur christlichen Schöpfungslehre oder zum christlichen Glauben an einen dreieinigen Gott stehen. Sprachtheorie diente prioritär der theologischen Spekulation im Hinblick auf eine Rechtfertigung und Beweisführung der Existenz Gottes. Es herrschte die Vorstellung vor, dass Äußerungen Gottes in Zeichen der Sprache inhärent sind. Eine nominalistische Position beispielsweise, die „Universalien“ und Gattungsbegriffe als nach den Dingen Entstandenes annimmt, wird in diesem Sinne schnell angreifbar, da hier eine Leugnung der Glaubensauffassung vermutet wurde, dass alles Existierende Schöpfung Gottes sei – was somit auch die „Universalien“ einschließt.

### 4. Sprachreflexion in der Neuzeit:

Nach THOMAS HOBBS entsprechen die Worte nicht dem Wesen der (wirklichen) Dinge, sondern beziehen sich auf Vorstellungen von den Dingen. Somit birgt Sprache die Gefahr der Verschleierung von Unwissen, auch Täuschung durch strategisch eingesetztes Lügen. Dies impliziert auch die Selbsttäuschung, was gerade im Hinblick auf Politik besonders den Menschen zum Nachteil gereicht, nämlich dann, wenn durch Wortkunst Gutes als Böses oder Böses als Gutes umgedeutet werden kann, was den Frieden unter den Menschen erheblich zu stören vermag. So beleuchtet HOBBS Vor- und Nachteile der Sprache und hebt den Aspekt der Sprache als Mittel der Kommunikation im Hinblick auf gegenseitigen Austausch und die Vermittlung von Wissen hervor (THOMAS HOBBS: *Lehre vom Menschen*, Kap. X, *Von der Sprache und den Wissenschaften*).

Die Frage des Zusammenhangs von Ding und Wort spielt auch in der Sprachreflexion des Empiristen JOHN LOCKE eine zentrale Rolle. Sprache ist in seinem Sinne im „geselligen“ Menschen anthropologisch verankert und bildet „das gemeinsame Band der Gesellschaft“ (JOHN LOCKE: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Kap. III, §1). Nach LOCKE stehen Wörter als Zeichen für Ideen und Ideen als Zeichen für Dinge. Als Kommunikationsmittel ist die Sprache dem Menschen notwendig, um „ideas“ anderen verständlich zu machen. Vorstellungen (insbesondere „complex ideas“) sind nicht bei allen Menschen gleich, nicht für andere wahrnehmbar und können erst durch das Medium der Sprache transparent gemacht werden. LOCKE nimmt den lebendigen zwischenmenschlichen Dialog in den Blick, in dem Sprecher und Hörer aktiv Sprache für Verstehensprozesse einsetzen: „Die Worte sind die sinnlichen Zeichen der Vorstellungen dessen, der sie gebraucht [...]. Wenn Menschen miteinander sprechen, so wollen sie verstanden sein, und der Zweck des Sprechens ist, durch Laute, als Zeichen, seine Vorstellungen dem Hörer bekannt zu machen“ (LOCKE: *Versuch über den menschlichen Verstand*, 3. Buch, 2. Kap. § 2).

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ nimmt in seiner Schrift *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* Bezug auf LOCKE in Form eines Dialogs zwischen Philalethus (Locke) und Theophilus (Leibniz selbst).

Vor dem Hintergrund sprachanalytischer Reflexionen im 20. Jahrhundert ist der Ansatz von LEIBNIZ hinsichtlich seiner Annahme von „*termini absoluti primi*“ bemerkenswert. LEIBNIZ startet den Versuch, durch logische Analyse zu den „*Buchstaben des Gedankenalphabets*“, den absoluten Begriffen („*termini absoluti primi*“) durchzudringen (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Metaphysische Abhandlung* § 1433–1436 und *Brief an Remond* 1714). In Bezug auf die natürlichen Sprachen stellt er große Ungenauigkeiten fest (Mehrdeutigkeit von Wörtern, unscharfe Begriffe, unsinnige Formulierungen). Um diesen zu begegnen, erscheint ihm zunächst die Erfindung einer Umgangssprache geeignet, die – befreit von überflüssigen Formen – als eine „*Grammatica rationis*“ gesicherte Erkenntnis liefern könnte. Teilweise gab LEIBNIZ diese Ansätze wieder auf, da er in dieser Kunstsprache den Nachteil sah, dass diese nicht genügend flexibel sei, um Gefühle hinreichend zum Ausdruck kommen zu lassen. Im Kern richten sich seine vielseitigen sprachtheoretischen Überlegungen auf den Zusammenhang von Sprache und Erkenntnis im Kontext seiner Monadenlehre. Die natürlichen Umgangssprachen, trotz ihrer Neigung auch zu Widersprüchlichkeiten, bilden eine ursprüngliche Einheit mit den durch sie bezeichneten Dingen. Er sah in der Sprache einen Kosmos von Zeichen, mit denen die von Gott geschaffenen Dinge verbunden sind. Dennoch stellt sich LEIBNIZ Sprache als ein dem Menschen zur Verfügung stehendes Zeichensystem vor, das dieser lediglich aktiviert, quasi als Repräsentation von Welt. *„Es würde lächerlich sein, eine Reform der Sprachen zu versuchen und die Menschen zwingen zu wollen, nur in dem Maße, als sie Erkenntnis haben, zu sprechen. Das aber wird kein zu großes Verlangen sein, dass die Philosophen sorgfältig sprechen, wenn es sich um eine ernstliche Untersuchung der Wahrheit handelt; sonst würde alles voll Irrtümer, Einseitigkeiten und leeren Streites sein. [...] Das erste Mittel ist, sich keines Wortes zu bedienen, ohne eine Vorstellung damit zu verbinden, statt dass man oft Worte anwendet wie Instinkt, Sympathie, Antipathie, ohne irgend einen Sinn damit zu verbinden“* (LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Kap. 11 § 2, 3, 8).

ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC greift den kommunikativen Aspekt von Sprache in Anlehnung an LOCKE wieder auf. Er entwickelt einen sensualistischen Ansatz des Sprachenursprungs. Natur, Mensch, Sprache und

Gesellschaft werden in einem Entwicklungsprozess gesehen. Sprache entsteht aus ganz elementaren Strukturen, aus „*Tönen der Natur*“ („*cri de la nature*“). Hieraus entwickelt der Mensch durch Verknüpfung der Laute eine artikulierte Sprache, eine „*liaison d'idées*“, eine Grundlage aller Denk- und Kommunikationsvorgänge. Im Sprachprozess der „*liaisons d'idées*“ bilden sich mit der artikulierten Sprache im gesellschaftlichen Kontext die kognitiven Fähigkeiten des Menschen aus. Es ist eine Verknüpfung von sich entwickelnden Empfindungs- und Denkstrukturen, die sich in Sprachzeichen – also auch in grammatischen Strukturen – entwickeln. CONDILLAC verfolgt damit einen Ansatz, der Sprachentwicklung als einen geschichtlichen Entwicklungsprozess ansieht und sich abgrenzt einerseits von Theorien einer von Anfang an von Gott angelegten, vollkommenen „*Ursprache*“ und andererseits von rationalistischen Positionen, die von apriorisch angelegten Denk- bzw. Sprachstrukturen („*ordre naturel*“) ausgehen. CONDILLAC wird in diesem Sinne insofern der Aufklärung zugerechnet, da er von der Wirklichkeitserfahrung des Menschen ausgeht und den „*ordre naturel*“ aufbricht. Er stellt Sprachentwicklung in den Kontext natürlicher Entwicklungen und sieht diese als Folge der Tatsache, dass der Mensch aufgrund dessen, dass er auf Gesellschaft angewiesen ist, flexible Kommunikationsstrukturen entwickeln musste. Diese natürlichen Entwicklungsprinzipien spiegeln sich auch in grammatischen Strukturen wider. CONDILLAC nimmt an, dass sich unterschiedliche Sprachen aus diesem dynamischen Prinzip der Sprachentwicklung gebildet haben und somit auch unterschiedliche grammatische Regeln aufweisen. Dieser geschichtliche Prozess zeigt die Emanzipation des Menschen von der Natur auf, seine Fähigkeit, sich innerhalb gesellschaftlicher Strukturen in seinem Denken und mit der Ausdrucksfähigkeit seiner Sprache zu entfalten (ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC: *Essay über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*).

JOHANN GOTTFRIED HERDER setzt sich dezidiert mit scharfer Kritik von CONDILLAC ab, wirft ihm vor, *„aus diesem Geschrei der Empfindungen den Ursprung menschlicher Sprache zu erklären“*. HERDER bestreitet nicht, dass „*Naturtöne*“ in der menschlichen Sprache vorkommen, doch er bestreitet die Entwicklung der menschlichen Sprache aus der Tiersprache: *„In allen Sprachen des Ursprungs tönen noch Reste dieser Natur-*

töne; nur freilich sind sie nicht die Hauptfäden der menschlichen Sprache. Sie sind nicht die eigentlichen Wurzeln, aber die Säfte, die die Wurzeln der Sprache beleben“ (JOHANN GOTTFRIED HERDER: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, I, 1. Abschnitt).

HERDER lehnt die sensualistische Position in gleichem Maße ab wie die Ursprungshypothese von JOHANN PETER SÜSSMILCH. Letzterer geht davon aus, dass der Ursprung der Sprache sich ausschließlich auf Gott zurückführen lässt. HERDER kritisiert diese Ausschließlichkeit, sich auf Gott zu berufen, wenn man beispielsweise sonst keine Erklärungen zur Verfügung hat und deshalb vorschnell auf Göttliches als Erklärungsmuster zurückgreift. Beide Seiten unterliegen aus seiner Sicht erheblichen Irrtümern: „... so ist das Feld des Irrtums zu beiden Seiten unermesslich groß! Da ist die Sprache bald so übermenschlich, dass sie Gott erfinden muss, bald so unmenschlich, daß jedes Tier sie erfinden könnte, wenn es sich die Mühe nähme“ (HERDER: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* I, 2. Abschnitt). HERDER nimmt an, dass der Mensch als Geschöpf Gottes über Grundanlagen wie Vernunft verfügt, doch diese selbst in menscheitsgeschichtlichen Prozessen entwickelt: „... nur alsdenn hat Gott durchaus für die Menschen keine Sprache erfunden, sondern diese haben immer noch mit Wirkung eigner Kräfte, nur unter höherer Veranstaltung, sich ihre Sprache finden müssen“.

Mit der These „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens“ stellt WILHELM VON HUMBOLDT den Zusammenhang von Denken und Sprache in den Vordergrund seiner sprachphilosophischen Reflexion. In diesem Sinne ist die Welt der Gegenstände dem Menschen nur durch seine Sprache zugänglich. HUMBOLDT veranschaulicht dies mit der Metapher des „Einspinnens“, d. h. indem der Mensch in seinem Sprachkreis seine Sprache erwirbt, sie selbst verwendet, spinnt er sich im gleichen Zuge in die „Weltansicht“ seiner Gemeinschaft ein. Die Macht der Sprache über die Vorstellungswelt des Einzelnen ist aufgrund ihrer langen Überlieferungsgeschichte in seinem Kulturkreis sehr groß, doch besteht durch die „Bildsamkeit“ der Sprache die, wenn auch geringe, Möglichkeit für lebende Generationen, Sprache auch neu zu bereichern und umzugestalten (WILHELM VON HUMBOLDT: *Schriften zur Sprachphilosophie*).

## 5. Sprachphilosophie im 20. Jahrhundert

Im Zuge des enormen Aufschwungs der Wissenschaften erfährt die Sprachphilosophie in Auseinandersetzung mit diesen im 20. Jahrhundert eine stark zunehmende Bedeutung, man spricht vom „*linguistic turn*“ (RICHARD RORTY: *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*), insbesondere befördert durch die Analytische Philosophie. Diese „*Sprachwende*“ impliziert die Vorstellung, dass Philosophie vornehmlich die Aufgabe habe, durch Sprachanalyse die Klärung von sprachlichen Ausdrücken und Aussagen vorzunehmen und in diesem Sinne auch Sprachkritik sei. Es bilden sich philosophische Strömungen wie z. B. der „Logische Empirismus“, an die sich folgende Kreise anlehnten und untereinander einen regen Austausch pflegten: der WIENER KREIS (Verein ERNST MACH), beeinflusst u. a. von GEORGE EDWARD MOORE, GOTTLÖB FREGE, ERNST MACH, BERTRAND RUSSELL und LUDWIG WITTGENSTEIN (ihm gehörten z. B. MORITZ SCHLICK, RUDOLF CARNAP, OTTO NEURATH, HERBERT FEIGL und HANS HAHN an), die BERLINER GESELLSCHAFT FÜR EMPIRISCHE PHILOSOPHIE, u. a. vertreten durch HANS REICHENBACH und WALTER DUBISLAV, und die LEMBERG-WARSCHAU-SCHULE, deren Mitglieder u. a. KAZIMIERZ TWARDOWSKI und ALFRED TARSKI waren.

Alle drei Kreise wurden durch den Nationalsozialismus zerschlagen, viele Mitglieder mussten emigrieren. GOTTLÖB FREGE hat bereits im Vorwort seiner *Begriffsschrift* dargelegt, dass seine darin entwickelte „*Formelsprache des reinen Denkens*“ als „eine für bestimmte wissenschaftliche Zwecke ersonnene Hilfsmethode“ anzusehen sei, zur „Weiterbildung“ und Förderung der Wissenschaft. Es geht ihm darum, etwas „Sicheres“ in der Beweisführung aufzuspüren, die „rein logisch“ ausgeführt werden muss. Er teilt „alle Wahrheiten“, die einer Begründung bedürfen, in zwei Arten der Beweisführung ein: 1. Die rein logische Beweisführung und 2. Beweise, die sich auf Erfahrungstatsachen stützen (GOTTLÖB FREGE: *Begriffsschrift*).

„Das Sichere“ im Sinne FREGES formuliert RUDOLF CARNAP in seinem Anspruch nach einer „*physikalischen Sprache*“ als Universalsprache der Wissenschaft. Diese ist nach CARNAP eine „*Sprache, in die jeder Satz übersetzt werden kann*“ (RUDOLF CARNAP: *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*).

Für den Sprachkritiker FRITZ MAUTHNER ist Sprachreflexion das Kerngeschäft der kritischen Philosophie: „*Alle kritische Philosophie ist Kritik der Sprache*“ (FRITZ MAUTHNER: *Selbstdarstellung*). In kritischer Distanz auf MAUTHNER rekurrierend, hier an dieser Stelle jedoch analog zu MAUTHNER, formuliert WITTGENSTEIN in seinem *Tractatus logico-philosophicus*: „*Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. [...] Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen*“ (LUDWIG WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus* 4.112). In seinem späteren Werk *Philosophische Untersuchungen (PU)* macht WITTGENSTEIN deutlich, dass Worte und Sätze nicht einzeln, sondern nur als Elemente eines Sprachzusammenhangs zu verstehen sind (*PU* § 199). Die vielseitigen Formen der Verwendungen von Worten und Sätzen bezeichnet er mit „*Sprachspielen*“, womit er zum Ausdruck bringt, dass Sprechen und Sprache eine „*Tätigkeit*“, eine „*Lebensform*“, also Praxis ist (*PU* § 23). Auch wenn WITTGENSTEIN vom in seiner früheren philosophischen Phase vertretenen „logischen Atomismus“ abrückt, so hält er dennoch an seinem sprachkritischen Anspruch auf Klarheit der Sprache fest (*PU* § 84 u. § 201).

Der WIENER KREIS legt in seiner 1926 veröffentlichten Schrift „*Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*“ seine Methode „*der logischen Analyse*“ mit dem Ziel der Entwicklung einer „*Einheitswissenschaft*“ vor. Diese impliziert „... *die Suche nach einem neutralen Formelsystem, einer von den Schlacken der historischen Sprachen befreiten Symbolik, hieraus auch das Suchen nach einem Gesamtsystem der Begriffe*“ (WIENER KREIS: *Wissenschaftliche Weltauffassung*). Die angestrebte „*Einheitswissenschaft*“ lehnt die „*metaphysische Philosophie*“ und Theologie ab, ihr mangle es an logischer Denkform, und es gelte durch Sprachanalyse die Irrwege der Metaphysik aufzuzeigen, um ihre Denkfehler aufzudecken. Erst durch die „*moderne symbolische Logik*“ gelinge es, „*Schärfe der Begriffsdefinitionen und Aussagen*“ zu erreichen und den „*intuitiven Schlussprozess des gewöhnlichen Denkens zu formatieren*“; die „*wissenschaftliche Weltauffassung*“ des WIENER KREISES versteht sich in diesem Sinne empiristisch und positivistisch. In dieser Schrift klingt noch der Positivismus von MACH an, der die Metaphysik als einen überholten Vorläufer der Wissenschaft ansieht.

Die Auseinandersetzung mit der Verbindung von grammatischen Strukturen und Denkmustern wird von dem amerikanischen Linguisten BENJAMIN LEE WHORF aufgegriffen; er sieht in Anschluss an den Ethnologen und Linguisten EDWARD SAPIR einen engen Zusammenhang von Sprache und Denken. Die SAPIR-WHORF-Hypothese des linguistischen Relativitätsprinzips besagt, dass wir die phänomenale Welt durch unsere Sprache begreifen, d. h. auf der Basis von Wortschatz und grammatischen Strukturen. Somit ist unser linguistischer Hintergrund prägend für die Entwicklung unserer Weltsicht. Die Sprache filtert und ordnet die Eindrücke aus der Außenwelt, die ohne dieses Ordnungsprinzip der Sprache lediglich „*kaleidoskopisch*“ in uns einströmen könnte. WHORF untersucht, inwiefern sich grammatische Strukturen prägend auf unser Weltbild auswirken, indem er u. a. Vergleichsanalysen mit indogermanischen und indischen Sprachen durchführt. Exemplarisch legt er dar, wie in den indogermanischen Sprachen linguistisch ein „*Täter*“ angenommen wird für die Beschreibung von Phänomenen wie z. B. „*Es blitzt*“ („*es*“ ist hier der Täter). Hier wird im Denkmuster eine Tätigkeit evoziert, wo eigentlich keiner etwas tut, sondern sich eher ein Zustand ausmachen lässt, wie dies in der Sprache der Hopi mit dem Begriff „*rephi*“ wesentlich klarer zum Ausdruck kommt. WHORF sieht hier auch einen Zusammenhang zwischen linguistischen Strukturen und wissenschaftlichen Forschungsansätzen sowie ihren Ergebnissen (BENJAMIN LEE WHORF: *Sprache, Denken, Wirklichkeit*).

Die analytische Sprachreflexion des 19. und 20. Jahrhunderts übte einen weit reichenden Einfluss aus, so z. B. auf den Strukturalismus (CLAUDE LEVY-STRAUSS, MICHEL FOUCAULT), Dekonstruktivismus (JACQUES DERRIDA), Existenzialismus (JEAN-PAUL SARTRE); auch die FRANKFURTER SCHULE, die Philosophie des Geistes (u. a. PAUL CHURCHLAND) und die Wissenschaftstheorie setzen sich kritisch mit ihr auseinander. MICHEL FOUCAULT bindet seine sprachtheoretische Reflexion in umfassende kulturhistorische Analysen von Wissen. Zwei Begriffe spielen im Hinblick auf Sprache eine entscheidende Rolle: „*Diskurs*“ und „*Dispositiv*“. „*Diskurse*“ werden von FOUCAULT nicht sprachanalytisch untersucht, etwa als Gesamtsystem von Zeichen, die auf Inhalte oder Repräsentationen verweisen. Sie beziehen sich im Sinne von FOUCAULT

demnach nicht auf Sprache und Sprechen, sondern sind zu verstehen „als Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (MICHEL FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*).

FOUCAULT prägt den Begriff „Dispositiv“, um eine gesellschaftliche Struktur zu bezeichnen: Es handelt sich um ein „heterogenes Ensemble“ von Elementen wie Gebäuden, Institutionen, Gesetzen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen Theorien, moralischen Grundsätzen und „Diskursen“. Wie ein Netz sind diese zahlreichen Elemente gesponnen, ein dynamisches Netz, in dem insbesondere Macht-, Wissens- und Sprachstrukturen auf allen Ebenen und in allen Vernetzungsstrukturen eine gesellschaftliche „Formation“ ausbilden. Dieses dynamische Dispositiv wirkt „strategisch“ in gesellschaftlich-historischen Kontexten und verändert sich immer dann, wenn Verbindungen zwischen den Elementen brüchig werden, ein „Notstand“ eintritt. Diskurse partizipieren an „Gesagtem und Ungesagtem“ (also diskursiv und nicht-diskursiv). Wirksam als Verbindung zwischen den Elementen tragen Diskurse insbesondere dazu bei, Programme oder Praktiken zu rechtfertigen, Praktiken zu verschleiern („maskieren“), Reinterpretationen von Praktiken (Umdeutungen, Neudeutungen) vorzunehmen oder Positionswechsel und Funktionsveränderungen zu deklarieren. Es handelt sich dabei um „Manipulationen von Kräfteverhältnissen“, um Veränderungen zu bewirken, die sehr unterschiedlicher Natur sein können, z. B. um Kräfteverhältnisse in eine gewünschte Richtung zu bringen, andere eventuell zu blockieren oder aber auch um bestehende Teile des Dispositivs zu stabilisieren. In all diesen Strategien wird Sprache verwandt, um Diskurse zwischen den Elementen strategisch zu entwickeln in der Absicht, beispielsweise Wissensbestände zu unterdrücken oder auch zu fördern. FOUCAULT spricht daher von „diskursivem Dispositiv“ (FOUCAULT: *Dispositive der Macht, Gespräch mit Lucette Finas*). Diese Verknüpfungen und ihre historischen Entstehungsstrukturen aufzudecken ist das philosophische Projekt von FOUCAULT. In seinem Werk „*Ordnung der Dinge*“ zeigt er anhand einer geradezu „archäologischen“ Analyse das Zusammenwirken von (Schrift-)Sprache und Wissen auf, d. h. wie sich der schriftliche Diskurs in der Epoche des 16. und frühen 17. Jahrhunderts entfaltet. FOUCAULT stellt fest, dass Sprache (z. B. das enzyklopädische

Projekt) in dieser Zeit als „globale kulturelle Erfahrung“ zu verstehen ist. In seinem Werk *Archäologie des Wissens* legt FOUCAULT dar, dass Diskurse in historischen Kontexten Begriffe gebildet haben, die kulturell die Vorstellung von Kontinuität und Linearität zu Grunde legten und somit Auffassungen verfestigten wie beispielsweise, Geschichte als Fortschritts-geschichte zu sehen.

Im aktuellen philosophischen Diskurs dauert die Sprachreflexion in Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften an, z. B. ist für die Philosophie des Geistes die sprachphilosophische Reflexion unerlässlich, gerade was Erklärungen wesentlicher Phänomene wie „Geist“ oder „Bewusstsein“ anbelangt. Welche Begriffe werden zur Beschreibung, zur Klärung des Phänomens „Geist“ verwandt? Die Frage danach, wie das mentale Phänomen „Geist“ beschrieben oder erklärt werden kann, führt u. a. zur Auseinandersetzung mit sprachphilosophischen Ansätzen (bereits GILBERT RYLE hat sich sprachphilosophisch mit diesem Begriff auseinandergesetzt), z. B. der Begriffsentwicklung im Kontext von Deutungsversuchen und den damit kulturell gewachsenen Vorstellungen von „Geist“ (vgl. Arbeitsbereich Erkenntnistheorie / Philosophie des Geistes). In diesem Sinne gehört es nach THOMAS METZINGER einerseits zur Aufgabe der Philosophie des Geistes, die logische Struktur von Theorien des Phänomens „Geist“ zu untersuchen, andererseits gelte es – in Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften – an der Entwicklung neuer begrifflicher Instrumente mitzuwirken, um dem aktuellen Stand der Wissenschaften gerecht zu werden (THOMAS METZINGER: *Das Problem des Bewusstseins*). Letzteres ist aus folgenden Gründen besonders wichtig: Die Auseinandersetzung aktueller philosophischer Strömungen mit empirischen Wissenschaften stellt im Hinblick auf die Trans- bzw. Interdisziplinarität die Frage nach der Terminologie der einzelnen Wissenschaften. Gerade hinsichtlich möglicher Erklärungen von Phänomenen (z. B. „Bewusstsein“, „Geist“, „Seele“) und Beschreibung von Forschungsergebnissen scheinen Wissenschaften untereinander oftmals nicht „die gleiche Sprache“ zu sprechen, es kommt zu Verwirrungen bis hin zu Missverständnissen. Für den Philosophen PETER BIERI gilt es daher, eine „historische Neugierde für Begriffsgeschichten“ zu entwickeln.

Der amerikanische Philosoph THOMAS NAGEL will genau solchen Problemen entgehen, indem er mit seinem Ansatz bemüht ist, Klarheit in die Diskussion über die logische Struktur von Sprache zu bringen. In seiner Schrift *Das letzte Wort* stellt er einen Zusammenhang von Denken und Sprache her: „Das Verstehen von Sprache ist eine Form des Denkens, aber die Sprache ist nicht der Stoff, aus dem Gedanken gemacht sind. Für viele Typen des Denkens ist die Sprache ebenso unerlässlich wie Diagramme für die Geometrie.“ Der „Inhalt des Denkens“ muss von den „Bedeutungen der Wörter“ klar differenziert werden. Ein sprachliches System kann sehr wohl kulturell geprägt sein, gewissen Konventionen unterliegen, doch die „Gültigkeit der Gedanken“ ist, so NAGEL, davon unabhängig. Selbst wenn unsere Sprachgewohnheit in uns das Gefühl der „Objektivität“ aufkommen lässt, wird durch eine Aussage als „richtig“ bewerten, so wird die durch Konvention geprägte Sprachpraxis nicht von der Objektivität aus dem Felde geschlagen: „Was eine Menge von Sätzen bedeutet, ist von Konventionen abhängig. Was aus einer Menge von Prämissen folgt, ist von Konventionen unabhängig“ (THOMAS NAGEL: *Das letzte Wort*, Kap. 3). Wenn wir, so NAGEL, die Ratio erklären wollen, wird uns dies mit phänomenologischen Beschreibungen oder subjektivistisch ausgerichteter Reflexion nicht gelingen. Es geht NAGEL um die Suche nach den „letzten logischen Notwendigkeiten“ von Sprachpraktiken, und er wendet sich entschieden gegen alle Sprachreflexionen, die an die Stelle des Fundamentalen, der „Letzterklärung“, soziale, psychologisch-kulturelle Fakten ermitteln und darauf aufbauend Sprachanalysen vornehmen.



## UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

### Philosophische und literarische Schriften

- Mythen, Erzählungen: Narziss und Echo, Turmbau zu Babel
- Vorsokratik: PYTHAGORAS (Zahl und Namengeber), HERAKLIT und Logoslehre; PARMENIDES: Sprache und Erkenntnis; Auszüge aus PLATONS *Kratylos* bieten sich an, doch auch als Ganzschrift ist dieser Dialog gut geeignet.
- Denken und Sprache: BENJAMIN LEE WHORF (linguistisches Relativitätsprinzip), auch seine Beispiele von Unfällen, die durch sprachliche Missverständnisse entstanden; außerdem GERHARD ROTH zur Überschätzung des sprachlich bewussten Ichs
- In diesem Zusammenhang bietet es sich an, die Untersuchungen von PETER GORDON (er bezieht sich auf die SAPIR-WHORF-Hypothese) zur Sprachgruppe der Pirahas zu thematisieren, die in ihrer Sprache keine Zahlwörter kennen, lediglich Wörter wie „eins“, „zwei“ und „viele“.
- THOMAS NAGEL: *Das letzte Wort*, insbesondere 3. Kap.
- Viele Hinweise auf den Zusammenhang von Bewusstsein, Sprache, Erkenntnis: METZINGER, *Grundkurs Philosophie des Geistes* Bd. 1 und 2. Hier werden zahlreiche philosophiegeschichtliche Bezüge aufgezeigt; ebenso Anregungen und Vertiefungen bei ANSGAR BECKERMANN.

Natürliche Sprachen, Wissenschaftssprachen und Symbolsprachen:

- THOMAS HOBBS (*De Homine*, 10. Kap.), Schriften des WIENER KREISES
- Hier wäre es interessant, Schülerinnen und Schülern als Beispiel für Symbolsprachen FREGES Darstellung des Satzes „Wenn dieser Strauß ein Vogel ist und ...“ zu zeigen. Dies sollte lediglich der Veranschaulichung dienen.
- CONDILLAC: *Abhandlungen über Empfindungen, VII. Von einem in den Wäldern Litthauens gefundenen Menschen*. Hier kann sehr anschaulich

CONDILLACs philosophisches Denken aufgezeigt werden in Gegenüberstellung zu heutigen Erkenntnissen von „Wolfskindern“. Eine Vertiefung könnte erzielt werden durch die Lektüre eines kurzen Ausschnitts aus HERDERS *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 2. Abschnitt im Hinblick auf die Deutung des „wildes Kindes“ bei CONDILLAC.

- Metaphorische Darstellung von Sprache: Hier wären Textausschnitte von MAUTHNER (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*) und WITTGENSTEIN (*Philosophische Untersuchungen*: Teil 1, § 18) denkbar (auch im gegenseitigen Vergleich), wo Sprache mit einer Stadt verglichen wird.

### Wort und Gegenstand:

- z. B.: PLATON (*Kratylos*), ARISTOTELES (*De interpretatione*), Universalienstreit im Mittelalter
- Sehr anschaulich kann hier die Beziehung von Wort und Ding aufgezeigt werden am Beispiel FREGES vom „Abend-“ und „Morgenstern“, beide Begriffe beziehen sich auf ein und denselben Gegenstand, den Planeten „Venus“: Sinn und Bedeutung von Eigennamen (FREGE: *Funktion, Begriff, Bedeutung*).
- Sprachkritik: Problematisierung des Begriffs „Kritik“. Was meint in diesem Sinne Sprachkritik? Das Wort „Kritik“ im Sinne des Sprachkritikers FRITZ MAUTHNER

### Gedankenexperimente:

- CONDILLAC: *Kinder in der Wüste* (natürliche Zeichen versus institutionalisierte Zeichen)
- CONDILLAC: *Abhandlung über Empfindungen* (vgl. dazu auch die Kritik von HERDER in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*)
- METZINGER: *Perspektive eines Außerirdischen: Wovon sprechen wir überhaupt?* (METZINGER Band 1, S. 33f)
- Ursprung der Sprache: HERAKLIT (CAPELLE, vgl. auch COSERIU), PLATON (*Kratylos*), CONDILLAC (siehe Gedankenexperiment), HOBBS (Sprache und Wissenschaft)

- Sprache Mensch-Tier, Sprache und Gesellschaft: Hier bieten sich Auszüge von HOBBS an, die gut lesbar sind, z. B. *De Cive*, *Leviathan* (insb. 21. Kap.) und *De Homine* (10. Kap.): Grundlegende Sprachreflexionen von HOBBS können in dem recht gut zu bewältigenden Kapitel *Von den Sprachen und den Wissenschaften* gelesen werden, auch im Vergleich zu sprachphilosophischen Reflexionen der Gegenwart wie MICHEL FOUCAULT, PETER BIERI.
- Philosophische Bildreflexion: z. B. EDUARDO PAOLOZZI: *Wittgenstein in New York*

### Präsentatives Material

#### (auch in Kombination mit Texten)

„Schriftbilder“ zum Thema Sprache im Kontext mehrerer Bedeutungsebenen, Effekte der Wörter sowie Misstrauen gegenüber der Alltagssprache:

- RENÉ MAGRITTE: *La clef des songes, le masque vide, le miroir vivant, Ceci n'est pas une pipe*; hierzu hat FOUCAULT einen Essay verfasst.
- MARCEL DUCHAMPS: Wortspiele für den Film *Anémic Cinéma, Kamm* (Hundekamm aus Stahl mit Beschriftung); hier wäre eine Kombination mit einem Text von FOUCAULT möglich, um auch anhand von beschrifteten Alltagsprodukten die Wirkung der Schrift im Fokus von „Sprache versus Objekt“ aufzuzeigen.
- GERHARD RÜHM: *schweigen, falte, l(ich)t, ich-du, du-ich, Du-Würfel, jetzt, müd* – Hier bieten sich kleine Textausschnitte in der kritischen Auseinandersetzung mit WITTGENSTEIN an.
- JOSEPH KOSUTH: *One and three chairs* (Sprachreflexion zum Referenzfeld von Objekt, Beschreibung des Objekts und Fotografie dieses Objektes)
- Botschaften auf Produkten (z. B. Zigaretten-schachteln, technischen Geräten, Werbeplakaten)
- EDUARDO PAOLOZZI: *Wittgenstein in New York*



## Metaphysik

### 1. Zum Begriff der Metaphysik

Obwohl es der Sache nach schon ein metaphysisches Denken vor ARISTOTELES gibt und obwohl die Wortfindung „*ta meta ta physika*“ möglicherweise auf ANDRONIKUS VON RHODOS, den ersten Herausgeber der Werke des ARISTOTELES, zurückgeht, gilt ARISTOTELES nach gängiger Lesart als Begründer der Metaphysik als eigenständiger Disziplin, die bei ihm den Namen der *Ersten Philosophie* trägt: „*Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der übrigen Wissenschaften identisch, denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie grenzen einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z. B. die mathematischen Wissenschaften*“ (ARISTOTELES: *Metaphysik*, Buch IV). Merkmale dieser Ersten Philosophie sind nach ARISTOTELES neben der Wissenschaftlichkeit dieses Philosophierens die nicht mehr überbietbare Allgemeinheit ihrer Erkenntnis, die sich darin äußert, dass die *Erste Philosophie* nach den letzten Prinzipien und den höchsten Ursachen des Seins Ausschau halte. CHRISTIAN WOLFF führt eine begriffliche Differenzierung von Metaphysik und Ontologie ein. Danach sind „*metaphysica generalis*“ und „*ontologia*“ synonyme Begriffe, abzugrenzen von einer „*metaphysica specialis*“, die in der Systematik WOLFFS wiederum in rationale Theologie, rationale Kosmologie und rationale Psychologie zu unterteilen ist (CHRISTIAN WOLFF: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*). Die *Erste Philosophie* bei ARISTOTELES umfasst der Sache nach sowohl Ontologie als auch spezielle Metaphysik. Trotz der systematischen Differenzierung von Ontologie und Metaphysik bei CHRISTIAN WOLFF bleibt jedoch eine klare Trennung strittig. Metaphysische Fragestellungen sind beispielsweise die Fragen nach einem „*ersten, unbewegten Bewegten*“ (ARISTOTELES), nach der „*Freiheit des Willens*“ (IMMANUEL KANT), nach der „*Geschlechtsliebe*“ (ARTHUR SCHOPENHAUER), nach dem „*Bösen*“ (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING), nach der „*Verantwortung des Menschen*“ (HANS JONAS). Diese Fragestellungen werden immer

im Kontext einer die Erfahrung und die Erfahrungswissenschaften transzendierenden Theorie in den Blick genommen, die das Ganze der Welt und unserer Erfahrung, die wir mit der Welt und uns selbst machen, zu deuten versucht. Mit ALFRED NORTH WHITEHEAD kann man sagen, dass Metaphysik den Entwurf eines *kohärenten, logischen und notwendigen Systems allgemeiner Ideen darstellt*, „*auf dessen Grundlage jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann*“ (ALFRED NORTH WHITEHEAD: *Prozess und Realität*). Zumindest für eine phänomenologische Perspektive stellt auch der Materialismus eine metaphysische Theorie dar, weil im Materialismus die Materie als absolut existierender Grund aller Erfahrung von Wirklichkeit sowie der Selbsterfahrung des Subjektes gesetzt wird. Für JEAN-PAUL SARTRE etwa, der sich dem phänomenologischen Denkansatz verbunden sieht, ist die materialistische Theorie transempirisch und steht deshalb auch nicht in Einklang mit dem empiristisch geprägten Erkenntnisideal des Positivismus, dem sie sich eigentlich verpflichtet fühlt. Der Materialismus stellt folglich eine „*metaphysische Position*“ dar, weil er eine „*Stellungnahme a priori zu einem Problem*“ abgibt, „*das unendlich über unsere Erfahrung hinausgeht*“ (JEAN-PAUL SARTRE: *Materialismus und Revolution*).

Ob Metaphysik überhaupt möglich ist und ob es Metaphysik als ein endgültiges, wahres System geben kann, ist in der Geschichte der Philosophie unterschiedlich bewertet worden. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL war der Ansicht, dass in der Philosophie der Weltgeist sich seiner selbst bewusst werde. Nach WHITEHEAD hingegen können Philosophen niemals hoffen, „*Grundprinzipien*“ der Metaphysik „*endgültig zu formulieren*“; „*Schwäche der Einsicht und Unzulänglichkeiten der Sprache*“ stünden dem im Wege. Die empiristisch-positivistische Denktradition in der Philosophie (JOHN LOCKE, DAVID HUME, AUGUSTE COMTE, RUDOLF CARNAP u. a.) lehnt Metaphysik als Wissenschaft ab. In der Philosophie der Subjektivität wird das, was *Erste Philosophie* ist, gleichsam neu verhandelt, weil in dieser das (transzendente) Subjekt als diejenige Instanz erscheint, durch die die Verfassung des Seins letztbegründet wird. Innerhalb der Denktradition der analytischen Philosophie kommt es zu einer Neubesinnung auf ontologische Fragestellungen (analytische Ontologie). Welchen Stellenwert auch immer Metaphysik und Ontologie inner-

halb des philosophischen Diskurses haben mögen, der Hang zum metaphysischen Fragen charakterisiert den Menschen selbst, gehört zu seiner „*Naturanlage*“ (KANT) und scheint ihn als „*animal metaphysicum*“ (SCHOPENHAUER) auszuzeichnen.

## 2. Beispiele klassischer Positionen der Metaphysik und der Metaphysikkritik

### a. Metaphysik in Antike und Mittelalter

In der Auseinandersetzung mit der Seinslehre des PARMENIDES sieht PLATON das Problem des Verhältnisses von Sein und Werden, von Einheit und Mannigfaltigkeit – beide stehen sich bei PARMENIDES unveröhnlich gegenüber – in der Hypostasierung einer Welt der Ideen, die im eigentlichen Sinne seiend sind, gelöst. Das *Höhlengleichnis* (PLATON: *Politeia*, 7. Buch) versinnbildlicht den Prozess der Bildung der Seele in ihrem Bestreben, von den Fesseln der Sinnlichkeit befreit zu sein. Dies gelingt in vollkommener Weise erst mit dem Tod. Die Trennung („*chorismos*“) zwischen der intelligiblen Welt der Ideen und der sinnlich wahrnehmbaren Welt des Werdens kennzeichnet das dualistische Denken PLATONS. Die Differenz von Sein und Schein, von wahren Wissen („*episteme*“) und Scheinwissen („*doxa*“) sind Deutekategorien abendländischen Philosophierens, die auf PLATON zurückgehen. Vor allem vermittelt durch die Philosophie des Neuplatonismus (u. a. PLOTINS Emanationslehre) und durch AURELIUS AUGUSTINUS wird die platonische Metaphysik prägend für das Selbstverständnis christlicher Weltanschauung, in der die reale zugunsten der transzendenten Welt abgewertet wird.

Im Mittelpunkt der *Ersten Philosophie* des ARISTOTELES stehen die Begriffe Substanz und Bewegung („*kinesis*“). Die Selbstständigkeit einem Ding zuzuschreiben heißt, es als Substanz zu verstehen. Nach ARISTOTELES kommt der Substanz („*ousia*“) aber eine zweifache Natur zu: Sie ist Zugrundeliegendes („*hypokeimemon*“), ein „Dieses“, Individuelles, Abgegrenztes und Form, der zufolge die Substanz nicht nur wahrgenommen, sondern auch erkannt werden kann. Die Form („*eidos*“) eines Dinges ist gleichzeitig auch sein „*telos*“, das die in Bewegung seiende Natur zu verwirklichen sucht. Die Dinge streben danach, ihre ihnen innewohnende Form, die somit ihre ihnen

eigentümliche Möglichkeit („*dynamis*“) darstellt, zu verwirklichen, so etwa der Same, der danach strebt, die Form des Baumes zur Entfaltung zu bringen. Die zu der Verwirklichung ihrer Form hinlaufende, ihr Ziel in sich tragende Tätigkeit nennt ARISTOTELES „*energeia*“ oder „*entelecheia*“. In der Forschung (z. B. THOMAS BUCHHEIM: *Aristoteles*) wird häufig die These vertreten, dass unter den wahrnehmbaren Dingen „*im strengsten Sinne*“ nur lebendige Dinge Substanzen genannt werden können, weil nur lebendigen, nicht aber unbelebten Körpern das zweifache Sein von Substantialität zukommt, nämlich etwas Individuelles, Getrenntes zu sein und eine bestimmte Identität, eine bestimmte Form zu haben. Erst die Seele, die „*energeia*“ oder „*entelecheia*“ eines Körpers, verleiht diesem seine Identität (Ganzheit) und damit Substantialität. Ein individueller Körper eines Tieres ist ein ganzer Körper in Folge seiner Beseeltheit; der tote Körper hingegen verliert seine Identität, geht dazu über, in weitere disparate Teile zu zerfallen. (In Buch VII, Kap. 7 der *Metaphysik* spricht ARISTOTELES davon, dass das in der Natur Gewordene dasjenige sei, „*was wir im strengsten Sinne als Wesen bezeichnen*“.) Im Kontext der Bewegungslehre der Natur ist auch die philosophische Theologie des ARISTOTELES zu verorten.

Das göttliche Sein, der „*unbewegte Bewegte*“, stellt für ARISTOTELES den Garant dafür dar, dass Bewegung in der Natur kontinuierlich sein kann; nicht als deren zeitlicher Anfang ist Gott Ursache im Sinne einer „*causa efficiens*“ (Wirkursache), sondern er stellt die „*causa finalis*“ der von ARISTOTELES ohne zeitlichen Anfang gedachten Bewegung dar. Gott ist das Ziel aller Bewegung in der Natur, die danach strebt, wie Gott reine Tätigkeit des selbstgenügsamen Denkens seiner selbst zu sein. Die in der Schrift *Über die Seele* konzipierte Stufenfolge der seelischen Vermögen ist Ausdruck einer Naturteleologie, die von der bloß vegetativen Seele (Pflanzen) zu der wahrnehmenden und vorstellenden Seele führt (Tiere). Beim Menschen tritt im Unterschied zu den Tieren die Fähigkeit zur Überlegung hinzu. ARISTOTELES definiert den Menschen folglich als vernunftbegabtes Lebewesen, als „*zoon logon echon*“, das sich als „*zoon politikon*“ nur in der Gemeinschaft verwirklichen kann, nämlich in der Ausbildung von praktischen (ethischen) und theoretischen (dianoetischen) Tugenden. Der sich der Philosophie hinwendende Geist des Menschen kommt dem Sein der göttlichen Substanz am nächsten.

Die Metaphysik THOMAS VON AQUINS – herausragendes Beispiel mittelalterlicher Scholastik – rezipiert und transformiert die Metaphysik des ARISTOTELES in einer spezifisch christlich geprägten Weise. Anders als bei ARISTOTELES kommt Gott die Funktion eines Schöpfergottes zu: Gott ist die zentrale, vollkommene Instanz, die „*allem Seienden aus seiner Macht Sein verleiht*“ (THOMAS VON AQUIN: *Die Summe gegen die Heiden*, Drittes Buch, 1. Kap.). Ähnlich wie ARISTOTELES denkt THOMAS die gesamte Natur, die die Vollkommenheit Gottes bildhaft repräsentiert, teleologisch. Alle Tätigkeiten und Dinge der Natur zielen darauf, ein Gutes zu realisieren (ebd., 3. Kap.), sind in ihren „*Zielreihen*“ auf ein letztes und höchstes Ziel ausgerichtet, auf Gott (ebd., 17. Kap.), streben danach, Gott ähnlich zu sein (ebd., 19. Kap.). Dem Menschen als dem Ebenbild Gottes kommt unter den Substanzen, die aus Form und Materie bestehen, die höchste Vollkommenheit zu. Daraus leitet THOMAS die Willensfreiheit des Menschen ab, die im Unterschied zu den Ursachen in der Natur sein kann oder auch nicht (ebd., 73. Kap.). Gut ist dieser Wille, wenn er sich in Einklang mit den Zielen der gesamten Natur und – letztendlich – mit dem göttlichen Willen (der göttlichen Vorsehung) weiß. Die Erkenntnis, dass Gott als unbedingter Grund (als das ontologisch Erste) allen endlichen Dingen und damit auch dem menschlichen Willen vorausgeht, verdankt der Mensch dem Licht der Vernunft („*lumen naturalis rationis*“). Der Vernunft kommt somit das Vermögen zu, auch ohne Offenbarung ausgehend von der Wahrnehmung von Welt auf einen Schöpfergott als einer unbedingten Ursache der endlichen Dinge zu schließen. Um allerdings zu einer Erkenntnis der göttlichen Trinität zu gelangen, bedarf es göttlicher Selbstoffenbarung (vgl. die Ausführungen des THOMAS in *Expositio super librum Boethii De trinitate*, einem Kommentar zu BOETHIUS).

Der Begriff des Seins steht zentral in der Metaphysik des THOMAS. Sein („*esse*“) kommt zunächst nur Gott zu. In Gottes Sein besteht keine Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit; er ist reiner Akt („*actus purus*“), Vollkommenheit („*Sein, Leben, Weisesein, Seligsein*“; in: *Die Summe gegen die Heiden*, Drittes Buch, 20. Kap.), während alle anderen Entitäten, auch die rein geistigen Substanzen (Engel) nicht über ein absolutes Sein verfügen, sondern ihr Sein von Gott „*empfangen*“ (THOMAS: *De ente et essentia*, Kap.

5), um somit teilzuhaben am göttlichen Sein, das in einem Existenzialakt („*actus essendi*“) die endlichen Dinge ins Sein erhebt. Im Unterschied zur Substanzmetaphysik des ARISTOTELES existieren die Substanzen in der Metaphysik des THOMAS deshalb nicht selbstständig. THOMAS hält einerseits an der zweifachen Natur von Substantialität fest; wie ARISTOTELES differenziert er zwischen erster („*hypostasis*“, „*suppositum*“) und zweiter Substanz („*essentia*“, „*forma*“); das Individuell-Sein von erster Substanz hat dabei zur Konsequenz, dass sich das Sein der Dinge einer Vielfalt des Akzidenziellen öffnen kann. Zwar verleiht die „*essentia*“ der Materie Sein, erhebt sie aus dem Modus des Möglich-Seins in den Modus von Aktualität (vgl. dazu: *De ente et essentia*, Kap. 4: „*Das Verhältnis von Materie und Form aber erweist sich als ein solches, dass die Form der Materie Sein verleiht, und daher ist es unmöglich, dass die Materie ohne eine Form ist*“), doch muss andererseits dem Wirklich-Sein, das kraft der Form bzw. der „*essentia*“ zustande kommt, selbst wieder Sein verliehen werden – ein Gedanke, der bei ARISTOTELES nicht zu finden ist. Ferner ist zu beachten, dass die „*essentia*“ als Differenz- und somit Endlichkeitsprinzip fungiert. Das Wesen von „Mensch“ zum Beispiel schließt die Seinsweise von Engeln oder Steinen aus, ist notwendige – nicht hinreichende – Bedingung dafür, dass eine Entität dazu qualifiziert ist, ein Mensch sein zu können. Da also das Wesen als Prinzip des Endlichen fungiert, kommt Gott selbst kein Wesen zu.

## b. Metaphysik des Rationalismus

Klassische Vertreter des neuzeitlichen metaphysischen Denkens sind vor allem RENÉ DESCARTES, BARUCH DE SPINOZA und GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ. Für SPINOZA, dessen pantheistisches Denken nachhaltig GOETHE und die Zeitgenossen GOETHE beeinflusst hat, gibt es nur eine einzige Substanz. Diese ist „*in sich*“ und „*aus sich*“, gleichbedeutend mit Gott. Im Vergleich zum Substanzdenken bei ARISTOTELES und THOMAS wird die Vielfalt individueller Substanzen zurückgenommen zugunsten eben nur einer Substanz, die keiner Einwirkung und keiner Relation zu anderen Substanzen mehr fähig ist, da sie die Allrealität darstellt, die als selbstschöpferisches Prinzip („*causa sui*“) die Mannigfaltigkeit der Welt – die verschiedenen „*modi*“ - in sich hervorbringt. Gleichförmige Wei-

sen der Vermannigfaltigung der einen Urrealität sind die Attribute der Substanz, von denen die endliche Vernunft zwei kennt: Ausdehnung und Denken. Im Gegensatz zum Substanzdualismus bei RENÉ DESCARTES – bekanntlich stehen sich bei DESCARTES „*res extensa*“ und „*res cogitans*“ in dualistischer Weise gegenüber – sind Ausdehnung und Denken bei SPINOZA also Attribute der einen Substanz und heben deren Identität nicht auf, sondern drücken diese aus. Die ethische Hauptaufgabe des Menschen besteht darin, sich selbst unter dem Gesichtspunkt des Ewigen zu erkennen; diese Selbsterkenntnis, die das Sein des Menschen in Gott begreift, führt zu innerer Freiheit sowie Glückseligkeit in einer intellektuellen Liebe zu Gott. In anderer Weise wird das Verhältnis von Denken und Raum in der *Monadologie* bei LEIBNIZ gedacht. Dieser metaphysische Idealismus postuliert „*Monaden*“ als nicht mehr weiter teilbare Entitäten. Diese liegen, vergleichbar mit Atomen, allem Sein zu Grunde. Die Monaden können, so LEIBNIZ, keine räumlichen Entitäten sein, weil räumliche Entitäten ins Unendliche teilbar sind. Die Konsequenz: Die Materialität der Welt wird spiritualisiert, der Raum als eine Vorstellung der unräumlichen Monaden verstanden, deren Eigenschaften es ist, vorzustellen (zu perzipieren) und zu streben – danach nämlich, so zu sein wie die „*Urmonade*“. Gott wird als „*Urmonade*“ gedacht, die die fensterlosen, das heißt keiner Affektion fähigen Monaden gleichsam durch „*Ausblitzung*“ aus sich heraus entlässt. Alle Monaden verfügen über ein graduell unterschiedliches Bewusstsein von sich selbst und der Welt. Wenn auch in dunkler Weise partizipiert jede Monade am Bewusstsein der „*Urmonade*“, spiegelt somit die Fülle des Kosmos wider.

### c. IMMANUEL KANT und das Problem der Metaphysik

IMMANUEL KANT, nach eigenem Bekunden durch die Philosophie DAVID HUMES aus seinem „*dogmatischen Schlummer*“ geweckt, formuliert eine Metaphysikkritik, die eine Zäsur innerhalb der Geschichte der Metaphysik darstellt. Eine Metaphysik vor und nach KANT ist zu unterscheiden. Gottesbeweise nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* scheinen obsolet zu sein. Der dogmatische Anspruch der einstigen „*Königin der Wissenschaft*“ wird von KANT als „*despotische Herrschaft*“ entlarvt (IMMANUEL KANT: *Vorrede zur*

*ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*). Die *Transzendente Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* legt die Aporien offen, in die sich die spekulative Vernunft begibt, wenn sie unkritisch bleibt, das heißt nicht darüber reflektiert, ob sie (die Vernunft) erfahrungstranszendentes Wissen mit dem Anspruch auf Wahrheit generieren könne. KANT verbindet den Anspruch, den die Metaphysik stellt, mit der Frage, ob „*synthetische Urteile a priori*“ möglich seien. Er erbringt in der *Transzendentalen Analytik* der *Kritik der reinen Vernunft* den Nachweis, dass diesen „*reine Anschauung*“ zu Grunde liegen müsse. Ohne diesen Bezug auf Anschauung münde das synthetische Urteilen, das der traditionellen Metaphysik eigentümlich sei, in einem „*dialektischen Schein*“. Der erste Satz in der *Vorrede* zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* lässt die Beweggründe des Menschen erkennen, sich mit metaphysischen Fragen zu beschäftigen: „*Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.*“ Für KANT sind diese Fragen die Fragen nach der Existenz Gottes, der Freiheit des menschlichen Willens, der Unsterblichkeit der Seele. Unerkennbar bleibt nach KANT das „*Ding an sich*“, jene Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie, ohne die – wie JAKOBI anmerkte – man nicht in die kantische Kritik „*hineinkommen*“ und mit welcher man nicht „*darin bleiben*“ könne. KANTS Metaphysikkritik enthält nicht nur mit der Hypostasierung eines „*Dinges an sich*“ metaphysische Implikationen. Sein Denken steht in Kontinuität zur ontologischen Denktradition, wenn es mit dem „*System der synthetischen Grundsätze der reinen Vernunft*“ die allgemeinsten Prinzipien des Seins darlegt, die somit der transzendentalen Subjektivität entspringen und deshalb der Erkenntnis der Natur und in eins der Natur gleichsam eine Verfassung geben können.

Der Naturbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* – die Vorstellung der durchgängigen Determiniertheit aller Vorgänge in der Natur – steht allerdings in Widerspruch zu der Idee der Autonomie des Willens, dem Zentralgedanken von KANTS praktischer Philosophie. Es entspringt einem Primat der praktischen Vernunft

vor der theoretischen, dass sich die Vernunft auf diese „Dialektik“ einlässt. Sie begreift einerseits, dass Freiheit „schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann“ (KANT: *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*), andererseits käme es einer Selbstaufgabe der Vernunft gleich, die Idee der Freiheit angesichts der Vorstellung durchgängiger Naturkausalität aufzugeben.

Es ist nach KANT Aufgabe der „spekulativen Philosophie“ zu zeigen, „dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten“ (KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Die spekulative These, mit der KANT diese Dialektik der Vernunft versöhnen will, findet in der Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter ihren Ausdruck – eine Unterscheidung, die auch SCHOPENHAUER in expliziter Anlehnung an KANT in Anspruch nimmt, um Determination und Freiheit des menschlichen Willens zusammenzudenken. KANT konstatiert eine „Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes, als dem Übersinnlichen“ (KANT: *Zweite Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*). Problematisch ist für ihn die Frage, wie das intelligible Sein des Menschen „Einfluss“ nehmen kann auf die phänomenale Welt. Diese Frage ist mit der praktischen Philosophie nicht beantwortet, da diese nur die Bedingungen der Möglichkeit, nicht aber die Bedingungen der Wirklichkeit moralischen Handelns behandelt, also nur die notwendigen, nicht aber die hinreichenden Bedingungen moralischen Handelns klärt. Der Gedanke, dass die Zwecke der Vernunft sich in der phänomenalen Welt realisieren lassen können, setzt nach KANT den Begriff einer Natur voraus, die mit den Zwecken der Vernunft harmoniert. Urteilskraft erscheint in der dritten Kritik als Vermögen, zwischen oberem Vermögen und Sinnlichkeit zu vermitteln; ihr Prinzip a priori sieht KANT in der Idee der Zweckmäßigkeit. Als ästhetisch reflektierende Urteilskraft fungierend bleibt ihr Urteil auf das Subjekt bezogen, nimmt die heteronomen Teile der Erkenntnis als zweckmäßig, somit in einem harmonischen Verhältnis wahr, was als ästhetische Lust zu Bewusstsein kommt, während die teleologische Urteilskraft objektive Urteile über die Natur intendiert. Gleichwohl

verbleibt die teleologische Urteilskraft in einem bloßen „als ob“; ihre Urteile besitzen somit keine objektive Gültigkeit. Sie betrachtet Natur so, „als ob“ sie zweckmäßig konzipiert sei, „als ob“ ihr ein Endzweck in der Zeit zukäme. Worauf der Geschmack „hinaussieht“, ist das „intelligible Substrat“, das sowohl der Natur als auch uns selbst zu Grunde liegt (KANT: *KU*, § 59). Die Erfahrung des Ästhetischen ist somit eine Erfahrung von Einheit und Harmonie zwischen uns und der Natur, zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, die das Schöne symbolisiert.

#### d. Metaphysik des Deutschen Idealismus

FRIEDRICH SCHILLERS Idee einer *ästhetischen Erziehung des Menschen* knüpft an den kantischen Gedanken des Vorscheins des Sittlichen im Schönen an. Das Schöne und mit ihm den Spieltrieb des Menschen verortet SCHILLER innerhalb der Polarität unterschiedlich wirkender Triebe des Ich. Mit dem Begriff des *Stofftriebes* wird die gesamte Sphäre der als Vermögen der Rezeptivität gedachten Sinnlichkeit zum Ausdruck gebracht; mit dem Begriff verbindet SCHILLER aber auch alles Werden in der Zeit. Die Vernunftseite des Menschen, sein Vermögen der „Selbsttätigkeit“, seine zeitlose, „absolute Existenz“ verbindet SCHILLER mit der Chiffre des *Formtriebes*. Im Erziehungsprozess wird angestrebt, beide polaren Seinsweisen des Menschen im Spiel zu versöhnen; in der spielerischen Vereinigung beider Triebe entsteht nicht nur Kunst, sondern der Mensch wird erst da ganz Mensch, wo er, seinem Spieltrieb folgend, Stoff- und Formtrieb harmonisch vereinigt, also spielt (FRIEDRICH SCHILLER: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Fünfzehnter Brief*). In der Versöhnung von Sinnlichkeit und Geist gelingt es, nicht nur die „Zeit in der Zeit aufzuheben“, sondern die unendliche Idee des Menschen wird symbolisch anschaulich (SCHILLER: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Vierzehnter Brief*). Wie SCHILLER zu Beginn seiner Ausführungen *Über naive und sentimentale Dichtung* darlegt, hat der Mensch ein „Interesse“ am Naturschönen, das sich auf einer „Idee“ der Natur „gründet“. Deshalb sieht sich der Betrachter enttäuscht, wenn der Anblick von Naturschönem, etwa der Anblick einer Blume, als bloße Nachahmung entlarvt wird. SCHILLER verbindet mit dem sentimental Interesse an der Natur die Vorstellung „der verlorenen Kindheit“ und die Sehnsucht nach einer neuen

Harmonie: „Wir waren Natur . . . , und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen.“

JOHANN GOTTLIEB FICHTEs Philosophie tritt mit dem Anspruch auf, mit der Entdeckung der prädisjunktiven Ichheit die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, die bei KANT nur postuliert wird, zu begründen. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 wird die Unterscheidung von Theorie und Praxis auch erst im *dritten Grundsatz* erreicht. Während der erste Grundsatz in der Chiffre der absoluten „Tathandlung“ des Ich die absolute Vernunfttätigkeit und ihre Selbstsetzung zum Ausdruck zu bringen versucht, bringt der *zweite Grundsatz* die Urentfremdung der Negation der Tathandlung durch die Setzung von Nicht-Ich zur Anzeige. Ausgehend vom Grundsatz des Theoretischen deduziert FICHTE die Verstandeskategorien, die bei KANT einfach nur der Kategorientafel des ARISTOTELES entnommen werden. Sie sind im Kontext der Ausführungen FICHTEs in der *Grundlage Weisen*, die Negation von „*absolutem Ich*“ im Theoretischen zu limitieren. Im Bereich der theoretischen Vernunft bleibt allerdings die Negation durch die Nicht-Ich-Setzung so lange virulent, bis eine „*unabhängige Tätigkeit*“ benannt wird, die Entgegengesetzte, die unendliche Tätigkeit des Ich und ihre Begrenztheit, qualitativ so vereinigt, dass absolute Thesis und Antithesis unversöhnt versöhnt zugleich Gültigkeit haben können: Im „*Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbaren*“ (JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) entsteht die Zeit als Lebensform des Ich, auf deren Basis das Ich sich konstituiert und sich als praktischstrebendes in einer Unendlichkeit von Emanzipationsakten immer mehr seiner Bestimmung nähert, reines Gattungswesen, absolute Existenz zu sein – ein Gedanke, der FICHTE von Seiten GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGELS in der *Differenzschrift* den Vorwurf der „*schlechten Unendlichkeit*“ einbrachte. Ohne das Bewusstsein von Handeln, heißt dies, ist im Sinne dieser Philosophie überhaupt auch kein Bewusstsein möglich, weil Gegenstandskonstitution und Freiheitsakt sich genetisch wechselseitig bedingen. Die Freiheit ist somit nicht wie bei KANT bloße Idee der Vernunft, sondern Bedingung der Möglichkeit von Bewusstsein. Trotzdem ist für FICHTE der Idealismus theoretisch nicht dem „*Dogmatismus*“, welcher für FICHTE ein

Determinismus ist, überlegen, weil das Für-wahr-Halten erfahrener Freiheit nach FICHTEs eigenem Bekunden ein Glaube ist, der letztlich einem Interesse der Vernunft an ihr selbst entspringt. FICHTEs Frühphilosophie ist eine Metaphysik des Strebens, in der der Sinn der Welt darin gesehen wird, „*Sphäre*“ des Handelns zu sein (FICHTE: *Die Bestimmung des Menschen, Drittes Buch*). Die radikal praktische Wendung, die die idealistische, aber materialistisch umgedeutete Philosophie bei KARL MARX erfährt – „*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern*“ (KARL MARX: *Thesen über Feuerbach*) –, wird von FICHTEs Frühphilosophie entscheidend vorbereitet. Wie bei MARX entfaltet der Mensch seine Wesensbestimmung in der Arbeit; wie bei MARX (und auch bei LUDWIG FEUERBACH) verwirklicht sich der Mensch, der sich als Gattungswesen versteht, geschichtlich. Die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität in der Entwicklung der Philosophie FICHTEs wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Ontotheologische Denkansätze, die die Frage nach der Vermittlung des Einen und des Mannigfaltigen thematisieren, stehen ab der mittleren Phase des Denkens im Fokus des Interesses. „*Alles Mannigfaltige*“ zurückzuführen auf „*absolute Einheit*“ und „*das Eine*“ (FICHTE: *Wissenschaftslehre 1804, 2. Vortrag*) als *Prinzip des Mannigfaltigen* zu sehen, sei Aufgabe der Philosophie. Das *Sein* finde sich als *Dasein*, dieses sei zu verstehen als *Da des Seins*, als dessen *Existentialakt* (FICHTE: *Wissenschaftslehre 1805*). Das *Sein*, ein Begriff, der in der Frühphilosophie keine überragende Rolle spielt, wird in dialektischer Weise als *Transzendenz* in der *Immanenz* des (absoluten) *Wissens* gesetzt. In der Spätphilosophie rückt der *Bildbegriff* in den Mittelpunkt einer *Daseinshermeneutik*, in der sich das Ich als *Bild des Absoluten* versteht (vgl. zu den Ausführungen: PETER BAUMANNs: *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*; WOLFGANG JANKE: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*).

In FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLINGs Philosophie, die das romantische Naturverständnis nachhaltig beeinflusst hat, wird der teleologische Ansatz KANTS, dem in der *Kritik der Urteilskraft* ein bloß regulativer Gebrauch zukommt, metaphysisch umgedeutet. Natur ist für den frühen SCHELLING vorbewusste Ver-

nünftigkeit, „sichtbarer Geist“, die ganze Natur ein zweckmäßig organisiertes Kunstwerk, der Geist hingegen „unsichtbare Natur“ (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*). Auf SCHELLINGS Konzeption des objektiven Idealismus wird in der Gegenwartsphilosophie von VITTORIO HÖSLE (*Philosophie der ökologischen Krise*) Bezug genommen. HÖSLE sieht in der Ich-Philosophie FICHTEs die Zuspitzung einer mit DESCARTES einsetzenden Entfremdung des sich absolut setzenden Subjekts von der Natur; die Hybris dieser auf Herrschaft und „Weltherrschaft“ ausgehenden Subjektivität habe zur Konsequenz, dass diese den Eigenwert der Natur missachte, die Natur zum bloßen Objekt degradiere. HÖSLE sieht in SCHELLINGS Philosophie einen Paradigmenwechsel, weil SCHELLING den transzendental-subjektiven Ansatz der Philosophie FICHTEs, in der gezeigt werde, wie das Subjekt sich eine Welt entgegengesetzt, durch eine Philosophie der Natur ergänzt, in der offenbar wird, wie die Natur das Subjekt hervorbringt, um zur Selbstanschauung ihrer selbst zu gelangen.

Das optimistische Naturverständnis SCHELLINGS bleibt im Laufe der Entwicklung seines Denkens allerdings nicht von Bestand. In der berühmten Freiheitsschrift von 1809 entdeckt SCHELLING das Irrationale und Abgründige, das dem Wesen der Natur inhäriert. Gott und Natur partizipieren beide an einem dunklen Grund, der die Existenz von Gott und Natur überhaupt erst möglich macht. Nur in der Existenz Gottes realisiert sich immer schon das *Sehnen* des Grundes nach *Licht und Geist*. In der Natur erkennt SCHELLING neben dem Drang nach Selbsttranszendenz den selbstischen Drang des Grundes, er selbst zu bleiben. Diejenige Natur, die in Freiheit sich gegen den ewigen Geist entscheiden kann, ist der Mensch. Im Menschen, der alleine zwischen Gut und Böse wählen kann, „ist die ganze Macht des finsternen Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel“ (SCHELLING: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

Gegenstand von HEGELS *Phänomenologie des Geistes* ist die „Darstellung des erscheinenden Wissens“, dessen Selbstbewegung durch die „Reihe seiner Gestaltungen“ aus der Perspektive des philosophischen Bewusstseins gleichsam zugesehen wird. Den gesamten Prozess

der Selbstbewegung des erscheinenden Wissens ist für das erscheinende Wissen einerseits ein „negativer Weg“, weil das natürliche Bewusstsein auf diesem Wege seine Wahrheit „verliert“, andererseits beinhaltet dieser Prozess die Selbstfindung und „Läuterung“ des natürlichen Bewusstseins und stellt somit „die Geschichte der Bildung des Bewusstseins zur Wissenschaft“ dar (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*). Der Bildungsprozess des natürlichen Bewusstseins zum Geiste entfaltet sich dabei nicht zufällig, sondern folgt einer dialektischen Logik, die das philosophische Bewusstsein also nicht von außen an seinen Gegenstand heranträgt, sondern diesem inhärent ist. Alle möglichen Relationen des Bewusstseins zu seinem Objekt werden in der Geschichte des erscheinenden Wissens dabei rekonstruiert. Methodisch ist die *Phänomenologie* ein durchgeführter „Skeptizismus“, weil das natürliche Bewusstsein an seiner Setzung von Wahrheit zweifelt, ihre Widersprüchlichkeit entdeckt und deshalb aufhebt. Die Erfahrung, die das Bewusstsein mit seinen Gestaltungen macht, vollzieht sich, wie HEGEL in der *Einleitung* ausführt, in zwei Schritten: der Setzung eines „Ansich“ und der Reflexion des Bewusstseins über das „Ansich“, das dadurch für das Bewusstsein wird, als Schein durchschaut und aufgehoben wird. Die Erfahrung, die das Bewusstsein mit sich macht, ist aus der Perspektive des philosophischen Bewusstseins nichts anderes als das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes, der nur in seinem „Anderssein“ zu sich selbst finden kann. Es entspricht dabei dem Wesensgesetz des erscheinenden Wissens, sich zu entäußern, sich zu vergegenständlichen, um sich im „Anderssein“ als das zu begreifen, was das Wissen an sich selbst immer schon ist. Eine leere, ganz für sich seiende Subjektivität, ein „Ich bin Ich“, widerspricht genauso dem Wesen des Wissens wie ein Sich-Verlieren des Wissens im Gegenständlichen. Zwei Zäsuren kommt innerhalb der Erfahrungsgeschichte des Wissens besondere Bedeutung zu: der Überwindung der Tendenz des Wissens, sich im Anderen, im Gegenständlichen zu verlieren, indem sich das Wissen als (intersubjektives) Selbstbewusstsein versteht, und der Geistwerdung des Wissens, die da eintritt, wo die „Vernunft“ die Gewissheit hat, „alle Realität zu sein“. Alle Gestalten des Bewusstseins vor der Geistwerdung sind „Abstraktionen“, erst als Geist wird das erscheinende Wissen konkret. Die Sphäre des Geistes sieht HEGEL zunächst

in der Sittlichkeit und im Recht, sowie in deren Selbstreflexion in der moralischen Weltanschauung, die aber „ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche“ enthält; die Offenlegung dieser „Antinomien“ beinhaltet eine explizite Kritik an der praktischen Philosophie KANTS und ihren Postulaten. Antithese zu dieser Bewusstseinsgestalt, die das Wissen um die Allgemeinheit des Sittengesetzes als Wesen setzt, ist der Standpunkt der Innerlichkeit des individuellen *Gewissens*, in dem der moralische Standpunkt sich überhaupt erst konkretisieren kann. Die „Versöhnung“ beider Standpunkte wird in der *Phänomenologie* postuliert, ohne aber wirklich durchgeführt zu werden.

Mit der Gestalt der offenbaren Religion erreicht das erscheinende Wissen einen Standpunkt, in dem der Geist als Geist vorgestellt wird und nicht bloße subjektive Selbstgewissheit bleibt wie im Standpunkt der Moralität und des Gewissens. Defizitär bleibt diese Gestaltung nur deshalb, weil der „absolute Geist“ in der Vorstellung vergegenständlicht wird. Deshalb meint HEGEL, dass die „Form“ des Vorstellens als solche aufzuheben sei, um absolutes, das heißt dieser Relation enthobenes Wissen werden zu können. Das Wissen muss deshalb, um absolutes Wissen oder „Selbst“ zu werden, das vollziehen und als sein Selbst begreifen, was in der Religion in entäußerter Weise vorgestellt wird. Die Geschichte, die das Wissen durchlaufen hat, entfaltet überhaupt erst im absoluten Wissen ihre Bedeutung. Das erscheinende Wissen erfährt nämlich den Prozess seiner Selbstbewegung nicht als Bewegung, sondern diese Bewegung ist nur für das absolute Wissen; die „Versammlung der einzelnen Momente“ der Geschichte des erscheinenden Wissens ereignet sich nur für das absolute Wissen, ist dessen „Zutat“ – eben seine erinnerte, begriffene Geschichte, die es als „Totalität seiner Bestimmungen“ aufgehoben hat. Die *Phänomenologie des Geistes* dürfte wirkungsgeschichtlich das bedeutendste Werk HEGELS sein; von der Konzeption her hat sie allerdings die Funktion einer Hinführung zur *Wissenschaft der Logik*. In dieser Schrift und in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* kommt die Metaphysik HEGELS zur Darstellung. Diese darf als eine Metaphysik charakterisiert werden, in der das Absolute sich notwendigerweise in den Prozess seiner Selbstentäußerung begeben muss: Das Absolute, das HEGEL in der Enzyklopädie als die „allgemeine und eine Idee“ begreift (HEGEL: *Enzyklopädie* 1, § 213), lebt in seiner dialek-

tischen Vermannigfaltigung zur Wirklichkeit hin, um sich wieder im absoluten Wissen in seiner Einheit zu begreifen und als Absolutes zu erkennen (vgl. zu den Ausführungen: CHARLES TAYLOR: *Hegel*; LUDWIG SIEP: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*; vgl. Arbeitsbereich Geschichtsphilosophie).

#### e. Metaphysischer Voluntarismus des 19. Jahrhunderts

Der Voluntarismus ARTHUR SCHOPENHAUERS – herausragende Gestalt nachidealistischer Metaphysik im 19. Jahrhundert – tritt, wie der deutsche Idealismus auch, mit dem Anspruch auf, die Philosophie KANTS zu Ende zu denken. Das sich der Erkenntnis entziehende „*Ding an sich*“ der kantischen Philosophie könne inhaltlich identifiziert werden mit dem „*blinden Willen zum Leben*“. Metaphysik ist bei SCHOPENHAUER deshalb möglich, weil sich sein philosophisches Denken dem Diktum KANTS entzieht, Metaphysik beruhe auf synthetischen Urteilen a priori. Metaphysik gehe es um die Immanenz der Welt, der metaphysische Gehalt der Welt sei erfahrbar, nicht als sinnliches Datum, aber als jene Transzendenz in der Immanenz, deren wir uns immer schon als Vollzugsbewusstsein des blinden Willens und Begehrens unserer Leiblichkeit inne sind – eben deshalb, weil in uns das „*Subjekt des Erkennens*“ auf geheimnisvolle Weise identisch ist mit dem „*Subjekt des Wollens*“. Philosophie überhaupt beruht auf der Erfahrung der Welt als einer Welt des Leidens. Neben der Philosophie erkennt die Kunst das Wesen der Welt. Ästhetische Erfahrung bekommt somit den Rang metaphysischer Erkenntnis, weil es ihr gelingt, das Rätsel der Welt in unverstellter Weise in den Blick zu bekommen, im Gegensatz zu der Erfahrung, die dem *Satz vom Grunde* unterworfen bleibt. In noch unmittelbarer Weise als alle anderen Künste, die die platonische Idee (die „*unmittelbare Objektivität des Willens*“) zum Inhalt haben, enthüllt die Musik das Geheimnis des Weltgrundes. Zu der metaphysischen Selbsterfahrung des Willens gehört auch die, diesen bejahen und verneinen zu können. Ansatzweise wird die mögliche Verneinung erfahren in dem metaphysisch gedeuteten Phänomen des Mitleids, das die Grundlage der Ethik darstellt. Eine dauerhafte Verneinung des „*Willens zum Leben*“ erfährt der Mensch wie in einem Anflug von Gnade in

der Wahl einer asketischen Lebensweise. In dieser Erfahrung des sich selbst aufhebenden Willens zum Leben kommt die eigentlich nur dem „*Ding an sich*“ zukommende, intelligible Freiheit im Hier und Jetzt zur Erscheinung. Den Zustand dieses inneren Friedens deutet SCHOPENHAUER als Befreiung von den das Handeln bestimmenden Motiven; was bleibt, ist das von den Ansprüchen des Willens zum Leben befreite, erkennende Subjekt.

FRIEDRICH NIETZSCHEs ästhetische Weltsicht in der *Geburt der Tragödie*, die die Welt – auch für NIETZSCHE eine Welt des Leidens – nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sieht, deutet ästhetische Erfahrung als Selbsterfahrung des Urgrundes des Lebens aus. NIETZSCHE erkennt mit Blick auf die letztlich metaphysisch zu deutende Wirkung der attischen Tragödie, die er als Zielpunkt im Zusammenspiel der antagonistisch wirkenden „*Kunsttriebe*“ des „*Dionysischen*“ und „*Apollinischen*“ sieht, in dem aus dem „*Geiste der Musik*“ entspringenden und deshalb lustvoll erlebten Untergang des Helden, also in der Erfahrung des Tragischen, „*metaphysischen Trost*“. Sokrates ist in der Frühschrift NIETZSCHEs Synonym für die lebensfeindliche Kraft des am Logos orientierten Intellektes und wird deshalb zu Recht verurteilt. Von daher ist verständlich, dass NIETZSCHE die logozentrische, abendländische Metaphysik, vor allem aber die Wertewelt christlicher Religion und Moral, die lebensfeindlich sei, ablehnen muss, um einer an Kunst und Leben orientierten Philosophie Raum zu geben, dabei den Tod Gottes diagnostiziert (FRIEDRICH NIETZSCHE: *Fröhliche Wissenschaft, Der tolle Mensch: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“*), um an die Stelle der Religion eine ekstatische Bejahung des auf Steigerung seiner selbst zielenden, schöpferischen *Willens zur Macht* zu setzen, der sich in seiner höchsten Form in der Selbsttranszendierung des Menschen im Geiste des Dionysos als *Übermensch* realisiert (NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe“*).

#### **f. Metaphysikkritik und Metaphysik des 20. Jahrhunderts**

Geschichte der Metaphysik im 20. Jahrhundert ist vor allem Metaphysikkritik. EDMUND HUSSERLS Idee von Philosophie als „*Phänomenologie*“ impliziert eine Abkehr vom metaphysischen Denken, nicht aber von

der Idee einer *Ersten Philosophie*, die in der veränderten Gestalt einer Bewusstseinsphilosophie auftritt, der es darum geht, das „*intentionale*“ Erleben von Welt in Abwendung vom natürlichen Seinsglauben und in strenger Beibehaltung einer neutralen Beobachterrolle des philosophischen Bewusstseins in einer „*eidetischen Reduktion*“ den Sinn und die Wesensgesetzlichkeit solchen Erlebens zu erfassen (vgl. dazu: KLAUS HELD: *Edmund Husserl*; in: *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, hrsg. von OTFRIED HÖFFE).

Die Philosophie enthält sich jeder metaphysischen Stellungnahme und ist im Sinne HUSSERLS deshalb „*strenge Wissenschaft*“ (EDMUND HUSSERL: *Philosophie als strenge Wissenschaft*). MARTIN HEIDEGGER, dessen Denken von der Phänomenologie HUSSERLS beeinflusst ist, erhebt gegen die abendländische Metaphysik seit PLATON den Vorwurf, die ontisch-ontologische Seinsdifferenz übersehen zu haben. Sie habe das Seiende nur als Seiendes vorgestellt, ohne die Frage nach dem Sein des Seienden (bzw. nach dem Sinn des Seins) zu stellen. Moderne Naturwissenschaft und Technik sind nach HEIDEGGER radikaler Ausdruck einer metaphysisch begründeten Seinsvergessenheit neuzeitlicher Subjektivität. Diese zu überwinden leistet das durch die Erfahrung der Angst ausgelöste „*Sichloslassen in das Nichts*“. Die Offenbarkeit des Nichts „*im Grunde des Daseins*“ geht Hand in Hand mit einem Staunen, dem es erst möglich ist, die eigentliche Grundfrage der Metaphysik in den Blick zu bekommen: „*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*“ (MARTIN HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*).

Auf radikale Ablehnung stößt die Metaphysik im Neopositivismus des WIENER KREISES und in der analytischen Sprachphilosophie (HANS REICHENBACH, MORITZ SCHLICK, RUDOLF CARNAP, LUDWIG WITTGENSTEIN u. a.). Nach CARNAP sind Sätze der Metaphysik sinnlos, weil ihnen jede valide erkenntnistheoretische Basis fehlt. Sinnvolle Sätze sind entweder analytische Sätze oder empirische Sätze. Der Metaphysik geht es nach CARNAP um Scheinprobleme, die schon durch eine Analyse ihrer Sprache auffällig werden. So sei zum Beispiel der metaphysische Terminus „*Gott*“ ein Wort ohne Bedeutung, wie auch andere zentrale Wörter der Metaphysik. „*Die metaphysischen angeblichen Sätze, die solche Wörter enthalten, haben keinen Sinn, besagen nichts, sind bloße Scheinsätze*“ (RUDOLF CARNAP: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*). Für LUDWIG WITTGENSTEIN sind schon die

metaphysischen Fragestellungen sinnlos, wie sich aus Satz 4.003 des *Tractatus logico-philosophicus* entnehmen lässt: „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen.“ Was Thema der Metaphysik sein könnte, das „Mystische“, das sich „zeigt“, entzieht sich als Unaussprechliches der Sprache und kann folglich nicht Gegenstand von Philosophie sein.

Beispiel einer Neubesinnung auf Metaphysik im 20. Jahrhundert ist die Philosophie von HANS JONAS, die dem „modernen Geist“ folgend, das menschliche „In-der-Welt-Sein“ ernst nimmt und „Gottes In-der-Welt-Sein“ als ein „Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz“ versteht (HANS JONAS: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*). Diese Philosophie ist Metaphysik der Natur, indem sie Leben als das anorganische Sein der Materie transzendierende Tätigkeit begreift. Sie ist aber auch, indem sie den zur „Verantwortung“ aufgerufenen Geist des Menschen als ein das Leben transzendierendes Sein erfasst, „Metaphysik des Menschen“ (HANS JONAS: *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*). Schließlich enthält das Denken von HANS JONAS, indem es am Begriff eines werdenden, sich in die Schöpfung entäußernden Gottes arbeitet, Momente „spekulativer Theologie“. JÜRGEN HABERMAS (*Nachmetaphysisches Denken*) sieht seine Philosophie der kommunikativen Vernunft in Diskontinuität und Kontinuität zum metaphysischen Denken. Die Philosophie könne nämlich nicht mehr mit dem Anspruch auftreten, Erste Wissenschaft zu sein. Vielmehr müsse sie sich „auf das fallibilistische Selbstverständnis und die Verfahrens-rationalität der Erfahrungswissenschaften einlassen; sie darf weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch eine eigene Methode, einen eigenen Gegenstandsbereich oder auch nur einen eigenen Stil der Intuition beanspruchen“. Den „Bezug aufs Ganze, der die Metaphysik ausgezeichnet hatte“, dürfe die Philosophie nicht preisgeben. Es seien nämlich gerade die „hartnäckig beibehaltenen universalistischen Fragestellungen“, die die Philosophie „als ihr Bestes“ in den rational zu führenden Diskurs der Wissenschaften, in dem Wahrheit in einem nicht abschließbaren Prozess als Konsens auszuhandeln sei, einbringen könne. Nach ERNST TUGENDHAT (*Anthropologie statt Metaphysik*) sollte die Anthropologie das Erbe der an ihr Ende

gekommenen Metaphysik antreten, „erste Philosophie“ zu sein. TUGENDHAT vertritt die These, dass der Ursprung der Metaphysik, den er in der platonischen Ideenlehre sieht, eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem guten Leben sei. PLATON beantworte diese Frage nach dem guten Leben, die für TUGENDHAT als die eigentliche Grundfrage aller Philosophie eine anthropologische Fragestellung darstellt, mit der höchsten, übersinnlichen Idee des Guten, die bei PLATON Leitbild menschlicher Lebensführung sei. Weiterhin beurteilt TUGENDHAT den Anspruch der Metaphysik, „erste Philosophie“ zu sein, im Ansatz schon als verfehlt, weil jede metaphysische Theorie im Horizont menschlichen Verstehens auftauche, die Philosophie also prinzipiell nicht über das menschliche Verstehen hinausgehen könne.



## UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

### Philosophische und literarische Schriften

#### Philosophische Ganzschriften

- PLATON: *Phaidon*; der Dialog hat die letzten Stunden des Sokrates im Kreise seiner Freunde zum Inhalt; der Text enthält Ausführungen zur Ideenlehre und zur Unsterblichkeit der Seele.
- THOMAS VON AQUIN: *De ente et essentia – Das Seiende und das Wesen*
- GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Monadologie*; Abschnitt 1 definiert die *Monaden* als „einfache Substanzen“; Abschnitt 7 enthält die These, dass die *Monaden* keine „Fenster“ haben; Abschnitt 14 hält den perzipierenden Charakter der *Monaden* fest. LEIBNIZ entwickelt an dieser Stelle einen Begriff des Unbewussten, indem er die „Perzeption“ von der bewussten „Apperzeption“ unterscheidet; in Abschnitt 15 macht er darauf aufmerksam, dass das Begehren ein weiteres Attribut der *Monade* ist; Abschnitt 17 entfaltet das berühmte Gedankenexperiment der Mühle; Abschnitt 47 definiert Gott als die „Urmonade“.

- JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung; Die Bestimmung des Menschen*
- FRIEDRICH SCHILLER: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*
- MARTIN HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*; es handelt sich bei dieser Schrift um die Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1929; später hat HEIDEGGER eine Einleitung und ein Nachwort hinzugefügt.
- RUDOLF CARNAP: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*; in der Schrift *Untersuchung über den menschlichen Verstand* versucht HUME eine empiristische Deutung des Gottesbegriffes, die in Bezug gesetzt werden kann mit den sprachanalytischen Gedankengängen in der Schrift CARNAPS, in der der Gottesbegriff als sinnloser Begriff der Metaphysik entlarvt wird.
- HANS JONAS: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*; der kleine Ganztext eignet sich vom Schwierigkeitsgrad her sehr gut für die Bearbeitung im Unterricht. Der ohnmächtig gewordene Gott erfährt im geschichtlichen Sein des Menschen sein Wesen. Im Gegensatz zur metaphysischen Konzeption HEGELS bleibt die Vernünftigkeit des geschichtlichen Prozesses in der Schwebe; offen bleibt deshalb auch das Schicksal Gottes. Die Vorstellung eines ohnmächtigen Gottes ist auch in GEORG TRAKLS Gedicht *Grodek* anzutreffen, das deshalb in Bezug gesetzt werden kann zu dem philosophischen Text von HANS JONAS.

### Textauszüge und literarische Werke

- PLATON: *Symposion* (Diotima-Rede des Sokrates)
  - ARISTOTELES: *Metaphysik; Kategorien; Über die Seele*; Buch VI der *Metaphysik* ist nach einheitlicher Meinung nicht von ARISTOTELES verfasst. Ausführungen zur Substanz beinhaltet Buch VII, ferner auch die *Kategorienschrift* (5. Kapitel). Buch XII der *Metaphysik* enthält Ausführungen zur göttlichen Substanz. Ausgehend von ARISTOTELES kann die Bedeutung des Substanzbegriffes in der Philosophie verfolgt werden, etwa: Substanzbegriff bei ARISTOTELES, THOMAS und KANT (*Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Analytik: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz; Transzendente Dia-*
- lektik: Zweite Antinomie*). In diesem Kontext kann auch die Begriffsgeschichte des neuzeitlichen Subjektbegriffs verortet werden (vgl. Ausführungen im Arbeitsbereich Einführung in die Philosophie).
- THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles – Die Summe gegen die Heiden* (Drittes Buch)
  - BARUCH DE SPINOZA: *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*; die Frühschrift SPINOZAS gilt als erste systematische, allerdings vom Autor nicht publizierte Darstellung seiner Philosophie, die vom Umfang wesentlich kompakter ausfällt als die *Ethik*, das Hauptwerk SPINOZAS, aber dessen Kerngedanken bereits enthält. Eine Bearbeitung im Unterricht könnte zum Beispiel einsetzen mit dem 2. Kapitel („*Was Gott ist*“), das 16. Kapitel berücksichtigen („*Vom Willen*“), sowie das 19. („*Von unserer Glückseligkeit*“) und 26. Kapitel („*Von der wahren Freiheit*“). Mit diesen möglichen Schwerpunktsetzungen sind die in der Überschrift der Abhandlung genannten Themen berücksichtigt. – *Ethik, Fünfter Teil, Vorwort*; in dem Text setzt sich SPINOZA kritisch mit der Philosophie von DESCARTES auseinander. Der Besprechung des Vorworts könnte eine Bearbeitung ausgewählter Lehrsätze des fünften Teils der *Ethik* folgen, in dem SPINOZA sein ethisches Ideal darlegt, das zunächst eine innere Freiheit durch die Erkenntnis von Notwendigkeit zum Ziel hat (vgl. etwa Lehrsatz 6: „*Insofern der Geist alle Dinge als notwendig erkennt, hat er eine größere Macht über die Affekte oder leidet er weniger von ihnen*“), vor allem aber eine Selbsterkenntnis menschlicher Existenz unter dem Gesichtspunkt des Ewigen (vgl. etwa Lehrsatz 30: „*Insofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes und weiß, dass er in Gott ist und durch Gott begriffen wird*“); mit dieser Erkenntnis entsteht eine „*intellektuelle Liebe*“ zu Gott (vgl. etwa Lehrsätze 33 und 36, sowie die Anmerkung zu Lehrsatz 36, in der SPINOZA hervorhebt, dass Freiheit und Glückseligkeit des Menschen in der Liebe zu Gott bestehen).
  - FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*; die Auseinandersetzung mit dem Text könnte einsetzen bei „*Da nichts vor oder außer Gott ist, ...*“ und könnte die Ausführungen zur „*Möglichkeit des Bösen*“ ganz

- berücksichtigen. Eine Bearbeitung des Originaltextes von SCHELLING sollte im Hinblick auf den Schwierigkeitsgrad nur mit sehr leistungsbereiten Lerngruppen in Angriff genommen werden. Alternativ zu dem Originaltext kann auch der Essay von WALTER SCHULZ: *Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie* zu Grunde gelegt werden.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Phänomenologie des Geistes (Die sinnliche Gewissheit)*; die Methode der *Phänomenologie* wird in den Ausführungen zur sinnlichen Gewissheit deutlich. Reizvoll wäre ein kontrastierender Vergleich der Ausführungen HEGELS zur sinnlichen Gewissheit mit der empiristischen Philosophie DAVID HUMES. Weiterhin kann der Beginn der *Phänomenologie* mit dem Beginn der *Wissenschaft der Logik* verglichen werden. Die ersten Begriffe in der *Wissenschaft der Logik*, nämlich „*Sein*“, „*Nichts*“ und „*Werden*“ fallen an entscheidender Stelle auch in den Ausführungen zur sinnlichen Gewissheit. So definiert HEGEL zunächst die sinnliche Gewissheit als die „*reichste Erkenntnis*“, da sie von dem Gegenstande noch nichts weggelassen hat. In Wahrheit ist diese Erkenntnis die „*ärmste*“, weil sie von dem Gegenstande nur das *reine, bestimmungslose Sein* feststellen kann, das ununterbrochen in ein *Nichts* übergeht.
  - LUDWIG FEUERBACH: *Das Wesen des Christentums*; die Philosophie FEUERBACHS darf als anthropologische Rezeption und Transformation der Metaphysik HEGELS verstanden werden. Insbesondere die berühmte Projektionsthese FEUERBACHS macht die Ähnlichkeit und Differenz zum metaphysischen System HEGELS deutlich.
  - ARTHUR SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (§ 54: der Wille zum Leben; § 55: Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter; § 70: die sich in der Erscheinung äußernde Freiheit des Willens)
  - FRIEDRICH NIETZSCHE: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Kap. 16, 17)
  - ALFRED NORTH WHITEHEAD: *Prozess und Realität* (Kapitel X: *Prozess*); WHITEHEADS Philosophie kann als Beispiel einer Prozessmetaphysik besprochen werden.
  - ERNST TUGENDHAT: *Anthropologie statt Metaphysik (Anthropologie als „erste Philosophie“)*
  - IMMANUEL KANT: *Einleitung in die Kritik der reinen Vernunft*
  - DERS.: *Kritik der Urteilskraft, Zweite Fassung der Einleitung*
  - GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*
  - Das Lehrgedicht des LUKREZ: *De rerum natura – Von der Natur der Dinge* (epikureische bzw. materialistische Position)
  - Werke der Romantik (z. B. NOVALIS: *Hymnen an die Nacht, Heinrich von Ofterdingen*; JOSEPH VON EICHENDORFF: *Das Marmorbild*); die Romantik als literarische Epoche steht dem philosophischen Denken nahe. NOVALIS, der unter den Dichtern als der philosophisch Begabteste gilt, rezipiert intensiv FICHTEs *Wissenschaftslehre* und entwickelt in den *Fragmenten* ein eigenes Konzept von Philosophie, in dem der Kunst und der Poesie die Aufgabe zugesprochen wird, Erkenntnis des Wahren zu sein, den Geist der Philosophie weiterzuführen, da diese nicht mehr in der Lage sei, das Leben des Absoluten, das aller Subjekt-Objekt-Trennung voraus liege, zur Darstellung zu bringen. „*Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer*“ (NOVALIS: *Fragmente*). SCHELLING (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING: *System des transzendentalen Idealismus*) sieht in der Kunstproduktion die sinnliche Ansicht des Absoluten, das er als Identität einer unbewussten realen und bewussten ideellen Tätigkeit verortet. Diese Identität sieht SCHELLING bereits in der Natur am Werke, wenn auch in einer die Identität nur repräsentierenden Weise, da die Natur noch unbewusster Geist sei und erst im Menschen zu Bewusstsein gelange. Die Geschichte des menschlichen Geistes kann vor dem Hintergrund der Duplizität dieser Tätigkeiten rekonstruiert werden, deren Identität in intellektueller Anschauung zur subjektiven Gewissheit des Transzendentalphilosophen gelangen könne. Nur in der ästhetischen Anschauung in der Kunstproduktion erfahre der Mensch die Identität von unbewusster und bewusster Tätigkeit objektiv, weil deren Gegensätzlichkeit in aufgehobener Weise im Kunstwerk erscheine. Drei Themenbereiche bieten sich in besonderer Weise zur Bearbeitung im Philosophieunterricht an:
    - (1) Der Naturbegriff der Romantik versteht Natur im Sinne des objektiven Idealismus SCHELLINGS als unbewussten Geist. Die Vorstellung einer „redenden Natur“ in literarischen Werken der

- Romantik ist Ausdruck dieser Naturvorstellung, die in Verbindung gebracht werden kann mit dem Postulat des ethischen Holismus, der Mensch solle der Natur mit Respekt begegnen.
- (2) Eng mit dem Naturbegriff verknüpft ist das Kunstverständnis der Romantik. Es ist der Künstler, der einen besonderen Bezug zur Natur hat und diese erlöst. Der Künstler erahnt die Identität von Natur und Geist und erkennt in der redenden Natur das Andere des Geistes, seine komplementäre Hälfte. In der frühromantischen Antwort auf GOETHEs Bildungsroman, dem *Heinrich von Ofterdingen* von NOVALIS, erscheint Heinrich zu Beginn der Romanhandlung bewegt von den Worten des Fremden und erahnt, noch vor dem Traumerlebnis, die Berufung zur poetischen Existenz: „Ich hörte einst von alten Zeiten reden; wie da die Tiere und Bäume und Felsen mit den Menschen gesprochen hätten. Mir ist grade so, als wollten sie allaugenblicklich anfangen, und als könnte ich es ihnen ansehen, was sie mir sagen wollten. Es muss noch viel Worte geben, die ich nicht weiß: wüsste ich mehr, so könnte ich viel besser alles begreifen.“ Im Symbol der „blauen Blume“ denkt NOVALIS die magische, liebende Vereinigung des Dichters mit der Natur; die Sehnsucht nach der *blauen Blume* löst den Prozess seines heiligen Wahnsinns aus, der in der Fortsetzung des Fragment geliebten Romans Heinrich den Sinn der Welt verstehen lassen sollte. „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge“, erkennt NOVALIS mit Blick auf die verendliche Kraft der Reflexion in den *Blütenstaub-Fragmenten*. Das Verstehen der Natur löst somit die Fesseln, mit denen der Geist die Natur verdinglicht. Das Unbedingte sieht NOVALIS wie SCHELLING in einer prädisjunktiven Identität, der er in den Fragmenten den Namen des Seins gibt; dieses erschließe sich dem Menschen im *Gefühl*. Das programmatische Gedicht „*Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren*“ versucht diese philosophische Erkenntnis literarisch festzuhalten.
- (3) Das Geschichtsverständnis der Romantik erinnert an HEGELs dialektische Auffassung der Geschichtlichkeit von Wahrheit. Eine Theorie der Dialektik entwickelt allerdings SCHELLING

schon vor HEGEL; dialektisches Denken gehört somit zu den Kulturtechniken der romantischen Epoche. Besonders interessant könnte bei der Besprechung romantischer Geschichtsauffassung die Behandlung des Motivs der Antike sein, evtl. im Vergleich zur Klassik (z. B. FRIEDRICH SCHILLER: *Die Götter Griechenlands*). Für das romantische Denken besteht der Geist der Antike darin, das Unendliche in der Natur zu suchen, das Unendliche im Endlichen zu finden – so in SCHELLINGs Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie*. In den *Hymnen an die Nacht* zeichnet die fünfte Hymne ein Bild der Antike, das durch die Anwesenheit der Götter gekennzeichnet ist. Bedroht wird diese antike Heiterkeit durch den Tod, der nicht in das Weltbild der Antike integriert ist. Die Überwindung des Todes gelingt durch Jesus, der von dem „Sänger“ aus Hellas mit der antiken, jünglingshaften Darstellung des Todes identifiziert wird. Eine Romantisierung des Todes, der den Menschen „gesund“ mache, erfolgt in den *Hymnen an die Nacht*, die somit Ausdruck romantischer Todessehnsucht sind. Die fünfte Hymne bietet darüber hinaus einen Schlüssel zum Verständnis von EICHENDORFFs Novelle *Das Marmorbild*, in der die Welt der Antike in der Subjektivität der Hauptfigur wiederaufersteht, obwohl die Zeit der Antike vorbei ist, unwiederbringlich überwunden durch die christliche Heilsbotschaft. Beide Welten stehen aber nicht unvermittelt gegenüber, sondern die antike Welt ist aufgehoben in der christlichen, wie das Lied Fortunatos („*Was klingt mir so heiter*“) zu Beginn der Novelle zeigt; das Jesusbild im zweiten Teil des Liedes zeigt deutlich Züge von Dionysos und Thanatos. Weiterhin könnte die Bearbeitung der Novelle Anlass geben, das Böse im Sinne der Freiheitsschrift SCHELLINGs in Bezug zu setzen mit dem Motiv des Bösen in der Novelle, das die Novelle darin sieht, sich dem Prozess des Geschichtlichen (der Überwindung der Antike durch das Christentum) zu widersetzen.

- THOMAS MANN: *Der Tod in Venedig*; eine Bearbeitung von Textausschnitten der *Geburt der Tragödie* eröffnet den Schülerinnen und Schülern die Möglichkeit, die Novelle THOMAS MANNs als

Versuch der literarischen Umsetzung des von NIETZSCHE propagierten Konzepts der Tragödie zu erkennen. Vergleiche mit anderen Tragödientheorien, z. B. der Katharsislehre des ARISTOTELES oder den Ausführungen zur Tragödie in SCHOPENHAUERS *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 51, lassen die Originalität der Tragödientheorie NIETZSCHEs deutlich werden.

- HOFMANNSTHALS Dramenfragment *Der Tod des Tizian* (1892) ist ein weiteres Beispiel für die Rezeption NIETZSCHEs in der Literatur. Vor seinem Tod will der aus dem Geiste dionysischer Lebensbejahung „mit einer rätselhaften Leidenschaft“ malende TIZIAN ein letztes Bild schaffen, das seine bisherige Kunst überbietet. GOTTFRIED BENN sieht in dem Vortrag *Nietzsche – nach fünfzig Jahren* in NIETZSCHE den Zerstörer, aber auch den Verkünder einer „Artistik“ der Form und des Ausdrucks. In *Gedichte* beschreibt BENN den dichterischen Schaffensprozess als Loslösung von der Wirklichkeit, indem es gelingt, die „Dinge mystisch“ durch das „Wort“ zu „bannen“. Dichtkunst bei BENN ist autonome Gegenwelt.
- JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: *Faust*; die Faustdichtung bietet mehrere Möglichkeiten, philosophische Implikationen im Unterricht zu erkennen und einer philosophischen Problemreflexion zu unterziehen. Im Mittelpunkt könnte zum Beispiel der Begriff des Strebens stehen. Faust versteht sich als strebendes Wesen, er sucht den ewigen Prozess, wie die Verse des absurden Wünschekatalogs belegen. Es gehört zur Paradoxie des Werkes, dass Mephistos Bereitschaft, Faust zu zeigen, „was noch kein Mensch gesehen“ (Vers 1674), Faust von seinem „hohen Streben“ abbringen soll. Für Faust hingegen hat die instrumentelle Inanspruchnahme der Dienste Mephistos die Bedeutung, das Lebenstempo zu erhöhen. Was Faust sucht, ist rastlose Tätigkeit („Nur rastlos betätigt sich der Mann“, Vers 1759), um eine Totalität menschlicher Erfahrungen, das „Wohl und Weh“ der „ganzen Menschheit“ (Vers 1770) tatsächlich zu erfahren oder in der Begegnung mit anderen mitzerleben, mit dem Ziel das eigene „Selbst“ zu dem „Selbst“ der Menschheit zu erweitern (Vers 1774). Dieser Anspruch, den Faust ans Leben stellt, ist enorm, nur erreichbar, wenn die Zeit immer mehr verdichtet erfahren wird, als immer erfüllter erlebt wird. Eindrucksvoll unterstreicht der irrealer Wunsch Fausts „Hätt ich

nur sieben Stunden Ruh, / Brauchte den Teufel nicht dazu, / So ein Geschöpfchen zu verführen“ (Vers 2642-2644), den er gegenüber Mephisto äußert, den Anspruch Fausts auf Lebensbeschleunigung. Philosophisch kann diese Art von Forderung einer entfesselten Subjektivität mit dem Herrschaftsanspruch des Menschen in Verbindung gebracht werden, der sich die Dienste der Technik nutzbar macht, um das eigene Leben zu steigern. Die Technik ermöglicht dem Menschen, wie Mephisto Faust, Leben in nie geahnter Fülle zu erleben, das Lebenstempo zu erhöhen, bezahlt mit dem Preis der Abhängigkeit, in die sich der Mensch von der Technik, wie Faust von Mephisto, begibt. Weiterhin: Der Begriff des Strebens gehört zu den wichtigsten Begriffen der Philosophie. Sowohl metaphysisch als auch anthropologisch kann der Begriff des Strebens einer umfassenden philosophischen Problemreflexion unterzogen werden, in der weiter differenziert werden kann: sinnliches Streben, Streben nach sittlicher Vervollkommenung, Streben nach Wissen, Streben nach Macht, Streben nach Liebe, Konsumstreben, ... Es kann im Kontext der Reflexion der Frage nachgegangen werden, wie das Verhältnis des Selbstbewusstseins zum Streben gedeutet werden kann. Bleibt das Selbstbewusstsein gleich im Streben oder wächst es? Bietet ein Lebensentwurf, der Streben zum Inhalt hat, auch die Möglichkeit zur Ruhe, zur Ruhe in sich selbst oder ist der Strebende zur Unruhe verurteilt? Gibt es Erfüllung für das Streben? Gibt es ein Ziel des Strebens? Warum strebt der Mensch überhaupt? Ruht der Mensch erst in Gott, wie AUGUSTINUS meint? Mit der Strebensphilosophie können kontrastierend verglichen werden: HEIDEGGERS Technikkritik, somit Gelassenheit als Kontrapunkt zu Streben; EPIKURS ethisches Ideal der *ataraxia* bzw. *autarkeia*; das asketische Ideal der Verneinung des Willens zum Leben in SCHOPENHAUERS Philosophie (vgl. zu den Ausführungen: GEORG SIEGMANN: *Vom Sinn des Strebens. Fragen an Husserls personale Ethik*; in: *Person und Sinnerfahrung*, hrsg. von CARL FRIEDRICH GETHMANN UND PETER L. OESTERREICH).

### Präsentatives Material (Filme und Bilder)

- INGMAR BERGMAN: *Das siebente Siegel*; der Ritter Antonius Block kehrt mit seinem Knappen Jöns

von einem Kreuzzug in das von der Pest heimgesuchte Schweden zurück. Zu Beginn der Filmhandlung will der Tod ihn holen, doch Block überredet ihn dazu, eine Partie Schach um sein Leben zu spielen, die er allerdings im weiteren Verlauf der Handlung verliert. Wie Isak Borg in *Wilde Erdbeeren* stellt Block angesichts des nahenden Todes die Sinnfrage. Er ist ein Gottsuchender, der Gewissheit haben will. „*Ich rufe in die Finsternis und niemand antwortet. ... Warum versteckt sich Gott vor uns, warum schweigt er?*“, fragt er in der Beichte, die er nach der Begegnung mit dem Tod ablegen will. Er habe versucht, Gott in sich zu töten, doch Gott lebe gegen seinen Willen weiter in ihm. Wenn es Gott nicht gebe, sei das Leben sinnlos. In Kontrast zur religiösen Haltung Blocks steht der aufgeklärte, humanistisch orientierte Atheismus seines Knappen Jöns, der die Irrationalität christlicher Glaubensexzesse anprangert. „*Ist das eine Kost für moderne Menschen?*“, fragt er Block, während ein Zug von Flagellanten an ihnen vorüberzieht. Angewidert reagiert Jöns angesichts der nächtlichen Verbrennung eines jungen Mädchens, das für eine Hexe gehalten wird. Am Ende der Handlung holt der Tod Block, der auf seiner Heimatburg angekommen ist, und die Menschen, die bei ihm sind. Im Schlussbild sieht der Gaukler Jof in einer Vision, die er seiner Frau Mia voller Erstaunen weiterzugeben versucht, am Horizont „*alle dahinfahren*“: „*Der strenge Herr Tod bittet zum Tanz ... Die Schatten werden dunkler, fort vom Tag, ziehn sie in die Nacht, in feierlichem Tanz – fort in ein verborgenes Land, der Regen strömt über ihre Gesichter. Er spült ihnen das Salz der Tränen von ihren Wangen.*“ Die Möglichkeiten, den Film in den Kontext einer philosophischen Problemreflexion zu stellen, sind vielfältig. Unter anderem kann die Behauptung Blocks, das Leben sei sinnlos, wenn es Gott nicht gebe, Anstoß zu einer kontroversen Diskussion sein.

- LUCHINO VISCONTI: *Tod in Venedig*; die Verfilmung der Novelle THOMAS MANNs könnte begleitend zur Bearbeitung des literarischen Textes in Ausschnitten zum Einsatz kommen.
- CASPAR DAVID FRIEDRICH: *Mondaufgang am Meer*; gängigerweise wird das Bild als religiös motivierte Todessehnsucht interpretiert (das nahende Schiff symbolisiert den nahenden Tod, während der Mondaufgang als Hinschau zu einer transzen-

denten Sphäre gedeutet werden kann).

- CASPAR DAVID FRIEDRICH: *Der Mönch am Meer*; ausgehend von der Wirkung des Bildes kann die Bedeutung des Erhabenen für die menschliche Existenz Thema einer philosophischen Reflexion werden. In der Betrachtung des Mathematisch-Erhabenen scheidet nach KANT (*Kritik der Urteilskraft*) die Einbildungskraft in der Aufgabe, ein unendlich Großes zusammenzufassen, während die Vernunft über die Idee des Unendlichen verfügt. Die Wirkung des Erhabenen, die mit diesem Scheitern entsteht, ist deshalb nur vordergründig die Erhabenheit des Betrachteten, tiefer gesehen die Erhabenheit der Vernunft und ihrer Ideen gegenüber der menschlichen Sinnlichkeit. In der Konfrontation mit dem Dynamisch-Erhabenen sieht sich der Mensch den überlegenen Mächten der Natur ausgesetzt. In dieser Situation wird dem Menschen die eigene erhabene, sittliche Bestimmung bewusst. Nach SCHILLER erfahren wir beim Anblick des Erhabenen der Natur „*das peinliche Gefühl unserer Grenzen*“, gleichzeitig erfährt der Mensch die eigene Erhabenheit, weil wir an das „*absolut Große*“ in uns erinnert werden (FRIEDRICH SCHILLER: *Über das Erhabene*). KLEISTS (gemeinsam mit BRENTANO verfassten, in den *Berliner Abendblättern* vom 13. Oktober 1810 erschienenen) Ausführungen *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft* deuten den Prozess der Begegnung mit dem Bild – obwohl der Begriff nicht fällt – als Konfrontation des Subjekts mit dem Erhabenen der Natur, in der der Betrachter selbst zum „*Kapuziner*“ werde: „*Herrlich ist es, in einer unendlichen Einsamkeit am Meeresufer, unter trübem Himmel, auf eine unbegrenzte Wasserwüste, hinauszuschauen. Dazu gehört gleichwohl, dass man dahingegangen sei, dass man zurück muss, dass man hinüber möchte, dass man es nicht kann, dass man alles zum Leben vermisst, und die Stimme des Lebens dennoch im Rauschen der Flut, im Wehen der Luft, im Ziehen der Wolken, dem einsamen Geschrei der Vögel, vernimmt. ... Das Bild liegt, mit seinen zwei oder drei geheimnisvollen Gegenständen, wie die Apokalypse da, als ob es Youngs Nachtgedanken hätte, und da es, mit seiner Einförmigkeit und Uferlosigkeit, nichts als den Rahm zum Vordergrund hat, so ist es, wenn man es betrachtet, als ob einem die Augenlider weggeschnitten wären.*“ Besonders das expressive Bild der weg-

geschnittenen Augenlider evoziert gleichermaßen Schmerz und Faszination durch den Anblick der Grenzenlosigkeit des Raumes, dem das Auge (und somit auch der Mensch) gleichsam schutzlos ausgesetzt ist. Der Anblick des Grenzenlosen wird somit als menschliche Grenzerfahrung erlebt, in der jedes menschliche Maß, jede menschliche Geborgenheit verloren zu sein scheint. Der dargestellte Raum der Meerlandschaft erscheint bedrohlich, fast leer. Er tritt dem Betrachter unvermittelt entgegen, ohne Vordergrund, wie KLEIST hervorhebt. Er ist auch nicht, wie der Raum in vielen Werken der Literatur der Romantik, wie zum Beispiel bei EICHENDORFF, „*Sehnsuchtsraum*“ (CHRISTIAN BEGEMANN: *Brentano und Kleist vor Friedrichs Mönch am Meer. Aspekte eines Umbruchs in der Geschichte der Wahrnehmung*), sondern Raum, der das Mensch-Sein in Frage stellt. Durch einen Vergleich des Bildes mit RILKES „*Lied vom Meer*“ („*Uraltes Wehn vom Meer, / Meerwind bei Nacht: / du kommst zu keinem her*“) wird die philosophische Bildreflexion weiter vertieft, weil auch in RILKES Gedicht die Begegnung mit dem Meer als Grenzsituation menschlicher Existenz verstanden wird.

- CARL SPITZWEG: *Das Ständchen* (1854); der einsame Geiger steht recht unsicher auf seiner Leiter; er hat schon fast den Kontakt zur Erde verloren und droht abzustürzen. Wem bringt er sein Ständchen dar? Hört ihm jemand zu? Meint er, dass sein Spiel einen Sinn hat? Erträumt er sich eine Erfüllung durch sein abendliches, einsames Spiel? Der philosophische Zugang zu dem Bild wird durch einen Vergleich mit dem bekannteren Bild *Der Bücherwurm* erleichtert.



## Wissenschaftsphilosophie – Naturphilosophie

### 1. Zusammenhang von Wissenschaftsphilosophie – Naturphilosophie

Naturwissenschaften ermöglichen nicht nur Erkenntnisse über die phänomenale Welt, sondern auch Erkenntnisse über uns selbst, insbesondere über

die Erkenntnisfähigkeit des Menschen als Teil der Natur. Alle Kulturen bemühen sich um Fragen nach der Deutung der wahrgenommenen Wirklichkeit, der Ordnung der Eigenschaften der Welt. Haben die Erklärungen zunächst die Form von Mythen und Erzählungen, so erfolgen sie seit der griechischen Antike zunehmend in Begriffen der Vernunft. Der heutige Mensch wird in vielen Kontexten seines Lebens mit naturwissenschaftlichem Denken vertraut gemacht, z. B. mit der Vorstellung von Ursache und Wirkung, von Materie und Bewegung, was dazu führt, dass das in den Naturwissenschaften wurzelnde Weltbild weitreichende Folgen für unser Weltverständnis hat. Naturwissenschaft ist eine Kulturleistung, ein Bemühen um die Klärung einer naturgesetzlichen Ordnung. Wissenschaftstheorie nennt man jene Disziplin der Philosophie, die sich im weitesten Sinne mit den Fragen nach den Möglichkeitsbedingungen von Wissenschaft und ihren Methoden auseinandersetzt. Obwohl sich der Begriff erst im Laufe des 20. Jahrhunderts etabliert, gehen wissenschaftstheoretische Überlegungen bis auf ARISTOTELES zurück. Wissenschaftstheorie steht in einem sehr engen Verhältnis zur Erkenntnistheorie, die nach den Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis überhaupt fragt. Auf der Basis erkenntnistheoretischer Vorentscheidungen werden in der Wissenschaftstheorie die Methoden und Theoriebildungen, vor allem der Naturwissenschaften, aber auch der empirischen Sozialwissenschaften und der hermeneutischen Wissenschaften auf ihre Logik, Sprache, Argumentations- und Vorgehensweise hin untersucht. Wissenschaftstheorie kann auf der einen Seite eher normativ verstanden werden. Als normative Disziplin beschreibt sie Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis, die Orientierungsmaßstäbe hergeben für die wissenschaftliche Praxis. Der deskriptive Ansatz in der Wissenschaftstheorie orientiert sich hingegen daran, wie Wissenschaftler tatsächlich zu ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen gelangen. Ausgehend von der wissenschaftlichen Praxis und ihrer Geschichte entwickelt die deskriptive Wissenschaftstheorie Modelle und Theorien von Wissenschaft. Sehr viel stärker als die normative Wissenschaftstheorie fokussiert sie auch die Geschichtlichkeit der Wissenschaft, begreift Wissenschaft als geschichtliches Phänomen. In der aktuellen Diskussion treten wissenschaftsethische Reflexionen immer mehr in den Fokus der philosophischen Auseinandersetzung mit Wissenschaft, was dem Um-

stand geschuldet ist, dass die Gefahren der Anwendung von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in der Technik desto deutlicher hervortreten, je mehr die mit dieser Technik einhergehende Macht des Menschen gegenüber der Natur wächst. Eine (kritische) Reflexion von Werten und Konsequenzen wissenschaftlichen Handelns gehört deshalb zum Kontext der Wissenschaftstheorie hinzu, wobei dem von einigen Autoren favorisierten Begriff der Wissenschaftsphilosophie eher auch wissenschaftsethische und wissenschaftskritische Reflexionen zuzuordnen sind als dem Begriff der Wissenschaftstheorie, der häufig – z. B. im logischen Empirismus des WIENER KREISES – für ein Wissenschaftsideal steht, mit dem eine Abkehr von allen sinnlosen metaphysischen Setzungen verbunden ist. Die Nähe der Wissenschaftstheorie zu den Naturwissenschaften begründet auch den Zusammenhang zur Naturphilosophie, die danach fragt, was wir überhaupt unter Natur zu verstehen haben und was die Erkenntnisbedingungen von Natur sind. Je nach unterschiedlicher philosophischer Position kann Naturphilosophie in Wissenschaftstheorie aufgehen – weil eben Natur nichts anderes zu sein scheint als die in der Naturwissenschaft erkannte Natur – oder sich als eher eigenständige Disziplin der Philosophie behaupten. In Abhängigkeit von der philosophischen Position kann Naturphilosophie auch Metaphysik der Natur sein.

## 2. Was ist Natur?

Die ersten Philosophen der Antike sind Naturphilosophen. Für sie gibt es nichts als Natur, diese ist die Totalität des Seienden. Die vorsokratische Naturphilosophie stellt die Frage nach dem Ursprung, der *arche*, in den Mittelpunkt ihrer philosophischen Reflexion. So sieht ANAXIMANDER im *apeiron*, im grenzenlos Unbestimmbaren, den Ursprung der Naturdinge, das die in Raum und Zeit bestimmten Entitäten ermöglicht. HERAKLIT versteht unter Natur einen durch eine Urkraft (Feuer) getragenen, unendlichen, sich in Gegensätzen entfaltenden Prozess. Dass die Natur als Totalität zu verstehen ist, teilt jede Form von Materialismus mit der vorsokratischen Naturphilosophie. Auch dem modernen Physikalismus (u. a. vertreten durch STEVEN WEINBERG, WOLFGANG STEGMÜLLER) geht es um die „*arche*“, die er als ein Wirken von physi-

kalischen Kräften deutet. Der Physikalismus kann als ein monistischer Reduktionismus charakterisiert werden, weil die Komplexität in der Entwicklung der Natur hinreichend erklärt werden soll mit Hilfe physikalischer Kategorien. Das Erkenntnisideal des Physikalismus stellt die Weltformel dar, nach der zum Beispiel ALBERT EINSTEIN gesucht hat. Wenn der Physikalismus Recht hat, dann ist die Totalität der Natur „eigentlich“ physikalischer Natur. Entitäten wie Geist und Kultur verblassen im physikalistischen Weltbild zu Epiphänomenen letztendlich physikalischer Prozesse. Gegenwärtig scheint das biologische Weltbild in den Vordergrund zu treten. Die Vertreter des Emergenzkonzepts bestreiten, dass die Komplexität von Lebensprozessen reduzierbar ist auf das Wirken physikalischer Kräfte; vielmehr gehen sie davon aus, dass biologische Systeme autopoietische Systeme sind, das heißt Systeme, die sich selbst organisieren und regulieren. Das biologische Weltbild prägt vor allem auch die aktuelle anthropologische Diskussion. Evolutionsbiologische und neurobiologische Erkenntnisse vom Menschen geraten zunehmend in den Fokus anthropologischer Überlegungen und stellen zum Teil tradierte Bilder vom Menschen in Frage (vgl. Arbeitsbereich Anthropologie).

Gegen den materialistischen Reduktionismus vertritt KARL POPPER die These, dass die physikalische Welt nur das Fundament darstellt, auf dem sich die Welt des Psychischen und Geistigen sowie die Welt der Theorien und Ideen aufbauen kann. Charakteristisch für die Drei-Welten-Theorie POPPERS ist die Erkenntnis, dass jede dieser Welten jeweils einen für sich existierenden Seinsbereich darstellt. Zwar stellt die physikalische Welt das Fundament dar für die darauf aufbauende Welt der psychischen Erlebnisse, doch kann diese nach POPPER nicht hinreichend erklärt werden als ein Wirken physikalischer Kräfte, weshalb POPPER diese als selbstständige Seinssphäre begreift. Gleichwohl geht POPPER von Wechselwirkungen zwischen Welt 1 (physikalische Welt) und Welt 2 (Welt der psychischen Erlebnisse) aus. Ebenso existieren Wechselwirkungen zwischen Welt 2 und Welt 3 (Welt der Theorien und Ideen). POPPERS Philosophie steht stellvertretend für eine Auffassung von Natur, die der Natur den Totalitätscharakter abspricht. Die Welt der Theorien und Ideen ist keine Natur mehr, obwohl sie nur hervorgebracht werden kann auf der Basis der physikalischen Welt. Nach gängiger Lehr-

meinung begründet PLATON innerhalb des philosophischen Diskurses in Abgrenzung zur vorsokratischen Naturphilosophie ein solches Bild von Natur, in dem der Natur eine Sphäre entgegengesetzt ist, die nicht Natur ist. PLATONS Verständnis von Natur (PLATON: *Timaios*) setzt diese in Relation zu den die Natur transzendierenden Ideen, als deren sinnliche Nachbildung (eines handwerklich tätigen *Demiurgen*) Natur zu begreifen ist. Im christlichen Schöpfungsgedanken ist Gott nicht Teil der Natur, auch nicht deren außerzeitliche „*arche*“, sondern grundsätzlich verschieden von seiner Schöpfung. Eine besonders radikale Weise, Natur von Geist und Bewusstsein abzugrenzen, findet sich im substanzdualistischen Denken von RENÉ DESCARTES, der einer „*res extensa*“ – bei DESCARTES wird Natur mechanistisch verstanden – eine „*res cogitans*“ entgegengesetzt. Der deutsche Idealismus denkt Natur sowohl als Gegensatz zu Selbstbewusstsein und Geist als Nicht-Ich (JOHANN GOTTLIEB FICHTE) als auch als unbewussten Geist (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING) oder „*Idee in der Form des Andersseins*“ (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*).

BERTRAND RUSSELL definiert in seiner Schrift *Probleme der Philosophie* Philosophie in ihrem Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften. Im Laufe der Geschichte haben sich – so RUSSELL – die empirischen Wissenschaften von der Philosophie emanzipiert: „*Das ganze Studium der Himmelserscheinungen, das jetzt zur Astronomie gehört, war einmal Teil der Philosophie; Newtons großes Werk hieß ‚Die mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie‘. Die Erforschung der menschlichen Seele, die zur Philosophie gehörte, hat sich jetzt von ihr gelöst und ist zur wissenschaftlichen Psychologie geworden.*“ Zwar existieren für RUSSELL auch Fragen der Philosophie, die sich einer eindeutigen Beantwortung durch die empirischen Wissenschaften prinzipiell entziehen, doch gehört RUSSELL zu einer Reihe von Philosophen (RUDOLF CARNAP, HANS REICHENBACH, MORITZ SCHLICK, PAUL NATORP, ERNST CASSIRER, HEINRICH RICKERT), die Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie inhaltlich nicht unterscheiden. Für diese Position ist Natur nichts anderes als das in der Wissenschaft Erkannte, ist also ein Korrelat zum Wissenschaftsbegriff. Dieser Naturbegriff ist gekennzeichnet durch eine intendierte Mathematisierung der Natur. So ist GALILEO GALILEI in seiner Schrift *Buch der*

*Natur* der Auffassung, dass die Natur in Buchstaben der Mathematik geschrieben sei. Die Idee einer Mathematisierung der Natur steht in einer bis auf die Antike zurückgehenden Denktradition. Bereits in der Vorsokratik wird der Kosmos als Geordnetes erkannt. ANAXIMANDER geht von Gesetzen der Natur aus, PYTHAGORAS postuliert die mathematische Ordnung, die Harmonie der Zahlen, und HERAKLIT erkennt den „*logos*“ als geistiges Prinzip des Kosmos. Ein anderes Paradigma entwirft ARISTOTELES mit der Theorie einer Naturteleologie, in der er einen Begriff von Leben und lebendigem Sein entwickelt, das als Ganzes zweckmäßig organisiert ist. Das Lebendig-Sein setzt Aristoteles mit der „*psyche*“ der lebendigen Körper gleich; die Beseeltheit der Körper unterscheidet diese von der anorganischen Natur. Die Beseeltheit der lebendigen Körper stellt keinen Dualismus innerhalb des naturteleologischen Denkens dar, sondern die Beseeltheit von Körpern, die in ihrer Möglichkeit lebendig sind, ist deren „*entelecheia*“, ihre vollendete Wirklichkeit im Tätigsein des Organismus, das diesem überhaupt auch seine Ganzheit verleiht. Die Auseinandersetzung zwischen naturteleologischem Denken einerseits und dem physikalisch-mathematischen Naturverständnis andererseits ist ein auch heute noch aktueller philosophischer Diskurs. So sieht beispielsweise der moderne Naturwissenschaftler STEPHEN HAWKING „*Gott als Verkörperung aller physikalischen Gesetze*“. Der Logozentrismus findet im 20. Jahrhundert entschiedene Gegner. Die „Entzauberung“ der Welt führe zu einer Versachlichung, in der eine Entsubjektivierung und Entsinnlichung der Natur zu einem Verlust von Sinnerfahrung führe und die Natur lediglich formalisiere. In der *Dialektik der Aufklärung* vertreten MAX HORKHEIMER und THEODOR W. ADORNO die These, dass die Entzauberung der Natur die Folge des Gebrauchs der (instrumentellen) Vernunft sei; diese verfolge ein Herrschaftsinteresse, das zu einer Entfremdung des Menschen von der Natur und, weil der Mensch auch von der eigenen Sinnlichkeit entfremdet werde, zur Entfremdung des Menschen von sich selbst führe.

### 3. Aspekte der Wissenschaftstheorie

In der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie rechnet man es allgemein FRANCIS BACON zu, die

Methode der Induktion auf der Basis einer empiristischen Erkenntnistheorie explizit begründet zu haben (FRANCIS BACON: *Novum organon scientiarum*). Voraussetzung wissenschaftlichen Erkennens ist nach BACONS *Idola*-Lehre zunächst die Beseitigung von falschen Vorstellungen, Irrtümern und Vorurteilen. Grundsätzlich ist es nach BACON möglich, ausgehend von der Sinneswahrnehmung ein Erkenntnis der Naturgesetze zu erlangen. Im Mittelpunkt des induktiven Verfahrens steht das Experiment, das methodisch über die bloße Naturbeobachtung hinausgeht, weil im Kontext des Experiments variable Größen gezielt verändert werden können. Der Abstraktionsprozess vollzieht sich in Zwischenschritten (Tafelmethode), in denen bestimmte Einflussgrößen ausgeschlossen werden sollen. Voraussetzung für BACONS methodische Überlegungen ist neben dem Empirismus eine realistische Grundüberzeugung, die es erlaubt, das Allgemeine der Erfahrung durch Abstraktion erzielen zu können. In Kontrast dazu steht der skeptizistisch geprägte Empirismus DAVID HUMES, der die Möglichkeit, allgemeingültige Gesetze durch Erfahrung zu finden, infrage stellt. Die Konsequenz dieses Skeptizismus besteht darin, dass allgemeingültige Aussagen überhaupt nicht mehr möglich sind, sondern nur noch Aussagen, die Korrelationszusammenhänge aufweisen. Im 20. Jahrhundert verbindet man mit induktiver Wissenschaftstheorie u. a. den logischen Empirismus des WIENER KREISES (MORITZ SCHLICK, OTTO NEURATH, RUDOLF CARNAP), die in den Anfängen ihrer Überlegungen von der Infallibilität wissenschaftlicher Erkenntnis ausgehen. Sinnvolle Sätze sind entweder analytische Sätze der Logik und der Mathematik oder Beobachtungssätze (Protokollsätze), sinnlose Sätze hingegen Sätze der Metaphysik. Im Gegensatz zur induktiven Methode steht die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts herausbildende hypothetisch-deduktive Methode, bei der prinzipiell freiwählbare Hypothesen in einem deduktiven Überprüfungsverfahren auf ihre Konsequenzen hin beleuchtet werden, wie KARL POPPER, der als wichtigster Vertreter dieser Methode gilt, ausführt: „Aus der vorläufig unbegründeten Antizipation, dem Einfall, der Hypothese, dem theoretischen System, werden auf logisch-deduktivem Weg Folgerungen abgeleitet; diese werden untereinander und mit anderen Sätzen verglichen, indem man feststellt, welche logischen Beziehungen (z. B. Äquivalenz, Ableitbarkeit, Vereinbarkeit, Widerspruch) zwischen ihnen bestehen“ (KARL POPPER: *Die wissen-*

*schaftliche Methode*). Der kritische Rationalismus POPPERS postuliert neben dem Falsifikationsprinzip die Fallibilität von wissenschaftlichen Erkenntnissen.

Obwohl POPPER auf der Basis eines erkenntnistheoretischen Realismus von der Erkennbarkeit der Welt ausgeht, ist dieser (wissenschaftliche) Erkenntnisprozess unabschließbar, hypothetisch, ohne apodiktische Gewissheit, was sich unter anderem darin ausdrückt, dass eine Verifizierung von Aussagen auf der Basis von Beobachtungen nach POPPER (*Logik der Forschung*) nicht möglich ist; es wird somit in der wissenschaftstheoretischen Konzeption POPPERS ausgeschlossen, auf der Basis der Induktion zu allgemeingültigen Erkenntnissen gelangen zu können. POPPER hält den Induktionismus auch dann nicht für möglich, wenn die intendierte strenge Allgemeinheit von induktiv gewonnenen Erkenntnissätzen zugunsten ihrer bloß wahrscheinlichen Gültigkeit aufgegeben wird, wie RUDOLF CARNAP dies postuliert. Hypothesen besitzen nach POPPER so lange Gültigkeit, solange sie nicht falsifiziert sind, wobei selbst Falsifizierungen nur eine relative Gültigkeit besitzen.

Nach THOMAS S. KUHNs historisch-deskriptiv orientierter Wissenschaftstheorie vollzieht sich die Geschichte der Wissenschaften als eine Folge von Paradigmen, die durch Sprünge oder Revolutionen zustande kommen. Unter einem Paradigma versteht KUHN so etwas wie ein Schema oder einen Prototyp für Problemlösungen, der sich einer exakten Ausformulierung entzieht. Deshalb kann der Begriff des Paradigmas nicht mit dem Begriff der Theorie identifiziert werden. „*Paradigmata erlangen ihren Status, weil sie bei der Lösung einiger Probleme, welche ein Kreis von Fachleuten als brennend erkannt hat, erfolgreicher sind als die mit ihnen konkurrierenden*“ (THOMAS S. KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*). Auf der Basis eines allgemein anerkannten Paradigmas betreiben die Wissenschaftler ihre „*Normalwissenschaft*“, die in Anwendungen („*Aufräumarbeiten*“) des durch das Paradigma hergestellten neuen Verständnisses von Phänomenen liegt. Dieses Paradigma bleibt gültig, bis innerhalb einer Krisensituation ein neues entsteht.

PAUL FEYERABEND verfolgt ähnlich wie KUHN eine historische Perspektive. In seinen (antiinduktionistischen) wissenschaftstheoretischen Überlegungen

geht FEYERABEND davon aus, dass Methodenfreiheit und Methodenpluralismus für den Fortschritt in den Wissenschaften stehen, aber eben nicht die Einhaltung von Regeln, die die normative Wissenschaftstheorie des kritischen Rationalismus fordert: „Wenn wir die Natur verstehen und unsere materielle Umgebung beherrschen wollen, dann müssen wir alle Ideen, alle Methoden verwenden, nicht nur einen kleinen Ausschnitt aus ihnen“ (PAUL FEYERABEND: *Wider den Methodenzwang*). FEYERABENDS wissenschaftstheoretische Überlegungen würdigen den Wert von Intuition und Fantasie genauso wie jede Form von vorwissenschaftlichem Denken, auch der indigenen Kulturen. Eine strikte Trennung von Wissenschaft und Nichtwissenschaft wird folgerichtig abgelehnt (vgl. zu den Ausführungen: HANS POSER: *Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung*).

#### 4. Zum Werteaspekt von Wissenschaft

MAX WEBER (*Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse*) postuliert die Wertefreiheit der „Erfahrungswissenschaften“. Für WEBER soll Wissenschaft weder wissenschaftstranszendenten Interessen dienen noch können Werte außerhalb der Wissenschaft diese begründen oder legitimieren. Auch die Begründung von Wertmaßstäben des ethisch-praktischen Handelns gehöre nicht in das Aufgabengebiet der empirisch orientierten (Sozial-) Wissenschaften. HANS ALBERT schließt wie WEBER eine Wertebegründung durch die Wissenschaften aus. ALBERT betont aber, dass empirische Wissenschaften durchaus Aussagen enthalten könnten, die Hinweise geben auf die praktische Relevanz von Erkenntnissen, auf ein Können: „Solche Systeme beantworten also nicht die Frage: Was soll man tun?, sondern nur die Frage: Was kann man tun? Ihre praktische Bedeutung liegt in den in ihnen enthaltenen Informationen über Handlungs- und Wirkungsmöglichkeiten“ (HANS ALBERT: *Die Wertefreiheitsproblematik und der normative Hintergrund der Wissenschaften*). Obwohl wissenschaftliche Aussagen zu solchen Handlungsmöglichkeiten nach ALBERT keinen normativen Charakter besitzen, leisten sie dennoch Hilfestellungen in konkreten Handlungssituationen. Neben Wissenschaftsphilosophen, die die Wissenschaft gleichsam in einem wertneutralen Raum verorten, weisen andere Philo-

sophen gerade auf den Zusammenhang zwischen Werträumen und Wissenschaften hin. EDMUND HUSSERLS *Krisis*-Schrift diagnostiziert eine „Sinnentleerung“ der modernen, mathematisch orientierten Wissenschaften, die HUSSERL in der Lebensweltvergessenheit der Wissenschaft begründet sieht. Der Begriff der Lebenswelt bezeichnet die anschaulich, in originärer Zeitlichkeit des intentionalen Bewusstseins gegebene Erscheinung von Welt. HUSSERL zeichnet die Wissenschaftsgeschichte als eine zunehmende Mathematisierung der Natur nach, die den vorwissenschaftlichen Glauben an das An-sich-Sein der Welt verabsolutiert und in immer höheren Abstraktionsprozessen das ursprünglich perspektivische Gegeben-Sein von Welt vergisst. Die Werteneutralität der Wissenschaften bedeutet für HUSSERL also gerade Vergessenheit ihres Sinnes, der von HUSSERL in einem Bezug auf Lebenswelt gesehen wird. Auch für die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie des Konstruktivismus ist der Ausgang vom Begriff einer Lebenswelt zentral. Die Erkenntnistheorie des (radikalen) Konstruktivismus unterscheidet sich zunächst von dem logischen Empirismus und dem kritischen Rationalismus dadurch, dass der Wahrheitsbegriff grundsätzlich umgedeutet wird, etwa ausgedrückt in einem Aufsatz von ERNST VON GLASERSFELD (*Abschied von der Objektivität*): „Was immer wir unter Erkenntnis verstehen wollen, es kann nicht mehr die Abbildung oder Repräsentation einer vom Erleben unabhängigen Welt sein.“ Erkenntnis entspringt im Sinne des (radikalen) Konstruktivismus gerade pragmatischen Handlungszielen, ist geleitet vom Überlebensinteresse der Organismen und erhält dadurch ihren Sinn. Der Wissenschaftstheorie des (methodischen) Konstruktivismus (PAUL LORENZEN: *Konstruktive Wissenschaftstheorie*) geht es um eine Rekonstruktion wissenschaftlicher Begrifflichkeit auf der Basis einer möglichen, dialogischen Verständigung. Die elementaren Begriffe einer (normativ zu verstehenden) Protowissenschaft müssen voraussetzungslos konstruierbar sein, um somit eine dialogische Verständigung erzielen zu können. Mit der Bezugnahme auf eine dialogisch vermittelte Inter-subjektivität ist dieses Wissenschaftsverständnis nicht wertfrei, sondern beinhaltet entscheidende Werteimplikationen, die eine Bezugnahme zum Denken der FRANKFURTER SCHULE (ADORNO, HORKHEIMER, KARL-OTTO APEL, JÜRGEN HABERMAS) sinnvoll erscheinen lassen. Für HABERMAS ist Wissenschaft nicht interesselos, sondern interessen geleitet (JÜRGEN HABERMAS:

*Erkenntnis und Interesse*). Im technisch-wissenschaftlichen Denken drücke sich ein Herrschaftsinteresse aus, im hermeneutischen ein Verständigungsinteresse, im Denken der kritischen Wissenschaft ein emanzipatorisches Interesse. Im herrschaftsfreien Diskurs werden gesellschaftlich geltende Werte und Wahrheit verhandelt, eine Objektivität der Natur hat somit nur relative Gültigkeit innerhalb dieses Diskurses. VITTORIO HÖSLE sieht in der Wissenschaftsgeschichte eine Zunahme des Herrschaftsanspruches des Menschen. Noch im antiken Denken sei das Verhältnis zwischen Mensch und Natur ein harmonisches. Im Laufe der Wissenschaftsgeschichte werde Natur immer mehr durch den Herrschaftsanspruch der neuzeitlichen, von RENÉ DESCARTES initiierten Verabsolutierung des Subjektes in radikaler Weise verdinglicht. Folge dieser Verdinglichung sei der Verlust des Eigenwertes von Natur, ihrer Würde, ihre Entzauberung zugunsten einer technischen Kontrolle und Ausbeutung der Natur zum (vermeintlichen) Wohle des konsumierenden Menschen. Dieser Machtanspruch des Menschen führe nicht nur zur Zerstörung der Natur, sondern zu einer die Existenz der Menschheit bedrohenden ökologischen Krise (VITTORIO HÖSLE: *Philosophie der ökologischen Krise*).

## 5. Zum Begriff der Hermeneutik

WILHELM DILTHEY sieht in seinem Werk *Die Entstehung der Hermeneutik* den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in ihrer unterschiedlichen Methode begründet. Naturwissenschaften *erklären* Vorgänge in der Natur, indem sie naturgesetzliche Zusammenhänge erkennen. Geisteswissenschaften hingegen *verstehen* den Sinn und die Sinnzusammenhänge von Zeichen: Texte, Kunstwerke, geschichtliche Epochen sind traditionelle Gegenstände hermeneutischer Auslegung. Während das Verstehen Sinndeutung eines historisch einmaligen Gegenstandes ist, zielt die Naturwissenschaft primär nicht darauf, die Individualität eines Gegenstandes in den Blick zu nehmen, sondern intendiert die Erkenntnis allgemeingültiger Gesetze. Die hermeneutische Vernunft sieht hingegen erst in einem zweiten Schritt das Individuelle als Repräsentant eines Allgemeinen, etwa ein bestimmtes Kunstwerk als repräsentatives Beispiel einer Epoche. Bereits

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER erkennt, dass Verstehen Einfühlung und Nacherleben des Fremdpsychischen voraussetzt. So können wir etwa Handlungen einer Person verstehen, indem wir deren Handlungsgründe nachvollziehen, uns also in die andere Person hineinversetzen. HANS-GEORG GADAMER macht darauf aufmerksam, dass bereits jeder Dialog komplexe Versteheleistungen beinhaltet, ohne die er misslingen muss. Die Handlungen eines Menschen zu erklären, heißt hingegen, ihn zum „Objekt“ naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu machen. Das hermeneutische Verstehen vollzieht sich dabei in einem zirkulären Prozess, weil der Bezug zum Ganzen im Verstehensprozess vorausgesetzt ist. Das Besondere, etwa ein Gedicht des Barock, wird mit einem Vorverständnis, das der Interpret besitzt, in den Blick genommen, so dass das Besondere als Besonderes eines Ganzen wahrgenommen wird. Dieser Wechsel des Verstehens des Teils durch das Ganze und des Ganzen durch das Teil wird seit DILTHEY als hermeneutischer Zirkel bezeichnet. „*Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt*“, schreibt HANS-GEORG GADAMER in *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung)*. Nach GADAMER setzt der hermeneutische Prozess ein „*Darinstehen*“ in der Tradition voraus und darf deshalb auch nicht als eine „*Handlung der Subjektivität*“ missverstanden werden. Die „*Sinnerwartung*“ des Verstehenden geschieht aus einer Haltung heraus, die bereit ist, „*sich etwas sagen zu lassen*“. Ziel des Verstehensprozesses ist die „*Teilhabe am gemeinsamen Sinn*“, der im Dialog mit der Tradition aufscheint und in der „*Horizontverschmelzung*“ erfahren wird.

In Anlehnung an ROYCE formuliert KARL-OTTO APEL, dass „*Verstehen nicht als Konkurrenzunternehmen zum Erklären verstanden werden darf, sondern eher als ein kognitives Komplementärphänomen zur szientifischen Erkenntnis objektiver Tatsachen*“. Beide Phänomene müssten im Sinne einer „*semiotisch transformierten Transzendentalphilosophie*“ als Kommunikationshandlungen gedeutet werden, denen ein Interesse an „*Sinnverständigung*“ zu Grunde lägen. Regulatives Prinzip der intendierten Sinnverständigung sei das Apriori der „*unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft*“, das jeder, der argumentiere, als „*ideale Kon-*

trollinstanz" voraussetze. Der sich geschichtlich („in the long run“) vollziehende Fortschritt in der Sinnverständigung in Theorie und Praxis sei auf Sprache angewiesen, da nur in und mit der Sprache die Überwindung des „methodischen Solipsismus der traditionellen Erkenntnistheorie“ durch den (die Tradition miteinbeziehenden) Dialog innerhalb der „Kommunikationsgemeinschaft“ gelingen könne (KARL-OTTO APPEL: *Szientismus oder transzendente Hermeneutik?*; in: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I, hrsg. von RÜDIGER BUBNER, KONRAD CRAMER, REINER WIEHL).

## 6. Gibt es eine Hermeneutik der Natur?

Die Spannung zwischen einem deterministischen Naturbegriff und Naturteleologie spiegelt sich in der Philosophie IMMANUEL KANTS wider. KANTS Philosophie steht gleichzeitig exemplarisch für die mit DESCARTES einsetzende Philosophie der Subjektivität, in der alles Ontische gesetzt ist durch das (transzendente) Subjekt, das innerhalb dieses Paradigmas der Philosophie in den Rang des „subjectum“ alles Seienden gehoben ist. Was Natur ist, ist zunächst „Entwurf“ des Erkenntnisobjektes, wie KANT in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* im Hinblick auf die Tätigkeit der „Naturforscher“ betont: „Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse: denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf.“ Mit dem System der (synthetischen) Grundsätze des reinen Verstandes ermittelt KANT jenen apriorischen Entwurf einer Natur, der zugleich die Möglichkeit von Erfahrung und der Objekte der Erfahrung begründet. Nur auf der Basis dieses Entwurfs einer reinen Naturwissenschaft gibt es empirische Naturwissenschaft und überhaupt objektiv vorgestellte Natur. In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* legt KANT dar, dass erste Erfahrungsbegriffe der Naturwissenschaften vermittelnd zwischen reiner Naturwissenschaft und empirischer Wissenschaft treten. Die Aufgabe der

*Kritik der Urteilskraft* besteht darin, den deterministischen Naturbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* und die Freiheitsidee der praktischen Philosophie zu versöhnen. Dabei kommt dem Prinzip der reflektierenden Urteilskraft eine entscheidende Rolle zu. Sie „versteht“ die Natur so, als liege ihr ein Zweckdenken zu Grunde (vgl. dazu die Ausführungen zum Arbeitsbereich Metaphysik).

Als Beispiel für eine Neubesinnung auf eine teleologische Naturbetrachtung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann die Philosophie von HANS JONAS angeführt werden. Gerade dadurch, dass JONAS dem Substanzdualismus eine Absage erteilt, rückt das dem Leben inhärierende Phänomen von „Innerlichkeit“ in den Fokus der Betrachtung. Materie hat von Anfang an die „Begabung“ zu Leben und Geist, erwartet und ersehnt diese. Gleichwohl ist Leben eine das bloß anorganische Sein der Materie transzendierende Tätigkeit, die sich selbst bejaht, sich selbst will als ein immer bewusster werdendes Fühlen ihrer selbst. Dass Bewusstsein in der Natur auftaucht, kann – so JONAS – nur teleologisch, nicht evolutionsbiologisch erklärt werden: „Die Evolutionsmechanik, so wie sie von ihren Befürwortern vertreten wird, erklärt vielleicht die Evolution des Gehirns, nicht aber die des Bewusstseins“ (HANS JONAS: *Last und Segen der Sterblichkeit*). Leben transzendiert das anorganische Sein der Materie, Geist transzendiert das Leben; das Sein wird durch diesen Freiheitsakt bereichert um die Dimension von Reflexion und Abstraktion, um so die Erkenntnis und Wertmaßstäbe von Wissenschaft, Moral, Ästhetik und Religion gewinnen zu können. Die Frage, ob man die Natur verstehen kann, könnte mit JONAS so beantwortet werden: „Da Leben mit Innerlichkeit, Interesse und Zweckwollen aus dem Weltstoff hervorgegangen ist, kann diesem in seinem Wesen dergleichen nicht fremd sein; und wenn seinem Wesen nicht, dann [...] auch seinem Anfang nicht“ (HANS JONAS: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*). Eine Annäherung an das naturteleologische Denken erfolgt aktuell von physikalischer Seite. Autoren wie AMIT GOSWAMI (*Das bewusste Universum*) und THOMAS GÖRNITZ (*Der kreative Kosmos*) unternehmen den Versuch, die Quantentheorie idealistisch zu deuten. Nach GÖRNITZ ist Materie „kondensierte Prototypis“, die zielgerichtet und in kreativer Weise Leben und selbstbewusste Wesen hervorbringt.



## UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

### Philosophische und literarische Schriften

- KARL POPPER: Bei einer Auseinandersetzung mit den wissenschaftstheoretischen Überlegungen POPPERS könnte auf eine ganze Reihe von Aufsätzen POPPERS zurückgegriffen werden, etwa: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*; *Das Problem der Induktion*; *Die wissenschaftliche Methode*; *Falsifikationismus oder Konventionalismus?*; *Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*; *Der Historizismus*; *Das Rationalitätsprinzip*. Ausführungen zur Drei-Welten-Theorie finden sich in KARL R. POPPER, JOHN ECCLES: *Das Ich und sein Gehirn* (Kap. P2: *Die Welten 1, 2 und 3*).
- RUDOLF CARNAP: *Induktive Logik und Wissenschaft*; CARNAP definiert induktive Schlüsse als Wahrscheinlichkeitsschlüsse. Der Aufsatz kann als Ganzschrift bearbeitet werden.
- FRANCIS BACON: *Aphorismen über die Interpretation der Natur und die Herrschaft des Menschen*; in Kap. I seines Buches *Prozess und Realität* formuliert ALFRED NORTH WHITEHEAD eine (häufig zitierte) Kritik am Induktionismus und Empirismus, vor allem BACONS: „In den Naturwissenschaften wird dieser Rigorismus durch die Baconische Induktionsmethode repräsentiert, die der Wissenschaft auch nicht den geringsten Fortschritt ermöglicht hätte, wäre sie wirklich konsequent verfolgt worden. Was Bacon außer acht ließ, war das freie Spiel der Phantasie, die nur durch die Erfordernisse der Kohärenz und der Logik eingeengt wird.“
- THOMAS S. KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*
- IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (Vorrede zur 2. Auflage; Einleitung; *Das System der Grundsätze des reinen Verstandes*)
- RONALD N. GIERE: *Modelle und Theorien*; der Aufsatz kann optional als Ganztext bearbeitet werden. GIERE verfolgt einen deskriptiven Ansatz. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht das Verhältnis von Modell und Theorie. Modelle sind abstrakte, von der Gemeinschaft der Forscher konstruierte Entitäten, die repräsentative Funktion haben. Hypothesen sind Aussagen, die in sprachlicher Weise Ähnlichkeiten zwischen Modellen und realen Systemen herstellen. Theorien haben eine komplexere Struktur als Modelle und Hypothesen; sie beinhalten eine Gruppe von Modellen und Hypothesen.
- DAVID HUME: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*; nach HUME gibt es keine Einsicht in die Gültigkeit und Notwendigkeit von Naturgesetzen. So haben wir zum Beispiel keine Gewissheit darüber, dass die Sonne morgen wieder aufgehen wird.
- ERNST VON GLASERSFELD: *Abschied von der Objektivität*
- HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*
- EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Kap. I: *Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschentums*)
- HANS JONAS: *Von Kopernikus zu Newton: Aus den Anfängen des neuzeitlichen Weltbildes*
- ARISTOTELES: *Über die Seele* (Buch II, Kap. 1 – 3); ARISTOTELES definiert in dem Textausschnitt die Seele als vollendete Wirklichkeit des Körpers. Darüber hinaus gibt er einen Überblick über die Stufen der seelischen Vermögen: vegetative, wahrnehmende und vorstellende Seele, die beim Menschen die Fähigkeit der Überlegung einschließt.
- IMMANUEL KANT: *Kritik der Urteilskraft* (§ 63 – 66, § 78)
- ALFRED NORTH WHITEHEAD: *Prozess und Realität*; WHITEHEAD entwickelt in Kapitel X (*Der Prozess*) Grundzüge seiner Prozessmetaphysik. Der Text ist nicht leicht zu lesen. Ein Vergleich mit der Naturphilosophie HERAKLITS bietet sich an.
- HANS JONAS: Die Naturphilosophie von HANS JONAS kann anhand zweier Aufsätze gut rezipiert werden: *Last und Segen der Sterblichkeit* sowie *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Die Texte sind in hervorragender Weise dazu geeignet, im Unterricht auch als Ganzschriften bearbeitet zu werden.

- CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER: *Die Einheit der Natur*; das Buch setzt sich aus Aufsätzen und Vorträgen zusammen, die als kleine Ganztexte bearbeitet werden können. Besonders zu empfehlen: *Parmenides und die Quantentheorie*.
- VITTORIO HÖSLE: *Philosophie der ökologischen Krise* (Kap. II: *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der ökologischen Krise*); nach HÖSLE unterliegt das Verhältnis des Menschen zur Natur einem geschichtlichen Wandel, der sich vom Naturverständnis in archaischen Kulturen bis in die Moderne in fünf Paradigmen vollzieht. In der Antike herrsche noch eine Harmonie zwischen Mensch und Natur. Bereits der christliche Schöpfungsglaube führe zu einer ersten Abwertung der Natur. Wegbereiter der modernen Wissenschaft sei DESCARTES, dessen Unterscheidung von „*res cogitans*“ und „*res extensa*“ die geistesgeschichtliche Voraussetzung bereitstelle für die Verdinglichung der Natur im naturwissenschaftlich-technischen Denken. Der Text ist sehr informativ und relativ leicht verständlich.
- Fragen der Wissenschaftsethik können ausgehend von FRIEDRICH DÜRRENMATTS Drama *Die Physiker* erörtert werden. „*Alles Denkbare wird einmal gedacht. Jetzt oder in der Zukunft*“, lässt DÜRRENMATT die irre Ärztin Mathilde von Zahnd sagen. Für DÜRRENMATTS Dramaturgie ist es nicht möglich, Wissenschaft in einem herrschaftsfreien Raum zu denken. Die Genialität des Physikers Möbius wird in radikaler Weise von den Machtinteressen der irren Ärztin instrumentalisiert. Möbius, der die Menschheit ethisch für unreif hält, verantwortungsvoll mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften umzugehen, scheitert, weil die Dramenhandlung die „*schlimmstmögliche Wendung*“ nimmt. Wissenschaftsethische Reflexionen im Ausgang des Dramas können in Bezug gesetzt werden mit dem Furchtbegriff in JONAS' Werk *Das Prinzip Verantwortung* und mit der Tragödien-theorie DÜRRENMATTS, nach der die „*reine Tragödie*“ nicht mehr möglich ist, weil es „*keine Schuldigen und keine Verantwortlichen*“ mehr gibt (DÜRRENMATT: *Theaterprobleme*). Die Aussage DÜRRENMATTS enthält geschichtsphilosophische Implikationen, denen in einer philosophischen Problemreflexion nachgegangen werden kann.
- Fragen der Wissenschaftskritik können ausgehend von einem weiteren Klassiker der Literatur behandelt werden: *Homo faber. Ein Bericht* von MAX FRISCH. In dem Roman thematisiert der Autor die Frage nach der Sinnleere einer einseitig rationalen und wissenschaftlich-technischen Weise der Weltbegegnung. Eine Bezugnahme zu MARTIN HEIDEGGERS Daseinsanalysen aus *Sein und Zeit* erscheint sinnvoll, weil das Thema des Todes im Roman zentral ist und von daher eine Bezugnahme auf das Thema des Daseins zum Tode bzw. der Flucht vor der Eigentlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* möglich ist. Walter Faber verdrängt die eigene Sterblichkeit – so wie der in der Cuba-Episode charakterisierte „*American Way of Life*“, der selbst den Tod noch kosmetisiert und damit ignoriert, die Angst nicht zulässt wie Faber. Ebenso sinnvoll erscheint eine Bezugnahme auf HUSSERLS *Krisis*-Schrift, weil Walter Fabers Sinnleere einhergeht mit einer Beziehungslosigkeit zur eigenen Lebenswelt. Die Lebensweltvergessenheit Fabers zeigt sich in seinem Verhältnis zur Technik, dem daraus resultierendem Lebenstempo, das Wirklichkeit immer mehr verdünnt, die „*Welt als Widerstand aus der Welt*“ schafft und somit zur „*Weltlosigkeit*“ des Technikers führt – so der Vorwurf Hannas gegenüber dem technischen Weltbild.



## Ethik

Der philosophischen Ethik, von ARISTOTELES unter dem Titel *ta ethika* als Disziplin in die Philosophie eingeführt, geht es darum, Grundsätze des guten Handelns und des guten Lebens zu finden und darzulegen, dass nach deren Maßgabe der Mensch sein ganzes praktisches Leben (seine Maximen, seine grundlegenden Einstellungen gegenüber sich selbst, seinen Mitmenschen und der Natur, seine Pflichten und Rechte, sowie sein Glücksstreben, sein Streben nach Selbstverwirklichung und sein konkretes Handeln) reflektieren, kritisch bewerten und letztlich auch autonom bestimmen kann. Wie genau aus der bloß reflexiven Einsicht auch ein gutes Handeln entspringen kann, gehört zu den offenen Fragen ethischer Reflexion, auch der gegenwärtigen. Bereits der etymologische Ursprung des Wortes (von griechisch „*ethos*“: Sitte, Gewohnheit) verweist darauf, dass Ethik ihren Ausgang nimmt von gesellschaftlich anerkannten Einstellungen und Normen, die den Kontext darstellen, auf den sich die philosophische Ethik bezieht. Anthropologisch gesehen tragen Moral und Ethik dem Umstand Rechnung, dass der Mensch der aus der Natur Entlassene ist, der als soziales Wesen Richtlinien für sein Handeln braucht, um als „*Mängelwesen*“ nicht überfordert zu sein. Ethik kann somit die soziale Integration des Individuums intendieren. Ethik kann sich aber auch der Frage nach dem Wert des Ungehorsams und der Nonkonformität zuwenden. Die Fähigkeit zu rationaler Kritik sowie die Fähigkeit, rationale Kritik dialogisch zu vermitteln, sollten zum Wertekonsens jeder Ethik gehören. Insofern sie philosophisch begründete Orientierungsmaßstäbe für das richtige bzw. gute Handeln bereitstellt, ist Ethik normativ, als solche abzugrenzen von der empirisch orientierten Ethik (Soziologie, Psychologie), deren Intention darin besteht, moralische Wertssysteme deskriptiv zu erfassen, aber auch von der Metaethik, die das ethische Argumentieren und die Sprache der Ethik zum Gegenstand hat und deren Intention darin zu sehen ist, Ethik auf ihre Möglichkeit hin zu überprüfen (GEORGE EDWARD MOORE, RICHARD MERVIN HARE u. a.). An welchen Wertmaßstäben und Normen Menschen tatsächlich ihr Leben und Handeln ausrichten, wird somit von der deskriptiven Ethik erfasst; Fragen wie zum Beispiel die, was wir

überhaupt meinen, wenn wir im Kontext moralischer Urteile den Begriff des „Guten“ verwenden, gehören zur Metaethik. Metaethische Reflexionen können selbstverständlich auch im Kontext normativer Argumentationen auftauchen.

Im Zentrum der philosophischen Ethik steht somit die normative Ethik. Die gängige Definition, Ethik sei Reflexion der Moral, fokussiert ein modernes Verständnis von Ethik, für das das Gute primär ein moralisch Gutes darstellt. Beispielhaft für dieses neuzeitliche Verständnis von Ethik kann auf die ersten Sätze der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verwiesen werden, in denen IMMANUEL KANT die berühmte These entwickelt, allein ein „*guter Wille*“ sei auch „*schlecht-hin*“ gut zu nennen: „*Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille*“ (IMMANUEL KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Das Gut-Sein dieses Willens setzt KANT mit moralischem Gut-Sein gleich. Moralisch gut ist dieser Wille, weil er sich als reiner Wille selbst ein Gesetz gibt und sich somit selbst bestimmt. Alle Triebfedern der Sinnlichkeit, wie zum Beispiel egoistische Neigungen, sind von dieser Idee einer reinen praktischen Vernunft fernzuhalten. Kritiker der Ethik KANTS, wie zum Beispiel MAX SCHELER, bemängeln den Formalismus dieser ethischen Theorie. OTFRIED HÖFFE beispielsweise verteidigt sie gegen den Vorwurf des Formalismus, indem er diese als „*Maximenethik*“ interpretiert; er sieht in dem Formalismus-Vorwurf ein Missverständnis (OTFRIED HÖFFE: *Ethik des kategorischen Imperativs*; in: ANNEMARIE PIEPER (Hg.): *Geschichte der neueren Ethik 1*). Andere beurteilen den Ansatz einer Ethik der reinen praktischen Vernunft überhaupt als ungeeignet, ein erfolgreiches Handeln zu begründen. Wie aus einem freien, autonomen Willen auch ein Können, ein erfolgreiches Wollen folge, erkläre diese nur ansatzweise. PETER BAUMANN (*Einführung in die praktische Philosophie*) vertritt die Auffassung, dass bereits THOMAS HOBBS mit den Voraussetzungen seiner Philosophie so etwas wie Autonomie denken könne; sein Kontraktualismus beruhe auf der Theorie der Gleichursprünglichkeit von Forderungen der Triebnatur (vernunftloses Selbsterhaltungsstreben um jeden Preis) und moralischer, aber noch ohnmächtiger Forderung der Vernunft, Frieden zu stiften (das „*Gesetz der Natur*“ formal gedeutet als hypothetischer Imperativ).

Das antike Verständnis hat im Gegensatz zur kantischen Auffassung nicht das moralisch gute Handeln zum Hauptgegenstand der Ethik, sondern das im Ganzen gelingende, gute Leben. Im Zentrum der antiken teleologischen Tugendethik steht das umfassende Strebenziel der „*eudaimonia*“. Fragen des guten Handelns, die der antiken Ethik nicht fremd sind, tauchen in diesem Paradigma von Ethik auf im Kontext der Frage nach dem guten Leben. Tugenden – ARISTOTELES unterscheidet zwischen den ethischen und den dianoetischen Tugenden – sind erworbene Gewohnheiten, Richtungen, die das Denken, Wollen und Handeln schon genommen hat und die als wertvoll erachtet, als gut beurteilt werden. Die Instanz dieser Beurteilung ist nach ARISTOTELES die Klugheit. Sie vermittelt auch den Grundsatz des Maßhaltens in der Befolgung von Tugenden. Ethik kommt die Aufgabe der intersubjektiven Verständigung zu, verfolgt bei ARISTOTELES damit eine soziale Integration der Bürgerinnen und Bürger der Polis und eine Aufklärung über die Ziele des Strebens nach Selbstverwirklichung, weshalb die antike Ethik gängigerweise auch als Strebenethik charakterisiert wird. Innerhalb der ethischen Tugenden hat in der *Nikomachischen Ethik* die Gerechtigkeit den höchsten Rang inne. Alle gelingenden Tätigkeiten, in denen sich die Tugend vollzieht, werden von einem Gefühl der Lust begleitet, das die Tätigkeit vollendet. Die höchste Glückseligkeit sieht ARISTOTELES in der selbstgenügsamen Tätigkeit von Wissenschaft und Philosophie.

Normative Aussagen der Ethik sind eng verbunden mit Fragen nach dem Wertefundament von ethischen Argumentationsweisen. Jedes ethische Argumentieren setzt ein bestimmtes Wertefundament voraus, das die ethische Argumentation überhaupt erst legitimiert. Theologisch argumentierende Ethiken zum Beispiel nehmen letztlich immer Bezug auf den göttlichen Willen, der den Orientierungsmaßstab für das menschliche Handeln darstellt. Auch im Kontext einer theologischen Ethik kann das Subjekt eine relative Autonomie genießen, so zum Beispiel bei THOMAS VON AQUIN in der Auslegung des Gewissens als Stimme Gottes. Nach NORBERT HOERSTER sind die wichtigsten ethischen Argumentationsweisen theologisch, deontologisch, utilitaristisch oder egoistisch begründet (DIETER BIRNBACHER, NORBERT HOERSTER (Hg.): *Texte zur Ethik, Einleitung*). Ethische Urteile zielen – so HOERSTER – dabei auf das menschliche Handeln

selbst oder auf die Auswirkungen, die Konsequenzen desselben (Konsequentialismus). Die ethischen Urteile sind dabei immer kategorisch und erheben den Anspruch auf universale Gültigkeit – eine These übrigens, dem der ethische Kontextualismus nicht folgt. Es geht bei diesen Argumentationsweisen darum, die Prinzipien auszumachen, von denen aus Ethik und Moral eine Letztbegründung erfahren können. Nach ANNEMARIE PIEPER folgen die wichtigsten Ethiken in der Geschichte der Philosophie dem Freiheitsprinzip, dem Nutzenprinzip oder dem Gerechtigkeitsprinzip. Die Ethik des kategorischen Imperativs sei das prominenteste Beispiel einer Ethik, die das Freiheits- oder Autonomieprinzip, also das Prinzip der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft in Anspruch nehme. Der angelsächsische Utilitarismus (JEREMY BENTHAM, JOHN STUART MILL u. a.) stelle eine Ethik dar, die in Anspruchnahme des Nutzenprinzips den moralischen Wert einer Handlung danach bemesse, welchen Beitrag diese im Hinblick auf das größtmögliche Glück möglichst vieler Menschen leiste. PLATONS Konzeption des Gerechten in der *Politeia* sei herausragendes Beispiel einer Gerechtigkeitsethik (ANNEMARIE PIEPER: *Ethik*; in: Dies. (Hg.): *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*).

Drei ethische Richtungen des 20. Jahrhunderts scheinen für den aktuellen ethischen Diskurs der Gegenwart besonders erwähnenswert zu sein: die Verantwortungsethik, die Ethik der Kommunikation und die Gerechtigkeitsethik.

(a) Den Terminus „*Verantwortungsethik*“ hat MAX WEBER mit seiner Unterscheidung von „*Gesinnungsethik*“ und „*Verantwortungsethik*“ in den philosophischen Diskurs eingeführt. Dem Gesinnungsethiker gehe es – so WEBER – im Gegensatz zum Verantwortungsethiker nicht primär um die Folgen des Handelns. Verantwortung für die Folgen des Handelns zu übernehmen, zeichnet die futurologisch orientierte Verantwortungsethik von HANS JONAS aus. JONAS versteht das *Prinzip Verantwortung* als Antwort auf die Bedrohungen, die mit der Möglichkeit des Einsatzes modernster Technologien gegeben sind. Vor dem Hintergrund einer möglichen Apokalypse, ausgelöst durch den „*entfesselten Prometheus*“, und geleitet durch eine Heuristik der Furcht, formuliert JONAS einen „*neuen Imperativ*“, der die Fern- und Nebenwirkungen der

Handlungen eines despotischen Anthropozentrismus zu berücksichtigen auffordert: „*Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens.*“

(b) JOHN RAWLS knüpft in seiner Auslegung der Gerechtigkeit als „*Fairness*“ an die Tradition der Vertragsethik an. In einem Gedankenexperiment fordert er dazu auf, die Perspektive eines fiktiven Urzustands einzunehmen, um solche Gerechtigkeitsgrundsätze zu entdecken, die das Fundament darstellen könnten, um eine gerechte Gesellschaftsform zu entwickeln. Hinter dem „*Schleier des Nichtwissens*“, d. h. in der völligen Abstraktion von der eigenen Interessenlage, würden sich Menschen auf zwei Gerechtigkeitsgrundsätze einigen können, von denen der erste Priorität vor dem zweiten besitzt und dessen Geltung durch den zweiten Grundsatz deshalb nicht außer Kraft gesetzt werden kann: (1) Achtung der Grundfreiheiten und Grundrechte aller Menschen, die gemäß diesem Gleichheitsgrundsatz gleich zu behandeln sind, (2) Akzeptanz der Unterschiede hinsichtlich der Verteilung von gesellschaftlichen Positionen und Gütern unter der Voraussetzung, dass die am „*wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil*“ durch die Geltung eines Unterschiedsprinzips haben. Bei der Verteilung von Positionen und Ämtern habe „*Chancengleichheit*“ zu gelten.

(c) Der diskursethische Ansatz von JÜRGEN HABERMAS postuliert den herrschaftsfreien Diskurs als Verfahren, um überhaupt in pragmatischen, moralischen und ethisch-politischen Diskursen unter fallibilistischem Vorbehalt auf faire Art und Weise Konsens erzielen zu können. HABERMAS versteht die Diskursethik als ein Weiterdenken der Ethik des kategorischen Imperativs, der letztendlich zum Kommunikationsprinzip im Kontext des Postulats einer idealen Sprechsituation von Kommunikationssubjekten transformiert wird.

Die gegenwärtige ethische Diskussion ist unter anderem durch ein starkes Interesse an Fragen der Anwendung ethischer Prinzipien auf aktuelle Probleme der modernen Welt gekennzeichnet. Im Fokus des Interesses der Angewandten Ethik stehen ganz

konkrete Problemstellungen, die sich mit Herausbilden technologischer Möglichkeiten ergeben (z. B. Medizinethik, Technikethik), aber auch mit Themen, die einhergehen mit Problemen der modernen, pluralistisch orientierten Industriegesellschaften und der Globalisierung (z. B. Wirtschaftsethik, Sozialethik, Medienethik, Sportethik, Feministische Ethik, Rechtsethik, Politische Ethik). Die Politische Ethik geht davon aus, dass politisches Handeln ethisch fundiert sein muss; sie tritt mit dem Anspruch auf, auch dem Handeln von Institutionen eine normative Richtung geben zu wollen. Die Anfänge der Politischen Ethik gehen auf die Antike zurück (PLATON, ARISTOTELES). Eine ähnliche Zielsetzung verfolgt auch die Wirtschaftsethik, die den ökonomischen Prozess unter ethischen Gesichtspunkten kritisch reflektiert, um allen Beteiligten des wirtschaftlichen Lebens (Unternehmen, Konsumenten, ...) normative Leitbilder ethisch fundierten wirtschaftlichen Handelns zu vermitteln. Die Tierethik steht in der Kontinuität einer Denktradition, die den abendländischen Anthropozentrismus in Frage stellt. Als Begründer dieser ethischen Denkrichtung gilt JEREMY BENTHAM, der von der Fähigkeit der Tiere, leiden zu können, das ethische Postulat ableitet, deren fundamentale Interessen zu berücksichtigen. Für ARTHUR SCHOPENHAUER, der dem Menschen eine ihn auszeichnende Würde abspricht, sind Tiere genauso in einem metaphysischen Sinn dem Leid ausgesetzt wie der Mensch. SCHOPENHAUER kritisiert KANTS Einstellung zu den Tieren, weil KANT zwar fordert, Tiere gut zu behandeln, aber dies lediglich moralpädagogisch begründet. PETER SINGER vertritt die Meinung, dass die Präferenzen von Tieren in einem ethischen Sinne zu respektieren sind. Nur Tiere, die über Selbstbewusstsein verfügen, haben darüber hinaus auch ein Recht auf Leben.

Die Ethik ist eng verknüpft mit der Frage nach dem Menschen, da die Frage „*Was soll ich tun?*“ nur sinnvoll gestellt werden kann, wenn der praktisch Handelnde über Willensfreiheit verfügt. Wenn im Kontext der modernen Hirnforschung von einigen Autoren die freie Willensentscheidung dem Menschen abgesprochen wird, scheint der Ethik ihr Fundament genommen zu sein: nämlich das aus selbstbewusster Reflexion heraus willensfrei Entscheidungen treffende Subjekt. Ge-

gegenwartsethiker wie zum Beispiel THOMAS METZINGER versuchen den Subjektbegriff so zu transformieren, dass Willensfreiheit und Personalität zusammengedacht werden mit Determination, nämlich in dem Verhältnis der Person zu ihrem Gehirn. In einer solchen Bewusstseinsethik geht es u. a. darum, darüber aufzuklären, wie mit den Methoden der Psychologie, der Neuropsychologie, der Pharmakologie und Neuromedizin das Gehirn des Menschen manipuliert werden kann. Außerdem hat die Ethik nach METZINGER die Aufgabe, die evolutionären Bedingungen des guten Handelns zu bestimmen und in der ethischen Reflexion zu berücksichtigen, damit ein moralisches Wollen nicht ins Leere geht (Problem der Handlungsfreiheit). Die Frage nach der Autonomie des Menschen kehrt somit in veränderter Gestalt wieder. VITTORIO HÖSLE beunruhigt die am Horizont aufscheinende ökologische Katastrophe. Nach HÖSLE muss der Mensch sein Verhältnis zur Natur neu überdenken und der Natur ihre Würde zurückgeben, die er ihr in der technischen Beherrschung und Ausbeutung genommen hat. Eine Gegenwartsethik müsse auch Politische Ethik sein, weil es darum gehe, moralisches Handeln gesellschaftlich-politisch zu belohnen und somit den guten Willen zum erfolgreichen Willen zu machen.



#### UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

#### Philosophische und literarische Schriften

- THOMAS NAGEL: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*; die Kapitel *Willensfreiheit, Recht und Unrecht* und *Gerechtigkeit* sind im Zusammenhang mit einer Schwerpunktsetzung Ethik relevant. Im Kapitel *Recht und Unrecht* entwickelt NAGEL eine Ethik der Goldenen Regel.
- HANS JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*; die Schrift gilt als Hauptwerk von HANS JONAS.
- HANS JONAS: *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*; weil der Mensch Verantwortung übernehmen kann, soll er auch Verantwortung übernehmen – so die Zentralthese der kleinen Schrift.
- ERICH FROMM: *Die Kunst des Liebens*; der Text kann als Ganzschrift empfohlen werden, da FROMM auch für Schülerinnen und Schüler verständlich und interessant schreibt. Besonders wichtig: Fürsorge, Verantwortung, Achtung, Erkenntnis als Attribute des lebensbejahenden, tätigen Liebens. Eine Verbindung mit dem Arbeitsbereich Anthropologie ist sinnvoll; bei der Bearbeitung von FROMMs Schrift könnte ein kontrastierender Vergleich mit der Anthropologie und egoistischen Ethik von THOMAS HOBBS durchgeführt werden. Es existieren eine Reihe von Aufsätzen FROMMs, die alternativ im Unterricht bearbeitet werden können, etwa: *Die moralische Verantwortung des modernen Menschen; Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem*.
- SIGMUND FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*; eine Schwerpunktsetzung könnte auf Kapitel VIII liegen, in dem FREUD die Aufgaben und Grenzen der Ethik vor dem Hintergrund des die Kultur bedrohenden Aggressionstriebes aufzeigt. Kapitel VII liefert eine Theorie zur Entstehung des Über-Ichs. Sehr sinnvoll ist die Verbindung mit dem Arbeitsbereich Anthropologie.
- ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*
- EPIKUR: *Brief an Menoikeus*; der berühmte Lehrbrief bringt in prägnanter Weise den aufgeklärten Hedonismus EPIKURS zur Darstellung. Im Mittelpunkt der individuelle ethischen Reflexionen stehen die ethischen Ideale der „ataraxia“ und „atarkeia“, die Voraussetzung dafür sind, die Glückseligkeit zu erreichen. Eine zentrale Bedeutung kommt der Überwindung der Furcht zu, weil die Furcht, insbesondere die Furcht vor dem Tod, die Seele in Unruhe versetzt. Die Einsicht, der Tod gehe uns nichts an, gehört zu den bedeutenden Gedanken des Lehrbriefs. Die ethischen Ideale werden im Kontext einer philosophischen Reflexion des menschlichen Begehrens verortet, bei der EPIKUR eine Unterscheidung von nichtigen und natürlichen Begierden vornimmt. Nichtige Begierden müssen in einem Aufklärungsprozess als

solche erkannt werden, um die Abhängigkeit des Menschen von diesen zu eliminieren. Der hedonistische Ansatz im Utilitarismus JOHN STUART MILLS bezieht sich explizit auf EPIKUR. Reizvoll erscheint ein Vergleich des Ideals der „ataraxia“ mit dem Begriff des „Friedens“ in GOETHES Gedicht *Wandlers Nachtlied*; ein kontrastierender Vergleich mit der Ethik der STOA oder der teleologischen Ethik des ARISTOTELES bietet sich an.

- PLATON: *Politeia*
- JÜRGEN HABERMAS: *Erläuterungen zur Diskursethik; Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*
- IMMANUEL KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; als Ganzschrift sollte der Text nur dann gelesen werden, wenn Problemfelder auch anderer Arbeitsbereiche anhand des Textes bearbeitet werden (Anthropologie, Metaphysik).
- THOMAS HOBBS: *Leviathan* (vor allem Kapitel 13, 14 und 15); vgl. dazu die Ausführungen zum Arbeitsbereich Rechtsphilosophie.
- DAVID HUME: *Ein Traktat über die menschliche Natur*; der von GEORGE EDWARD MOORE geprägte Begriff des naturalistischen Fehlschlusses geht der Sache nach auf HUME zurück (das Gesetz HUMES). Bereits HUME versucht den Nachweis zu erbringen, dass aus einem Sein nicht auf ein Sollen geschlossen werden kann (vgl. Buch III, Teil 1, Kap. 1).
- GEORGE EDWARD MOORE: *Grundprobleme der Ethik*
- JOHN STUART MILL: *Der Utilitarismus*
- JOHN RAWLS: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (vor allem Kapitel 3)
- LAWRENCE KOHLBERG: *Die Psychologie der Moralentwicklung*; nach KOHLBERGS entwicklungspsychologischer Theorie durchläuft der Mensch insgesamt sechs Stufen in der kognitiven Entwicklung seiner Moralität. Am Anfang steht der Gehorsam gegenüber der strafenden Autorität. Die höchste Stufe der Entwicklung, die nach KOHLBERGS Erhebungen nicht von allen Menschen erreicht wird, besteht in einer Anwendung universalistischer Prinzipien der Moral. In der Moralpädagogik wird häufig auf KOHLBERGS „Heinz-Dilemma“ Bezug genommen und dieses als Methode weiterentwickelt, um Prozesse in der moralischen Entwicklung anzustoßen.
- MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; der Gegenwartsethiker HÖSLE nimmt u. a. auch auf SCHELERS materiale Wertethik Bezug, weil er den ethischen Formalismus KANTS für ungeeignet hält, Orientierungsmaßstäbe für die Herausforderungen der Gegenwart bereitzustellen. Das umfangreiche Werk sollte nur in (kleineren) Auszügen bearbeitet werden.
- ARTHUR SCHOPENHAUER: *Über die Grundlage der Moral*; SCHOPENHAUERS metaphysische Mitleidsethik bietet die Möglichkeit zu einem interkulturellen Vergleich (Buddhismus).
- ROBERT SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*
- ALBERT SCHWEITZER: *Die Ehrfurcht vor dem Leben*; die Ethik SCHWEITZERS wird in Lehrbüchern häufig als Beispiel für Gesinnungsethik zitiert. SCHWEITZER formuliert in der Schrift den berühmten Satz, der die unmittelbarste Tatsache des Bewusstseins darstellen soll und Ausdruck der Einsicht der Verbundenheit des menschlichen Lebens mit allem Leben ist: „*Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*“
- VITTORIO HÖSLE: *Philosophie der ökologischen Krise (Ethische Konsequenzen aus der ökologischen Krise)*; der Text ist interessant geschrieben und relativ leicht zu lesen.
- ALFONS AUER: *Autonome Moral und christlicher Glaube*; die Schrift des katholischen Tübinger Moraltheologen fand bei seinem Erscheinen viel Beachtung und wurde von kirchlicher Seite kritisch bewertet. AUER steht in der thomistischen Denktradition. Bereits bei THOMAS kommt dem Gewissen Autonomie zu. „*Mit der Rationalität des Sittlichen ist seine Autonomie gegeben*“, so AUER. Die Position AUERS repräsentiert eine aufgeklärte Form christlicher Ethik.
- THOMAS METZINGER: *Der Begriff einer Bewusstseinskultur*
- PETER SINGER: *Praktische Ethik*; SINGER entwickelt in der Schrift die Position eines Präferenzutilitarismus, von der aus er Problemfelder der Angewandten Ethik beleuchtet.
- ANGELIKA KREBS (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*; das Buch enthält Beiträge verschiedener Autorinnen und Autoren zu den Themen „Tierethik“ und

„Ökologische Ethik“, unter anderen: PETER SINGER: *Alle Tiere sind gleich*; URSULA WOLF: *Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?*; MARTIN SEEL: *Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur*.

- NIKOLAUS KNOEPFFLER, PETER KUNZMANN, INGO PIES, ANNE SIEGETSLEITNER (Hrsg.): *Einführung in die Angewandte Ethik*; der Band versammelt Beiträge verschiedener Autorinnen und Autoren zu Fragen der Angewandten Ethik.
- PETER ULRICH: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*; die philosophische Position PETER ULRICHs ist im Einführungstext zum Arbeitsbereich Rechtsphilosophie ausführlich dargestellt.
- GEORG BÜCHNER: *Woyzeck*; im Gegensatz zu Figuren des geschlossenen Dramas konzipiert BÜCHNER in dem offenen Drama eine Hauptfigur, die keine autonom handelnde Person zu sein scheint. Die Schuldfähigkeit des Garnisonssoldaten Woyzeck, der seine Geliebte Marie aus Eifersucht tötet, steht zur Debatte. Neben der ethischen Reflexion der Problematik der Schuldfrage bietet das Drama ferner die Möglichkeit zu wissenschaftsethischen Reflexionen, weil Woyzeck Opfer eines wissenschaftlichen Experimentes ist, im Rahmen dessen er sich als Proband ausschließlich von Erbsen ernähren darf und als Folge davon Wahnvorstellungen entwickelt. Vom Doktor wird Woyzeck als „Kasus“ behandelt, in zynischer Weise zum Objekt degradiert, als Mensch nicht wahrgenommen. Greifbar wird in vielen Szenen auch, wie Sprache, vor allem die wissenschaftliche, als Instrument von Herrschaft und Macht missbraucht wird. Zu den Höhepunkten des Dramas zählt die satirische Predigt des betrunkenen Handwerksburschen, die in grotesker Weise den Sinn des Menschseins darin sieht, den wirtschaftlichen Kreislauf am Leben zu halten - letztlich ein sinnloser Sinn, weil selbst das Geld in „Verwesung“ übergehe. In Kontrast dazu vgl. JOHN LOCKES Ausführungen zum Wert des Geldes in: *Zwei Abhandlungen über die Regierung, II. Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung*, § 47.
- HUGO VON HOFMANNSTHAL: *Der Tor und der Tod*; Claudio, der Hauptfigur des lyrischen Dramas, wird

in der Sterbestunde klar, dass sein Ästhetizismus ihn von den Menschen entfremdet hat.

- BERTOLT BRECHT: *Der gute Mensch von Sezuan*; BRECHTs Parabel will aufzeigen, dass die Möglichkeit des Gut-Seins nicht unabhängig vom „gesellschaftlichen Sein“ des Menschen gedacht werden kann. Diese Einsicht vollzieht nicht nur Shen Te, die Hauptfigur des Dramas, sondern auch der die Handlung reflektierende Zuschauer, der am Schluss der Dramenhandlung aufgefordert wird, für den offenen Schluss ein gutes Ende zu finden. Der wirkungsästhetischen Konzeption des epischen Theaters entsprechend soll der Zuschauer erkennen, dass der gute Mensch in seinem Gut-Sein zum Scheitern verurteilt ist, wenn ihm selbst nicht geholfen wird, das heißt, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht so verändert werden, dass das Gut-Sein des Menschen überhaupt erst ermöglicht wird. Ansonsten blieben – so die Botschaft des Dramas – die moralischen Forderungen, weil vom einzelnen Menschen nicht erfüllbar, abgehoben und somit in letzter Konsequenz leer. In dem Aufsatz *Vergnügungstheater oder Lehrtheater?* stellt BRECHT das epische Theater in die Kontinuität zur „moralischen Anstalt“ SCHILLERS; im Gegensatz zur Schaubühne SCHILLERS gehe es dem epischen Theater aber nicht in erster Linie um die Darstellung moralischer Ideale, sondern darum, „moralische Bedenken gegen gewisse Zustände zu erregen“ und die „Mittel ausfindig zu machen, welche die betreffenden schwer ertragbaren Zustände beseitigen“ könnten. An die Stelle der Identifikation mit dem Helden in der Dramenkonzeption SCHILLERS tritt im epischen Theater Reflexion und Distanz. BRECHT vertritt implizit die Position einer Politischen Ethik, die jede Form von Ethik zurückweist, die entweder Herrschaftsinteressen dient oder aber absolut gültige Forderungen an das Individuum stellt, ohne nach den gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen ihrer Realisierbarkeit zu fragen. Die Kernaussage des Dramas ist bereits im „Vorspiel“ enthalten, in dem die verzweifelte Suche der drei Götter nach einem guten Menschen zur Darstellung kommt. Dieser Text könnte beispielsweise im Unterricht zu Grunde gelegt werden. Neben BRECHTs *Der gute Mensch von Sezuan* stellen bekanntlich u. a. auch

LESSINGS aufklärerisches Drama *Nathan der Weise* sowie GOETHEs klassisches Drama *Iphigenie auf Tauris* die Frage nach der Möglichkeit des Gut-Seins des Menschen. LESSINGS Drama beantwortet diese Frage mit dem Vorbild des Selbsterziehungsprozesses Nathans angesichts des Pogroms von Gath, bei dem Nathan seine Familie verliert (vgl. dazu 4. Aufzug, 7. Szene); Risse im optimistisch angelegten Vernunftverständnis des Dramas zeigen sich beispielsweise im inneren Konflikt Al-Hafis, der aus der Gesellschaft entflieht, um nicht in Schuldzusammenhänge involviert zu sein. Der optimistische Glaube an die Vernunft verbindet LESSINGS dramatisches Gedicht mit GOETHEs Drama, in dem in der entscheidenden Begegnung zwischen Iphigenie und König Thoas in V, 3 die *unerhörte Tat* Iphigenies darin besteht, die Lösung des Konflikts in einem offenen und herrschaftsfreien Dialog mit Thoas zu suchen.

- MILAN KUNDERA: *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*; der Roman, der vor dem Hintergrund der Niederschlagung des Prager Frühlings die Liebesgeschichte von Tomas und Teresa erzählt, bietet mehrere Möglichkeiten zu einer ethischen Problemreflexion. Im Mittelpunkt könnte die Frage nach dem Sinn des Lebens stehen, den KUNDERA darin sieht, die Schwere des Lebens anzunehmen, das heißt, Bindungen an Personen und Situationen so zu bejahen, dass diese ewig wiederkehren könnten. Bindungen ergeben sich aus „Zufall“, werden durch das „Mitgefühl“ vertieft und am Leben gehalten. Sie eröffnen sich der Seele, die sich nach Harmonie und Schönheit sehnt. Mit Sabina begegnet dem Leser eine Figur, deren Lebensentwurf zu Bindungslosigkeit und Freiheit führt – einer Freiheit, die Sabina mit der unerträglichen Leichtigkeit des Seins bezahlen muss. Tierethische Überlegungen könnten ihren Ausgangspunkt bei den Reflexionen des Erzählers im Kontext des Todes Karenins nehmen, in denen er den abendländischen Anthropozentrismus einer Dekonstruktion unterzieht. Auch die Zivilcourage, die Tomas mit seiner Weigerung zeigt, den von ihm noch während der Dubček-Ära verfassten Ödipus-Artikel zu widerrufen, womit er seinen sozialen Abstieg in Kauf nimmt, bietet Anlass zu

vertiefenden Reflexionen, etwa über den ethischen Wert von Ungehorsam. Der Roman kann sehr gut in Zusammenhang mit Problemfeldern anderer Arbeitsbereiche bearbeitet werden (Anthropologie, Ästhetik).

### Präsentatives Material (Filme)

- WERNER HERZOG: *Woyzeck*; HERZOG hebt insbesondere die Getriebenheit der von KLAUS KINSKI dargestellten Hauptfigur hervor.
- ISTVAN SZABO: *Mephisto*; die Verfilmung des Romans von KLAUS MANN zeigt den Werdegang des Schauspielers Hendrik Höfgen, der seine politischen Überzeugungen verrät, um nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten seine Karriere am Theater fortsetzen zu können. Die von ihm propagierte Autonomie von Kunst und Theater zeigt sich als wenig tragfähiges Konstrukt, da er immer mehr in die Fänge der Machthaber gerät und von diesen für ihre politische Propaganda instrumentalisiert wird. Eine ethische Problemreflexion könnte sich der Frage zuwenden, ob Kunst, Theater und Literatur verpflichtet sind, politisch Stellung zu nehmen.



## Erkenntnistheorie – Philosophie des Geistes

### 1. Problembereiche der Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes

„Allen Menschen ist zuteil, sich selbst zu erkennen und verständig zu denken“, schreibt der Vorsokratiker HERAKLIT (Fragment 116), eine Aussage, die uns so gleich an die Aufforderung „*Gnothi seauton*“ – Erkene dich selbst – erinnert, eingemeißelt in die Säule der Vorhalle des Apollontempels in Delphi. Diese Aufforderung, auf die sich GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL in seiner Schrift *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (§ 377) nach mehr als 2000 Jahren bezieht, beurteilt die „*Erkenntnis des Geistes*“ als die „*konkreteste und darum höchste und schwerste*“. Es geht dabei, so HEGEL, nicht nur um „*Selbsterkenntnis*“, sondern um die „*Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich – des Wesens selbst als Geistes*“. Der Begriff „Geist“ wird von KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS mit dem Begriff „Bewusstsein“ verknüpft. In der philosophischen Reflexion um die Entstehung des menschlichen Bewusstseins kommen sie zu folgendem Schluss: „*Der ‚Geist‘ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ‚behaftet‘ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewusstsein ...*“ (FRIEDRICH ENGELS, KARL MARX: *Die deutsche Ideologie*, 2). ARTHUR SCHOPENHAUER deutet in der Auseinandersetzung mit „*Zuständen des Willens*“ und dem „*Subjekt des Wollens*“ das „Ich“ als ein nicht zu lösendes Problem, es ist, so SCHOPENHAUER, „*der Weltknoten und daher unerklärlich*“ (ARTHUR SCHOPENHAUER: *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 42). Diese wenigen Beispiele zeigen, wie eng Problembereiche der Erkenntnistheorie mit Problembereichen der Philosophie des Geistes verflochten sind: Einerseits weisen Begriffe wie „Geist“, „Bewusstsein“ und „Ich“ auch im Kontext der Frage nach „Wahrheit“, „Sprache“ oder auch dem „freien Willen“ im Laufe der Philosophiegeschichte ein breites Deutungsspektrum auf, andererseits scheint das Geist-Körper-Problem als im „Weltknoten“ eingebunden kaum lösbar zu sein.

Die klassische Erkenntnistheorie fragt danach, was Wissen ist, wie wir zu Erkenntnissen kommen, nach den Quellen der Erkenntnis. Weiterhin fragt sie, welchen Wahrheitsanspruch wir hinsichtlich des aus der Erkenntnis gewonnenen Wissens erheben können, so wie ob dies auf ein sicheres, unbezweifelbares Fundament gestellt werden kann und ob – und wenn ja, inwiefern – wir von einer extramentalen Welt ausgehen können. Die Philosophie des Geistes fragt nach mentalen Phänomenen, greift das klassische Leib-Seele-Problem auf und fragt danach, wie sich die Beziehung zwischen unserem Geist und der materiellen Natur unseres Seins erklären lässt, wie z. B. RENÉ DESCARTES vor mehr als 300 Jahren. So geht es der Philosophie des Geistes auch darum, ob mentale Phänomene eine Art von physischen Phänomenen sein können, wie dies materialistische Modelle bejahen. Begriffe wie „Geist“, „Seele“, „Bewusstsein“, „Selbstbewusstsein“, „Ich“ stehen im Kern der Philosophie des Geistes, die in diesem Zusammenhang auf erkenntnistheoretische Denkansätze nicht verzichten kann.

### 2. Die Arbeit am Begriff und Transdisziplinarität

Die philosophische Auseinandersetzung mit dem „Selbst“ des Menschen auf der Basis zeitgenössischer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ist nicht ausschließlich eine moderne Praxis, sondern – wie ein Blick auf KANT und HEGEL zeigt – durchaus gängig in der Philosophiegeschichte, jeweils im Kontext philosophiegeschichtlicher Tradition und dem jeweiligen Stand der Wissenschaften entsprechend. IMMANUEL KANT setzt sich 1796 in der Korrespondenz mit dem zu seiner Zeit berühmten Anatomen SAMUEL SOEMMERRING mit dem „*absoluten Selbst*“ des Menschen auseinander. SOEMMERRING beschäftigte sich mit der Anatomie des Gehirns, dem zentralen Nervensystem und dem „*Organ der Seelen*“. Er nahm den Ort der Seele in der Flüssigkeit der Hirnkammern an. KANT widmet SOEMMERRING die Schrift *Über das Organ der Seele*. Darin legt KANT dar, dass der Versuch, die Seele zu lokalisieren, unsinnig sei: „*Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines absoluten Selbsts, irgendwo im Raume anschaulich machen soll, so muss ich mich selbst durch eben denselben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch mich selbst durch eben den selben Sinn wahrnehme; [...]* Nun kann die Seele sich nur durch

den inneren Sinn, den Körper aber (es sei inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin sich selbst schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äußeren Anschauung machen und sich selbst versetzen müsste; welches sich widerspricht“ (IMMANUEL KANT: *Über das Organ der Seele*, A 86). Deutlich wird, dass KANT hier einen inneren Wahrnehmungsraum annimmt, eine Introspektion. Doch wie er in seiner Schrift aufzeigt, kann der innere Sinn in einem anatomischen Forschungsprojekt nicht hinreichend erforscht werden. HEGEL nimmt klar Stellung zu der in seiner Zeit entwickelten Schädellehre des Mediziners FRANZ J. GALL, der glaubte, aufgrund von Schädelformen Aussagen über den Charakter und das Verhalten von Menschen machen zu können. Dieser Reduktion des Geistes auf materielle Strukturen begegnet HEGEL mit Hohn: „Aber schon die natürliche Schädelwissenschaft – denn es muss so gut eine solche als eine natürliche Physiognomik geben – geht über diese Schranke hinaus; sie urteilt nicht nur, dass ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, dass die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe“ (HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3 c).

Die Zusammenarbeit der modernen Philosophie des Geistes mit den Naturwissenschaften hat in unserer Zeit eine andere Dimension angenommen; dies betrifft nicht nur inhaltliche Veränderungen, sondern auch methodische Strategien und begriffliche Analysen. Bereits bei PLATON basiert Erkenntnis auf der Untersuchung von Begriffen (z. B. Tugend, Gerechtigkeit oder das Gute), um von Scheinwissen zu sicherem Wissen gelangen zu können. Traditionelle Rationalisten wie auch Empiristen, wenn auch aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln, haben sich mit dem philosophischen Problem des Begriffs auseinandergesetzt. Beispielsweise ist nach RENÉ DESCARTES, ausgehend vom methodischen Zweifel, verlässliche Erkenntnis nur durch richtige Anwendung der Vernunft möglich. Klare Begriffe sind die Voraussetzung für eine ebenso klare Erkenntnis. Von den Empiristen (z. B. JOHN LOCKE, DAVID HUME und GEORGE BERKELEY) bis zur „kopernikanischen Wende“ von KANT wird sich philosophisch der Ansatz entwickeln, dass Einsicht in Begriffe nicht notwendig Erkenntnis des Wahren, des

objektiv Seienden bedeuten muss (KANT: „*Das Ding an sich ist nicht erkennbar*“). Begriffsanalytische Reflexionen von LUDWIG WITTGENSTEIN oder auch der WIENER SCHULE (GOTTLIEB FREGE, RUDOLF CARNAP u. a.) zeigen auf, wie Inhalte in Begriffe kristallisieren, unser Denken sowie philosophische Auffassungen durch historisch gewachsene Begriffe prägen (vgl. Arbeitsbereich Sprachphilosophie). WILLIAM VAN ORMAN QUINE schlägt als methodische Strategie den „*semantic ascent*“ vor, der darin besteht, Streit über Phänomene aufzulösen, indem man Sätze über Phänomene analysiert und deutlich macht, wie man über sie spricht und sie begriffsanalytisch mittels der Logik offenlegt. Auf diese Strategie lässt sich beispielsweise der Behaviorist GILBERT RYLE ein. RYLE kämpft gegen die Vorstellung einer Seele, gegen die „*Doktrin*“ vom „*Gespens in der Maschine*“: In seiner Schrift *Der Begriff des Geistes* legt er dar, dass die traditionelle Philosophie des Geistes auf einem erheblichen Irrtum aufbaut; dieser, so RYLE, liegt in der Auffassung, dass neben körperlichen Phänomenen noch ein innerer, mentaler Bereich angenommen wird, das angesprochene „*Gespens in der Maschine*“. Derartige Irrtümer lassen sich nach RYLE auf den undifferenzierten Gebrauch mentalistischer Terminologie des ontologischen Dualismus zurückführen, um damit mentale Phänomene zu beschreiben und zu analysieren. Mentalistische Begriffe machen keine kategorischen Aussagen zur Existenz von mentalen Phänomenen, diese enthalten nach RYLE vielmehr hypothetische Aussagen über das Verhalten von Menschen, also lediglich Aussagen über Verhaltensdispositionen. In diesem Sinne löst sich nach RYLE das Leib-Seele-Problem auf, und wir haben es nur noch mit Manifestationen von Verhaltensdispositionen zu tun. PETER BIERI hält diese These für gescheitert, da in dieser These bereits dort Probleme auftreten, wo Menschen nicht zwingend „*mentale Phänomene*“ manifestieren (z. B. ein Mensch zeigt keine Schmerzen, obwohl er welche hat). Mit dieser behavioristischen Auffassung, so BIERI, wird eine Welt konstruiert, in der ein Mensch allein durch die Beschreibung seiner körperlichen Verfassung und seiner Verhaltensdispositionen bereits umfänglich erkannt wäre. DESCARTES hätte in dieser Welt keine „*res extensa*“ und „*res cogitans*“ entworfen, sondern bestenfalls eine „*res extensa*“ und eine „*res humana*“ (PETER BIERI, in: *Analytische Philosophie des Geistes*, 1. Teil).

Sprachanalytische Reflexionen, wie von QUINE, diejenigen des Behaviorismus, der WIENER SCHULE oder von WITTGENSTEIN stellen Grundlagen der Philosophie des Geistes in Frage. Bedeutet dies das Ende der Philosophie des Geistes? BIERI ist der Auffassung, dass die sprachanalytische Reflexion für die Philosophie des Geistes eine „diagnostische und kritische Phase“ war, die die Philosophie des Geistes enorm bereicherte, doch auch diese Ansätze haben nach BIERI ihre Schwächen und Lücken, wie etwa QUINES „semantic ascent“.

Im Hintergrund dieser Strategie liegt eine inhaltliche Prämisse, wie BIERI sagt, die „erkenntnistheoretische Prämisse“, dass wir „keinen epistemischen Zugang zu den Phänomenen haben, der unabhängig von Sätzen ist“ (BIERI, in: *Analytische Philosophie des Geistes*, 1. Teil). Die Verknüpfung von Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes wird insbesondere erkennbar an Einflüssen aus dem logischen Empirismus (WIENER SCHULE), der sich darum bemühte, sinnvolle, verifizierbare Sätze, also „echtes Wissen“, von metaphysischen Spekulationen zu unterscheiden (vgl. Arbeitsbereich Sprachphilosophie).

Fragen wie z. B. „Ist die Außenwelt wirklich?“ sind nach CARNAP „Scheinfragen“, sie sind nach CARNAP mit Bezug auf WITTGENSTEINS „Verifikationsprinzip“ „nicht kognitiv“. Es handelt sich um die These, dass die Bedeutung eines Begriffsinhaltes durch die Verifikationsbedingungen des Satzes festgelegt wird (vgl. RUDOLF CARNAP: *Mein Weg in die Philosophie*, II, 5). Einen weiteren Einfluss stellt der „wissenschaftliche Realismus“ dar, der mit dem Anspruch auftritt, ontologische Fragestellungen nach den Gesichtspunkten empirischer Theorien zu beantworten. Nach ERNST VON GLASERSFELD, Vertreter des „radikalen Konstruktivismus“, ist die Macht von „eingebürgerten Begriffen“ kaum zu überschätzen. In seiner Schrift *Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität* legt er dar, dass Begriffe unser Welt- und Selbstbild prägen.

Es ist über einen langen Zeitraum die Vorstellung gewachsen, dass Wissen über das, was wir erkennen oder erleben, nur dann Wissen ist, wenn es mit einer vom Erkennenden unabhängigen Welt „wahrheitsgetreu“ übereinstimmt (Isomorphie). In diesem „herkömmlichen Begriffsschema“ setzt Erkennen von etwas die Vorstellung voraus, dass der Mensch in seiner Wahrnehmung „von außen“ angeregt wird, etwas zu

erkennen, was sich außerhalb von ihm befindet und erkannt werden kann. Dieses „Missverständnis“ – so GLASERSFELD – war schon zur Zeit des SOKRATES „tief verwurzelt“ und „eingefleischt“. Er verweist auf PLATONS Dialog *Theaitetos*, wo diese Vorstellung sehr deutlich zum Ausdruck kommt: „Wenn ich [...] wahrnehmend werde, muss ich es notwendig in Beziehung auf etwas werden; denn ein Wahrnehmender zu werden ohne etwas wahrzunehmen, ist unmöglich. Der Gegenstand aber muss, wenn er süß oder bitter oder dergleichen wird, es für jemanden werden; denn süß zu werden, aber für niemanden süß, ist unmöglich“ (PLATON: *Theaitetos* 160 ).

Vertreter der Skepsis haben, so GLASERSFELD, daran nichts geändert: Bis zum 17. Jahrhundert stand hinsichtlich der Sinneswahrnehmung der „Zweifel“ im Brennpunkt der philosophischen Reflexion (DESCARTES), im 18. Jahrhundert führte HUME die Verbindung von Ursache und Wirkung, also kausale Erklärungen, auf Assoziationen des Erkennenden zurück, und schließlich schloss KANT die Möglichkeit der wahren Erkenntnis aus, indem er Raum und Zeit als Anschauungsformen a priori im Bereich des subjektiv Phänomenalen annahm. „Das Ding an sich ist nicht erkennbar“ – diese These KANTS macht deutlich, dass eine wahrheitsgetreue Vorstellung bzw. Darstellung einer ontischen Wirklichkeit („noumena“) nicht vorausgesetzt werden kann. Doch trotz dieser philosophisch-erkenntnistheoretischen Reflexion hat sich nach GLASERSFELD das traditionelle Weltbild vom objektiven Wissen einer absoluten Wahrheit als äußerst hartnäckig erwiesen. Der radikale Konstruktivismus ersetzt nun die traditionelle Vorstellung von einer Beziehung zwischen ontischer Welt und Erkennendem durch ein „anderes begriffliches Verhältnis“. Die traditionell angenommene Isomorphie, die „Übereinstimmung“ oder „Gleichförmigkeit“, wird im Sinne GLASERSFELDS vollkommen anders gedacht, nämlich als „Viabilität“: „Handlungen, Begriffe und begriffliche Operationen sind dann viabel, wenn sie zu den Zwecken oder Beschreibungen passen, für die wir sie nutzen. [...] Wissen ist kein Bild oder keine Repräsentation der Realität, es ist vielmehr eine Landkarte dessen, was die Realität uns zu tun erlaubt. Es ist das Repertoire an Begriffen, begrifflichen Beziehungen und Handlungen oder Operationen, die sich in der Verfolgung unserer Ziele als viabel erweisen“ (ERNST VON GLASERSFELD: *Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der*

Objektivität). Für die Konstruktivisten ergeben sich daraus gesellschaftliche, politische und kulturelle Konsequenzen. Für PAUL WATZLAWICK erhält der Begriff der „Verantwortung“ eine neue Bedeutung, und zwar insofern, dass sich mit der konstruktivistischen Denkweise die Toleranz gegenüber „Wirklichkeiten anderer“ entwickelt; der Einzelne übernimmt Verantwortung für die Wirklichkeit, die er selbst konstruiert, und kann sie nicht anderen „in die Schuhe schieben“ (PAUL WATZLAWICK: *Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit*).

HEINZ VON FOERSTER ergänzt den Begriff Verantwortung im konstruktivistischen Sinne dahingehend, dass das „beliebte Gesellschaftsspiel, sich der Verantwortung zu entziehen“, brüchig wird: Die Berufung auf „Umwelt“ (Behaviorismus) oder „Gene“ (Soziobiologie) greift nicht mehr, und auch „die genialste Strategie“, sich der Verantwortung zu entziehen – „die Berufung auf Objektivität“ – wird damit obsolet. Die Trennung des Beobachters vom Beobachteten kann nicht mehr vorausgesetzt werden (HEINZ VON FOERSTER: *Entdecken oder erfinden. Wie lässt sich Verstehen verstehen?*).

Das Interesse an empirischen Daten und Theorien hat im 20. Jahrhundert durch Psycholinguistik und Neurowissenschaften die erkenntnistheoretische Reflexion entscheidend bereichert und zu einem neuen Aufschwung innerhalb der Philosophie des Geistes geführt. Die Flut von Veröffentlichungen zur aktuellen Auseinandersetzung der Philosophie des Geistes mit experimentellen und empirischen Wissenschaften zeigt den Versuch, mit neuen Begrifflichkeiten neu gewonnene Einsichten darzulegen. Die Neurowissenschaften greifen, wie OLAF BREIDBACH in seiner Schrift *Die Materialisierung des Ichs* darlegt, ihrerseits auf eine „umfassende Tradition“ zurück, besonders im Hinblick auf Begriffe und Konzepte, und sie sind weit davon entfernt, mit ahistorischen Begriffen zu arbeiten. Die Herausforderung ergibt sich demnach einerseits daraus, dass Begriffe aus der Philosophie und naturwissenschaftliche Begriffe neu ausgehandelt werden müssen, und andererseits daraus, dass gängige Methoden der einzelnen Wissenschaften in gemeinsamen Projekten sinnvoll zu verknüpfen oder gar völlig neu zu überdenken sind. Dabei ist zu berücksichtigen, dass inzwischen eine internationale Zusammenarbeit der Wissenschaften entstanden ist, sodass philosophische Texte zumeist in englischer Sprache verfasst

werden. Daraus folgt, dass empirische Praxis und philosophische Metatheorie begrifflich eine Ebene finden müssen, um in ihrer Zusammenarbeit zu akzeptablen Lösungen zu kommen. So wird in aktuellen philosophischen Schriften von „mental Phänomenen“ gesprochen, im Gegensatz zu „physischen Phänomenen“. „Mental“ heißt in diesem Sinne also „nicht-physisch“. PETER BIERI erläutert in *Analytische Philosophie des Geistes* die Verwendung des Begriffs „mental“. Dieser umfasse „psychisch“, „geistig“, und „seelisch“. „Mental“, so BIERI, ist der Begriff, der „am wenigsten festgelegt“ zu sein scheint, der weniger geläufig ist. So bietet er sich als „terminus technicus“ an, der alle Phänomene umfasst, die der ontologische Dualismus als „nicht-physisch“ ansieht, z. B. ein breites Spektrum von „emotionalen Zuständen“ wie Zorn bis zu „kognitiven Phänomenen“ wie Gedanken und Meinungen. Ein weiterer Grund liegt darin, dass in englischsprachigen Texten dieser Terminus gängig ist.

### 3. Dualistische Erkenntnismodelle und das Leib-Seele-Problem

Antike dualistische Erkenntnismodelle wie z. B. dasjenige des PLATON gehen von einer klaren Trennung von Körper und Seele bzw. Geist aus. Im Gedankenexperiment des Höhlengleichnisses von PLATON wird die Verknüpfung von Erkenntnis, Körper und Geist anschaulich dargelegt. Mit der Seele erkennt der Mensch. Diese ist immateriell, ihren Ursprung hat sie im Reich der Ideen, und nach dem Tod des Menschen kehrt sie auch dahin wieder zurück, um im Verlauf des kosmischen Kreislaufs von dort aus wieder ins Diesseits zu gelangen. Gefangen im Körper („soma/sema“) strebt sie nach Wahrheit („aletheia“), die sie im Reich der Ideen bereits schaute und im Eintritt ins Diesseits zu Teilen wieder vergisst (PLATON: *Politeia*). Das Vergessen der Seele beim Eintritt in das irdische Leben beschreibt PLATON sehr anschaulich in einem Rückgriff auf eine mythologische Erzählung in der *Politeia*: Hier wird das Vergessen der Seele in eine Symbolik des Wassers, des Flusses „lethe“, geleitet. Die im Diesseits angekommenen durstigen Seelen trinken aus dem Fluss „lethe“ und vergessen die in ihrer Präexistenz, in der „idea“ geschauten Wahrheiten. MARTIN HEIDEGGER übersetzt „aletheia“ auf begriffsgeschichtlicher Basis mit „Unverborgenes“ (MARTIN HEIDEGGER: *Vom Wesen*

der Wahrheit). HARALD WEINRICH verweist auf den mythologischen Zusammenhang des Begriffs „Lethe“ als Namen einer antiken Göttin (Gegensatz zu „Mneme“), die aus dem Geschlecht der Nacht stammt, ihre Mutter ist „Eris“, die Göttin der Zwietracht. WEINRICH stellt ebenfalls einen Bezug zum Fluss „lethe“ in der Unterwelt her, der nach dem Tod der Menschen deren Seelen aufnimmt und ihre Erinnerungen an ihre irdische Existenz in Vergessenheit bringt. Der Mensch, der sich um Erkenntnis bemüht, unterzieht sich einem Prozess der „anamnesis“, der Wiedererinnerung. Doch im Diesseits bleiben absolute Wahrheiten nicht erkennbar, lediglich Schatten kann der Mensch von der Idee des Guten, Wahren und Schönen erlangen, und zwar im Dialog (elenktisches Verfahren). Die platonische Seele durchläuft somit im Kreislauf folgende Stadien: Ideenschau – Vergessen – Irdisches Dasein – Vergessen. FRIEDRICH NIETZSCHE sieht in der platonischen Ideenlehre das „größte Malheur Europas“; mit „Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ sei „der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer“ in die Welt gekommen. Der Mensch sei immer von der leiblich-sinnlichen Welt geprägt, von der gesamten der Dynamik des Lebens (FRIEDRICH NIETZSCHE: *Brief an Overbeck am 01.01.1888*).

RENÉ DESCARTES vertritt einen interaktionistischen Dualismus. Sein rationalistisch ausgerichteter erkenntnistheoretischer Ansatz geht ebenfalls von einer strikten Trennung von Körper und Seele aus. Interaktionistisch ist dieser Ansatz deshalb, weil DESCARTES annimmt, dass Körper und Geist gegenseitig aufeinander einwirken. Körper („res extensa“) und Geist („res cogitans“) seien zwei völlig verschiedene Substanzen. Die Seele bzw. der Geist („l'âme raisonnable“) liegt nach DESCARTES in einer „kleinen Drüse im Gehirn“, von wo aus sie auf den Körper in einer gewissen Weise einwirkt. Ihr wesentliches Attribut ist zu denken, so wie das des Körpers ist, ausgedehnt zu sein. Denken ist somit für DESCARTES keine körperliche Eigenschaft: „[...] so ist, sage ich, gewiss, dass ich von meinem Körper wirklich verschieden bin und ohne ihn existieren kann“ (RENÉ DESCARTES: 6. Meditation). In der französischen Fassung der 6. Meditation wird von DESCARTES „Ich“ mit dem Zusatz „d. h. meine Seele, durch die ich das bin, was ich bin“ („... il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis ...“) versehen. Wenn, so DESCARTES, zwei Dinge unabhängig

voneinander existieren können, dann sind sie real verschieden. Im 5. Kapitel der Schrift *Discours de la méthode* unterscheidet DESCARTES den Menschen vom Tier in der Weise, dass der Mensch über die Fähigkeit zu sprechen und über Vernunft („raison“) verfügt. Ein aus heutiger Sicht, im Zeitalter der technologischen Fortentwicklung, interessantes Gedankenspiel schließt er argumentativ an diese These an. Wenn man menschenähnliche Maschinen konstruieren würde, die menschliche Handlungen gemäß der technischen Möglichkeiten aufwiesen, dann hätten wir ganz sichere Mittel, die Maschine vom Menschen zu unterscheiden, nämlich durch ihre Worte und ihre Fähigkeit zur Kommunikation, dem sinnvollen „Zusammenstellen“ („composer“) von Wörtern. Bei Tieren (selbst bei Affen!) sei dies anders. Maschinell konstruierte Tiere könnten wir vom lebendigen Tier nicht unterscheiden (das lebendige Tier empfindet demnach keinen Schmerz!). Tiere führen auf der Basis ihrer Organe bestimmte Handlungen durch, der Mensch hingegen hat Vernunft als „universelles Instrument“, um flexibel in allen möglichen Aufgaben- und Problembereichen zu handeln („[...] la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes [...]“). Nach DESCARTES ist menschliche Vernunft (Intelligenz) nicht maschinell realisierbar. Er geht davon aus, dass Körper und ihre Teile, die Eigenschaften und Fähigkeiten besitzen, die sich nicht naturgesetzlich erklären lassen, nicht-physische Qualitäten aufweisen müssen. DESCARTES will etwas „Bleibendes“ in den Wissenschaften erreichen, etwas, was frei von Zweifeln auf ein klares und sicheres Fundament gestellt werden kann. Er bedient sich seines berühmten methodischen Zweifels, wie in seinen Meditationen dargelegt, und kommt zu dem Schluss „cogito ergo sum“. Alles, was er bislang von „außen“ erfahren habe, was ihm durch seine Sinne zugekommen sei, sei voller Irrtümer gewesen, und es gelte, diese radikal zu bezweifeln, bis an den Punkt, an dem nicht mehr gezweifelt werden könne. Es geht nach DESCARTES also nicht darum, in Einzelfällen Irrtümer und Fehler aufzuspüren, sondern mit geeigneter Methode Wahrheit und Objektivität zu erreichen. Die wahre Erkenntnis kann also nicht von „außen“ geleistet werden, sondern ist nur möglich durch den menschlichen Geist, ausgestattet mit eingeborenen Ideen (z. B. Zahl, Größe, Zeit, Dauer), die ihren Ursprung in Gott haben: „[...] que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage“ (DESCARTES : 3. Meditation).

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ setzt mit seiner Kritik am erkenntnistheoretischen Grundsatz „*Ich denke, also bin ich*“ von DESCARTES an: „*Primitive Tatsachenwahrheiten aber gibt es ebensoviele, wie es unmittelbare Perzeptionen oder, um mich so auszudrücken, 'Bewusstseine' [=Bewußtseinsinhalte] gibt. Ich bin mir nicht nur meiner selbst als des denkenden Subjekts, sondern auch meiner Gedanken bewusst, und ebenso wahr und gewiss, als ich denke, wird dieses oder jenes von mir gedacht. Man kann somit die primitiven Tatsachenwahrheiten passend auf folgende zurückführen: 'Ich denke' und 'Mannigfaltiges wird von mir gedacht'. Hieraus folgt nicht nur, dass ich existiere, sondern auch, dass ich auf mannigfache Art bestimmt bin*“ (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Animadversiones in partem generalium Principiorum Cartesianorum*, Gerh. IV, § 357).

LEIBNIZ veranschaulicht seine Position zur Geist-Materie-Problematik in seiner Schrift *Monadologie* sehr anschaulich anhand eines Gedankenexperiments: Als winziger Mensch betritt man das Gehirn, so wie man die riesige Maschinenhalle einer Mühle betritt. Wenn man diesen Inhalt untersuchte, so würde man nur „*Stücke finden, die einander stoßen*“, niemals jedoch etwas, womit man eine „*Perzeption*“ erklären könnte. Das „*Unkörperliche*“ könne man darin nicht finden. Alles was „*Perzeptionen*“ und „*Begehren*“ hat, bezeichnet LEIBNIZ als „*einfache Substanzen*“, „*geschaffene Monaden*“ oder „*Seelen*“. Alle „*einfachen Substanzen*“, auch „*Entelechien*“ genannt, tragen in sich eine bestimmte Vollkommenheit, sind „*unkörperliche Automaten*“. Der Begriff „*Seele*“ steht für Perzeptionen, die „*distinkter und von Erinnerung begleitet*“ sind (LEIBNIZ: *Monadologie*, Abschnitt 19). Selbst wenn wir Augen hätten, die so durchdringend wären, um die winzigsten Teile eines Körpers zu sehen, und man sich vorstellte, zwischen diesen zu spazieren, könnte man zwar sehen, dass die Maschine die „*schönsten Dinge*“ hervorbrächte, doch niemals könnten Maschinen Bewusstsein haben (LEIBNIZ: *Briefwechsel mit BAYLE 1702*). LEIBNIZ nennt ausdrücklich die Augen, Geruchs- und Tastorgan als Mittel der Perzeption (*Monadologie*, Abschnitt 25). Dennoch schließt er eine körperliche Beteiligung an geistigen Tätigkeiten aus. Alles Existierende besteht dieser Theorie zufolge im Kern aus Monaden (Atome der Natur: *Monadologie*, Abschnitt 6 und 9); sie können

nicht untergliedert werden, nicht geteilt, es kann ihnen auch nichts hinzugefügt werden: „*Monaden haben keine Fenster, durch die etwas ein- oder austreten könnte*“ (*Monadologie*, Abschnitt 7). Jede Monade ist ein Spiegel des Universums (*Monadologie*, Abschnitt 83). LEIBNIZ vertritt einen parallelen Dualismus. Die Seele in ihrer Beziehung zum Körperlichen veranschaulicht er in einem Gedankenexperiment: Man stelle sich zwei synchron laufende Uhren vor (Körper und Seele). Ihre Synchronizität kommt dadurch zustande, dass Gott in „*vorausschauender Kunst vom Anfang der Schöpfung an*“ beide Substanzen in „*so vollkommener und geregelter Weise*“ geschaffen hat, dass das Zusammenwirken von Körper und Geist aufgrund einer „*prästabilierten Harmonie*“ eingerichtet wurde, worin sich, wie LEIBNIZ an CLARK schreibt, eine „*ewige Stauenswürdigkeit*“ ereigne. Gott hat, wie LEIBNIZ in „*Drôle de pensée*“ zum Ausdruck bringt, die Fähigkeit, gleichzeitig alles in einem Blick zu erkennen, den Kosmos in all seinen Elementen und deren Beziehungen untereinander. Eine augenblickliche Erfassung aller Dinge und derer Relationen bezeichnet LEIBNIZ als „*intuitiven Akt*“. Es handelt sich um ein Erkenntnisvermögen, das die Fähigkeit des Menschen übersteigt; dieser hat hierzu keinen Zugang. LEIBNIZ entwickelt ein Stufenmodell der Erkenntnis. Grundsätzlich ist eine Erkenntnis klar oder dunkel: Klar ist sie, wenn es gelingt, eine vorgestellte Sache wiederzuerkennen, dunkel, wenn dies nicht gelingt. Eine klare Erkenntnis kann aber auch verworren sein, wenn es nicht gelingt, eine Sache deutlich von einer anderen zu unterscheiden, und wenn ein Urteil zwar gefällt, aber nicht genau identifiziert werden kann, sondern in einem „*je ne sais quoi*“ verbleibt. Urteile werden durch „*die einfachen Sinne*“ getroffen. Ich kann beispielsweise eine Gestalt als schön, wohl geformt erkennen, aber nicht angeben, worauf ich das Urteil stütze. Deutlich ist eine Erkenntnis, wenn eine Sache von anderen unterschieden werden kann und Merkmale der Unterscheidung deutlich benannt werden können, doch auch dann ist diese Erkenntnis noch nicht „*adäquat*“. Eine adäquate klare Erkenntnis vermag eine Analyse aller Merkmale vorzunehmen bis in die letzten einfachen nicht mehr analysierbaren Gegebenheiten. Dem menschlichen Erkenntnisvermögen sind Grenzen gesetzt. So vermag der Mensch beispielsweise nicht sehr komplexe Strukturen zu erkennen, es sind solche,

die er mit seinem Erkenntnisvermögen nicht in vollem Umfang erfassen und die große Vielzahl ihrer Merkmale nicht in eine Zusammenschau bringen kann, um eine entsprechende Analyse vornehmen zu können. In diesem Falle bedienen wir uns zur Identifizierung bestimmter Zeichen, wie etwa in der Arithmetik. LEIBNIZ nennt dies eine symbolische Form der Erkenntnis. Die oberste Stufe der Erkenntnis ist die intuitive Erkenntnis, eine Erkenntnisform, die, wie oben bemerkt, Gott vorbehalten bleibt (LEIBNIZ: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*).

GEORGE BERKELEY geht davon aus, dass die Inhalte unseres Bewusstseins keine materielle Existenz haben. Wir haben keinen Zugang zu einer Wirklichkeit außerhalb unseres Bewusstseins. Eine extramentale Welt, eine Welt außerhalb unseres Bewusstseins, muss nach BERKELEY dennoch angenommen werden, eine geistige Welt, nämlich Gott. Gott gibt den Subjekten Ideen ein, unsere Eindrücke sind die Gedanken Gottes. Nach dem Empiristen DAVID HUME erscheint nichts unbegrenzter als das Denken des Menschen; im Nu vermag es uns in die entferntesten Regionen zu tragen – bis in den Kosmos. Was niemals gesehen und niemals gehört wurde, kann dennoch vorgestellt werden. Das Denken scheint eine nahezu unbegrenzte Freiheit zu besitzen – und dennoch ist es nach HUME in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Die Freiheit des Denkens verdanken wir einer sinnlichen, jedoch „schöpferischen Kraft“, zu verbinden und zu verknüpfen (z. B. die Vorstellung eines Pegasus entsteht durch die Verbindung von Pferd und Flügeln). Alles das, was unserem Geist gegenwärtig sein kann, erlangt der Mensch durch „Perzeptionen“ („perceptions“). „Perzeptionen“ entstehen durch „Sinneseindrücke“ („impressions“), die entweder von außen kommen (sehen, hören) oder von Empfindungen aus innerer Erfahrung (z. B. Anspannung, Freude), und durch „Vorstellungen“ („ideas“), die entweder dem Erinnerungsvermögen entspringen („ideas of memory“) oder unserer Einbildungskraft, was uns gestattet, „schöpferisch“ Neuordnungen oder Umformungen von Bewusstseinsinhalten vorzunehmen. Wir Menschen, so HUME, haben aufgrund unserer Einbildungskraft eine Neigung, vorschnell zu glauben, was uns erzählt wird, weil wir sehr schnell komplexe Verknüpfungen in unserem Geist vornehmen können, um uns Unglaubliches in unsere

Vorstellung zu bringen. Dies ist auch der Grund, warum sich metaphysische Vorstellungen entwickeln konnten (DAVID HUME: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*). Dazu gehört auch die Vorstellung von einem „Ich“. Wir können nach HUME keinen Eindruck von etwas haben, was nicht selbst Eindruck sein kann. Nur von unseren „Perzeptionen“ haben wir eine Vorstellung. Es gibt demnach, so HUME, kein geistiges Substrat unserer „Perzeptionen“. Der Mensch lebt im Erlebnisstrom seiner „Perzeptionen“, und auf der Basis einer empirischen Analyse lässt sich so etwas wie ein „Ich“ oder eine „Seele“ nicht ausmachen: „Niemals treffe ich mich ohne eine Perzeption an und niemals kann ich etwas anderes beobachten als eine Perzeption ... Wenn ich von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen Ichs zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich es wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind“ (HUME: *Ein Traktat über die menschliche Natur, Von der persönlichen Identität*).

Bekanntlich hat HUME, wie KANT in den *Prolegomena* sagt, ihn in seinem „dogmatischen Schlummer“ unterbrochen und seinen Untersuchungen hinsichtlich der „spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung“ gegeben. In den *Prolegomena* zeigt KANT HUMES Stärken und Schwächen des empiristischen Ansatzes auf, und in der *Kritik der reinen Vernunft* im 1. Hauptstück der *Transzendentalen Methodenlehre* legt er in einem fiktiven Dialog mit HUME und PRIESTLEY dessen philosophische Intention und seine Kritik an der spekulativen Philosophie und ihrer metaphysischen Ausrichtung dar. KANTS Kritik an rationalistischen und empiristischen Erkenntnistheorien formuliert er gleich in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...]“. Unser Erkenntnisvermögen kann nach KANT ohne ein ursprüngliches Gegebensein, ohne eine Affektion unserer Sinnlichkeit durch ein erkenntnistranszendentes „Ding an sich“ nicht „erweckt“ werden: „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“ KANT nimmt jedoch an, dass das menschliche Erkenntnisvermögen über apriori-

sche Strukturen verfügt, die er bereits in der Sinnlichkeit festmacht. Empfindungen werden nämlich nicht ungeordnet dem erkennenden Subjekt dargeboten, sondern in den apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit). Der Zusammenhang von rezeptiver Wahrnehmung und Denken stellt sich bei KANT wie folgt dar: *„Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. [...] Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“* (KANT: KrV, A 19, B 33).

KANT unterscheidet somit rezeptive Wahrnehmung von spontanem Denken. Der zunächst unbestimmte Gegenstand, der unserer Sinnlichkeit aufgrund einer Affektion gegeben ist, wird von dem transzendentalen, kategorialen Verstand durch eine intellektuelle Synthesis gedacht. Dies ist nach KANT ein notwendiges Denkverfahren, um logische Operationen auf zeitliche Ereignisfolgen anzuwenden. *„Wenn A – so B“* ist nach KANT ein *„hypothetisches Urteil“*, also eine hypothetische Denkform. Nur so ist eine systematische Erfahrung von zeitlichen Abläufen möglich (Kausalprinzip). Doch was heißt es nun im Sinne von KANT, dass ein *„Gegenstand unter einem Begriffe“* enthalten sei? Zur Beantwortung dieser Frage wählt KANT ein Bild: *„So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen lässt.“* *„Reine Verstandesbegriffe“*, so KANT, sind völlig ungleich mit empirischen Anschauungen und können dort niemals angetroffen werden. Wie Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewandt werden können, erklärt KANT durch *„eine transzendente Doktrin der Urteilskraft“*. Es muss, so KANT, *„ein Drittes“* geben, was *„einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß“*. Dieses *„Dritte“* ist das *„transzendente Schema“*, was einerseits eine nicht-

empirische *„vermittelnde Vorstellung“*, andererseits aber sinnlich ist. Man könnte annehmen, dass dieses Schema eine Art Bild wäre, doch nach KANT ist ein Bild ganz deutlich von diesem Schema zu unterscheiden: *„In der Tat liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde.“* Interessant ist der Begriff *„Seele“*, den KANT in diesem Zusammenhang verwendet: *„Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“* (KANT: KrV A 140, 141, B 180).

Der Philosoph und Psychologe OTTO SELZ, der von den Nationalsozialisten in Auschwitz ermordet wurde, hat die Schematheorie im 20. Jahrhundert weiterentwickelt. Es sind nach SELZ Elemente von strukturierten Denkabläufen, die an Prozessen der Wissensaktualisierung beteiligt sind (OTTO SELZ: *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*). Einige moderne materialistische Ansätze gehen davon aus, dass geistige Zustände im Grunde physikalische Zustände sind und aus diesem Grunde auch mit physikalischen Termini beschrieben werden müssen, wie beispielsweise FRANCIS CRICK, der dem radikalen Reduktionismus zugerechnet wird. Ob wir, wie KANT vermutet, den Geheimnissen der Natur unseres Gehirns auf die Spur kommen oder den *„Weltknoten“* im Sinne SCHOPENHAUERS lösen werden, ist noch nicht endgültig entschieden. Schlimm sei es, sagt PAUL M. CHURCHLAND etwa 200 Jahre später in seinem Buch *Die Seelenmaschine*, dass wir, auch wenn uns noch angemessene Konzepte und theoretische Voraussetzungen fehlten, immer noch der alten Auffassung anhängen, dass Bewusstsein überhaupt niemals verstehbar sei. Nach CHURCHLAND lässt sich inzwischen auf der Basis experimenteller und theoretischer Methoden die Kluft zwischen Geist und Materie *„über-spannen“*. Mit Hinweis auf bildgebende Verfahren (PET u. fNMR) und der Theorie neuronaler Netze sei nachweisbar, dass geistige Aktivitäten *„untrennbar an die anatomischen und physiologischen Gegebenheiten gebunden“* sind. *„Geist“* spielt sich somit auf der Grundlage physikalischer und physiologischer Prozesse ab. Genau hier glaubt CHURCHLAND durch die

Arbeiten an künstlichen und neuronalen Netzwerken zu einem Verständnis unserer Hirnfunktionen gelangt zu sein und auf dessen Basis weit reichende Aussagen über mentale Phänomene, den menschlichen Geist, machen zu können; er spricht vom „transparenten Gehirn“ (PAUL M. CHURCHLAND: *Die Seelenmaschine*, Kap. 8-9). CHURCHLAND kann dem „eliminativen Materialismus“ zugerechnet werden. „Eliminativ“ in diesem Sinne bedeutet, dass der Anspruch erhoben wird, „mentalistische Alltagsbegriffe“ durch präzisere neurobiologische Termini zu ersetzen, um das noch weit verbreitete dualistische Denkmuster endgültig aufzulösen. Lebewesen werden verstanden als komplexe physikalisch-chemische Prozesse, und darin liegt nach CHURCHLAND ein überaus wichtiges medizinisch-diagnostisches Potenzial. Die Forschung könnte, so CHURCHLAND, bald in der Lage sein, neurologische Erkrankungen besser zu diagnostizieren und zu heilen. CHURCHLAND betont die sozialen und ethischen Konsequenzen, die aus diesen neuen Erkenntnissen resultieren. Es geht ihm um die Entmystifizierung von Begriffen wie „Seele“, „Ich“ etc. „Die Doktrin einer immateriellen Seele scheint mir, wie jeder Mythos, nicht nur oberflächlich, sondern auch falsch“ (CHURCHLAND: *Die Seelenmaschine* Kap. 8). Der Leib-Seele-Dualismus prägte leider auch heute noch das soziale und moralische Bewusstsein vieler Menschen aus den unterschiedlichsten Kulturen. Es wäre im Hinblick auf unsere Zukunft notwendig, auf der Basis der neuen Erkenntnisse, dem neuen Wissen um das „Wesen des Menschen“, den Sinn des Lebens neu zu definieren und ein neues ethisches Fundament zu entwickeln.

Der Philosoph THOMAS METZINGER, der die These vom „phänomenalen Selbst“ vertritt, sieht ebenfalls eine dringende Notwendigkeit, dass unsere Gesellschaft auf die technologische Umsetzung von neuem Wissen reagiert. Er stellt sich einen neuen Zweig der angewandten Ethik vor, eine „Bewusstseinsethik“, die sich damit auseinandersetzt, wie wir mit unseren Bewusstseinszuständen künftig gesellschaftlich umgehen wollen. Dies sei schon deshalb vonnöten, da zukünftig die alten traditionellen ethischen Denkmuster in zunehmend größer werdenden „Handlungsspielräumen“ nicht mehr ausreichen bzw. versagen werden. Die Frage aus der klassischen Ethik „Was ist eine gute Handlung?“ wäre in der neuen Bewusstseinsethik

nach METZINGERS Vorstellung zu ersetzen durch die Fragestellung „Was ist ein guter Bewusstseinszustand?“ So schreibt METZINGER: „Bei der Bewusstseinsethik ginge es also um eine normative Bewertung nicht von Handlungsformen, sondern von Erlebnisformen“ (METZINGER in: *Gehirn & Geist* 6/2006). Die Bewusstseinsethik könnte man demnach als jenen Teil der angewandten Neuroethik definieren, der sich mit Handlungen auseinandersetzt, deren primäres Ziel es sei, den „phänomenalen Inhalt“ der geistigen Zustände empfindungsfähiger Wesen in eine bestimmte Richtung zu verändern. METZINGER stellt hier einen Bezug zum aufklärerischen Ansatz KANTS her, insofern, dass wir auf der Basis unseres neuen Wissens über Denkvorgänge neue Ansätze zum Ideal der Selbsterkenntnis entwickeln könnten, was uns dem Ziel der Aufklärung „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ näher bringe (METZINGER in *Gehirn&Geist* 6/2006). Er stellt die Frage, wie es denn möglich sei, dass „Bewusstsein“, „bewusstes Erleben“ in einem physikalischen Universum entstehen konnte. Das Rätsel des „Bewusstseins“, so METZINGER, impliziert zwingend auch die Frage nach dem „eigenen Bewusstsein“: „Das Problem ist damit auch ein Problem der Selbsterkenntnis“ (METZINGER: *Philosophie des Geistes* 1, Einführung). METZINGER entwirft die „Selbstmodell-Theorie der Subjektivität“. Er geht der Frage nach dem „Ich“ bzw. dem „Selbst“ nach. Das „Ich“ ist das Zentrum einer virtuellen Welt, die vom Gehirn erzeugt wird – also eine „Illusion“. Die provokante Aussage „Niemand wird je geboren. Niemand stirbt je“ bringt diesen Ansatz deutlich zum Ausdruck. Das „phänomenale Selbst“ dient METZINGER als eine „theoretische Entität“, das „Selbst“ verweist auf kein Individuum im metaphysischen Sinne, ist keine „unwandelbare, ontologische Substanz“, sondern ein „dynamischer Vorgang“ eines „informationsverarbeitenden Systems“. Es ist lediglich der „Inhalt eines Selbstmodells“, das von dem System, „das es benutzt, nicht als Modell erkannt werden kann“, es ist „der Inhalt des bewussten Selbst“ (METZINGER: *Being no one, Niemand sein. Das Selbst als Muster und Mythos*, in: *Philosophie des Geistes* 2). Hier stellt sich insbesondere auch die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen, also danach, ob und inwiefern wir von unserem Gehirn determiniert sind

und wir damit die kulturell gewachsene Vorstellung von unserer Willens- bzw. Handlungsfreiheit aufgeben müssen. BENJAMIN LIBET hat mit einem Experiment aufgezeigt, dass Entscheidungen im Gehirn bereits getroffen werden, bevor der Mensch eine bewusste Handlung ausführt; damit hat LIBET die Diskussion um die Willensfreiheit des Menschen erneut belebt.

Der Philosoph, Psychologe und Kognitionswissenschaftler WOLFGANG PRINZ verkündet auf der Basis solcher Ergebnisse aus der Hirnforschung: „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.“ Dies wäre nach ANSGAR BECKERMANN eine inkompatibilistische Position, er selbst vertritt eine kompatibilistische Position, und zwar dahingehend, dass das Experiment nichts anderes sage, als man erwartet habe, denn eine mentale Repräsentanz von Handlungsabsichten könne nicht mit diesen selbst verwechselt werden. METZINGERS Reflexion geht dahin, dass sich im Zuge der neuen Erkenntnisse eine „neue Anthropologie“ entwickeln müsse, da sich ein grundsätzlich neues Menschenbild abzeichne (siehe zu „Willensfreiheit“ Arbeitsbereich Anthropologie). KANT hat das Problem der Willensfreiheit und des Materialismus, worum in der aktuellen Philosophie des Geistes heftig gestritten wird, mit wenigen Worten kurz skizziert: „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transszendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachen“ (KANT: KrV, A 467, 468, B 495, B 496). METZINGER meint genau hier ansetzend, dass unsere traditionellen moralischen Konzepte und Institutionen nicht mehr ausreichend auf die neu entstandene Medienwelt und ihre Auswirkungen auf unsere „Bewusstseinszustände“ antworten können.

Von THOMAS NAGEL wird im 20. Jahrhundert der Begriff „Erste-Person-Perspektive“ als ein wesentliches Merkmal des Bewusstseins verwandt. Die Subjektivität mentaler Phänomene sei unmittelbar verknüpft mit einer „einzelnen Perspektive“, aus der die Phänomene wahrgenommen werden. Bewusste Zustände, so NAGEL, zeigen phänomenale Merkmale auf, indem

wir wissen, wie es ist, sich in solchen Zuständen zu befinden. Sein Ziel ist es, zu klären, ob die „erste Person Singular oder Plural am Grunde aller unserer Äußerungen oder Gedanken verborgen ist“ (THOMAS NAGEL: *Das letzte Wort, Einleitung*). In seinem Aufsatz *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* macht NAGEL deutlich, dass für das wahrnehmende Subjekt Dinge so oder so aussehen und für ein anderes Subjekt vielleicht ganz anders. Dabei kommt er zu folgender Einschätzung des Leib-Seele-Problems: „Ohne das Thema ‚Bewusstsein‘ wäre das Leib-Seele-Problem weit weniger interessant. Mit dem Thema ‚Bewusstsein‘ scheint es hoffnungslos zu sein“ (NAGEL: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*). Dennoch ist nach NAGEL „Rationalität“ des Menschen nicht aufgehoben. Rational denken heißt in seinem Sinne „systematisch denken“, und zwar in der Weise, dass andere durch Schlussfolgerungen und Argumente in die Lage versetzt werden, etwas als „richtig zu erkennen“, allgemeine Aussagen darin zu erkennen. Auch wenn die Frage offen bleibt, was es heißt, jemand anders sei „an meiner Stelle“, so kann dies nach NAGEL nicht bedeuten, dass mein Grund für eine Schlussfolgerung für einen anderen kein Grund zur gleichen Schlussfolgerung sei. Es gilt, so NAGEL, zu verhindern, dass durch „undifferenzierten Subjektivismus“ von Argumenten abgelenkt bzw. der Versuch gestartet wird, diese herabzusetzen. NAGEL vertritt diesbezüglich eine rationalistische Position, die darauf abzielt, „Vernunft“ aufgrund „ihrer Allgemeinheit“ als Denkkategorie in unserem Nachdenken anzunehmen. Denkfehler in rationalen Schlussfolgerungen sind sehr wohl möglich und in diesem Falle auch rational nachweisbar, doch ist es nach NAGEL nicht möglich, Rationalität an sich durch rationale Schlussfolgerungen zu widerlegen, denn hierzu würde man die bestrittene Rationalität einsetzen, um sie als Gültigkeitsprinzip zu widerlegen. In diesem Sinne sympathisiert NAGEL, wie er sagt, mit DESCARTES und FREGE (NAGEL: *Das letzte Wort, Einleitung*).

Wünschenswert wäre es im Leistungskurs Philosophie, nicht nur Positionen der Erkenntnistheorie wie die Gegenüberstellung von Rationalismus (z. B. DESCARTES, SPINOZA und LEIBNIZ) und Empirismus (z. B. LOCKE, HUME, BERKELEY) und deren Überwindung durch KANT zu vertiefen, sondern auch Aspekte des

Konstruktivismus und der Philosophie des Geistes aufzugreifen. Auf der Basis von Kenntnissen aus klassischen erkenntnistheoretischen Positionen könnten Fragen nach dem Wissen, dem phänomenalen Bewusstsein, dem Leib-Seele-Problem und der Intentionalität des Mentalen bearbeitet werden. Hier könnten z. B. Begriffe um das Phänomen „Geist“ aus aktuellen, also auch kontroversen philosophischen Ansätzen heraus beleuchtet werden.



#### UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

#### Philosophische und literarische Schriften

- Als Einführungstext sei als Anregung FRANCIS BACON, *Neuer Organon I, Aphorismus 95* genannt (Gegenüberstellung von Rationalisten und Empiristen).
- Auseinandersetzung mit Angriffen, der sich „unbequeme Philosophen“ aussetzen müssen, die bestehende Grundsätze radikal in Frage stellen: KANTS fiktiver Dialog mit HUME und PRIESTLEY hinsichtlich ihrer philosophischen Intention im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit der spekulativen Philosophie im Kontext der öffentlichen Diskussion zur Zeit KANTS (*KrV*, II, *Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs* A 766, B 738). Sehr anschaulich wirbt KANT hier für eine gewisse Toleranz für die Menschen, die, auch wenn sie die „Wahrheit“ letztendlich nicht gefunden haben, so doch von ihrer Vernunft einen öffentlichen Gebrauch machen und sich mit Engagement der Frage nach der Wahrheit stellen wollen.
- KANTS in *KrV*, A 24, B 38-40 formulierte Vorstellung von „Raum“ und „Zeit“ macht Denkvorgänge im Sinne KANTS recht deutlich und ist für Schülerinnen und Schüler gut verständlich.
- Zum Problem der Willensfreiheit eignet sich das 6. Kap. in THOMAS NAGELS Schrift *Was bedeutet das alles?* Es ist ein kleines Kapitel, das umfänglich in aller Kürze einen Blick auf die gesamte Problematik wirft.
- Mögliche Antworten zur Frage, warum man das Denken von außen nicht verstehen kann, finden sich beispielsweise in RUDOLF CARNAPS Schrift *Mein Weg in die Philosophie* und in THOMAS NAGELS Schrift *Das letzte Wort*.
- Zur Entstehung von „Bewusstsein“ bieten sich kleinere Textauschnitte von HEGEL und MARX an (vgl. dazu Arbeitsbereich Geschichtsphilosophie).
- *Wie kommt man auf philosophische Gedanken? Reflexion während eines Spaziergangs* des jugendlichen LEIBNIZ: Die Erkenntnisneugierde des jungen LEIBNIZ, die ihn in der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft seiner Zeit (Mathematik und Physik) zur Monadentheorie führte (LEIBNIZ: *Briefe an Remond*)
- Denken und Weiterdenken mit und über andere Philosophen: Philosophen sprechen über ihre Vorbilder: Auseinandersetzung mit PLATON (LEIBNIZ: *Briefe an Remond*, siehe auch im Hinblick auf das Höhlengleichnis das Fragment *Characteristica universalis*).
- Ursachen von Dingen erkennen, für die wir „Sympathie“ empfinden: Der Zusammenhang von „Erkennen“ und „Empfinden“ am Beispiel der Musik (LEIBNIZ: *Von der Weisheit*) könnte hier herangezogen werden, auch interessant für Schülerinnen und Schüler im Zusammenhang der „prästabilierten Harmonie“.
- In Ergänzung zu DESCARTES ist es eventuell interessant, den „imaginären Dialog“ zwischen DESCARTES und LIBET zu lesen (NAGEL: *Was bedeutet das alles?*).
- Ein kleiner Exkurs (besonders im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem) in die Geschichte der Hirnforschung kann viele Zusammenhänge offen legen und für Schülerinnen und Schüler recht interessant sein, z. B. die Entstehung der Vorstellung von Herz und Geist.
- Im Zusammenhang einer Bearbeitung des Konstruktivismus (z. B. GLASERSFELD, FOERSTER, WATZLAWICK) bietet sich KANTS anschauliche Reflexion vom „Land der Wahrheit, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins“ in *Kritik der reinen Vernunft* an (KANT: *KrV*, A 236, B 294/295).

- Gedankenexperimente einander gegenüberstellen (Problemzusammenhänge aus den drei Arbeitsbereichen aufzeigen):
  - Denkende, empfindende Maschine: z. B. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (*Monadologie*, Abschnitt 17); THOMAS NAGEL: *Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*
  - Rundgang durch das Gehirn: PETER BIERI (*Was macht das Bewusstsein zu einem Rätsel?*)
  - Perspektive eines Außerirdischen: THOMAS METZINGER
  - Philosophischer Zombie: ANSGAR BECKERMANN (Philosoph) im Gespräch mit HENNING SCHEICH (Neurobiologe) über Neuroprothesen, Manifeste und Menschenbilder: *Jeder muss sein Gehirn selbst in die Hand nehmen*, in: *Gehirn & Geist* 3/2005

### Präsentatives Material (auch in Kombination mit Texten)

- Optische Täuschungen in Bildern, z. B. „*trompe l'oeil*“ und/oder Kunstwerke von M. C. ESCHER, RENÉ MAGRITTE, SALVADOR DALI können für eine philosophische Problemreflexion im Hinblick auf erkenntnistheoretische Problemfelder mit präsentivem Material in künstlerischer Verdichtung eingesetzt werden.
- Wahrnehmungsgewohnheiten und Täuschungen von Illusionskünstlern (z. B. des Philosophiezaubersers ANDINO)
- Bildliche Darstellungen in der Wissenschaft: Eventuell ist hier auch ein historischer Abriss über den Zusammenhang zwischen Bildern und wissenschaftlicher Erkenntnis sinnvoll, z. B. zur Interpretation von Bildern (Bild gebende Verfahren in der Medizin, Bilder aus dem Kosmos).
- Verwendung technischer Instrumente als „Erweiterung der Sinnesorgane“ zum Erkenntnisgewinn als Beispiel für die Erkenntnisneugierde des Menschen und zur Verdeutlichung des jeweiligen historischen Kontexts von Philosophen



## Politische Philosophie – Rechtsphilosophie

### I. Politische Philosophie

Hinter dem griechischen Begriff „Politik“ in der Antike steht „*polis*“. 1260 übersetzt WILHELM VON MOERBEKE „*ta politika*“ von ARISTOTELES ins Lateinische, wobei er „Politik“ mit „*politica*“ wiedergibt und „*polis*“, also alles, was Stadt und Bürger angeht, mit „*civitas*“ (Bürgerschaft). Die Entfaltung des Begriffs „Staat“, abgeleitet vom römischen Wort „*status*“, beginnt in der italienischen Renaissance mit dem Wort „*stato*“, wie dieses im *Principe* von NICCOLÓ MACHIAVELLI verwandt wird, um damit Republiken und Fürstentümer zu bezeichnen („*Tutti gli stati ... sono o repubbliche o principati*“). Der neuzeitliche Begriff „Staat“, der erst im 17. Jahrhundert in Deutschland an Bedeutung gewinnt, stellt trotz seiner begrifflichen Vorläufer eine neuzeitliche Institution dar. Der Staat als Phänomen der Neuzeit ist nach GEORG JELLINEK geprägt durch drei Elemente: Gebietshoheit (Staatsgebiet), Staatsvolk und Staatsgewalt.

Nach NORBERT HOERSTER setzen sich staatsphilosophische Theorien aus mindestens drei Elementen zusammen:

#### a. Begriffsanalyse und Begriffsdefinitionen

Begriffe wie beispielsweise „Staat“, „Macht“, „Autorität“ bedürfen stets einer klaren Begriffsexplikation, nicht nur um diese vom allgemeinen Gebrauch abzugrenzen, sondern auch um ihre Bedeutung im philosophischen Diskurs im Vergleich zu ihrer Verwendung in empirischen Wissenschaftsbereichen wie der Politikwissenschaft und Sozialwissenschaft herauszustellen. Eine sprachliche Abgrenzung von Begriffen gegenüber den empirischen Wissenschaften ist insbesondere auch deshalb wichtig, da die gegenwärtige philosophische Reflexion über Politik und Staatstheorie, wie in 2. und 3. deutlich wird, nicht ohne Rekurs auf Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften auskommen kann, etwa was neuere Erkenntnisse über den Menschen z. B. hinsichtlich seines Sozial- bzw. Kommunikationsverhaltens angeht.

#### b. Normative Rechtfertigungselemente

Im Kern wird danach gefragt, ob es überzeugende

Gründe für die Existenz eines Staates gibt und danach, wie dieser Staat beschaffen sein soll. Im Wesentlichen widmet sich die Reflexion der Fragestellung, wie menschliches Miteinander in Institutionen gemäß bestimmten Prinzipien gestaltet sein soll. Dabei handelt es sich nicht ausschließlich um einen Diskurs darüber, warum und worin Staatsgewalt besteht, sondern es geht auch um die Frage nach der Berechtigung eines Staates, also auch um die Frage nach dessen ethischer Begründung. Somit beinhaltet der normative Begriff der Legitimation einen zentralen Bezug zur Praktischen Philosophie.

### c. Deskriptive Elemente im Kontext normativer Begründungszusammenhänge (theologisch, metaphysisch, empirisch)

Kernfragen lauten hier: Sind wir Menschen auf den Zusammenschluss in politischen Gemeinschaften angelegt? Gibt es eine dem irdischen Leben übergeordnete Seinsordnung, die sich auf Gesetze zurückführen lässt, wie beispielsweise kosmische Gesetze, Schöpfungsplan, gesetzmäßige Verlaufsstrukturen von Weltgeschichte? Verfügt der Mensch über natürliche Anlagen, die ihn zu einem Leben in politischen Gemeinschaften befähigen? Deskriptive Fragen ergeben sich dadurch, dass staatstheoretische Reflexionen stets auch neue Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften über den Menschen (z. B. Psychologie, Sozialwissenschaften) mit einbeziehen müssen.

Staatsphilosophische Positionen können nach HOERSTER aus drei möglichen Blickwinkeln betrachtet werden: ideengeschichtlich als fortschreitende Entwicklung im Kontext vorhergehender und nachfolgender Theorien, historisch im Kontext der zum jeweiligen Zeitpunkt herrschenden politischen Praxis (Macht- und Herrschaftsstrukturen bzw. wirtschaftliche Strukturen) und als theoretische Auseinandersetzung mit der jeweiligen Position im Hinblick auf ihre Tauglichkeit für die Entwicklung einer aktuellen, auf die Gegenwart bezogenen Theorie (NORBERT HOERSTER: *Klassische Texte der Staatsphilosophie, Einleitung*).

Wie NORBERT HOERSTER sieht auch CHRISTOPH HORN drei Reflexionsebenen der Politischen Philosophie: Begriffsanalyse, normative und deskriptive Ebene. In seiner Schrift *Einführung in die Politische Philosophie*

sieht HORN den Terminus Staatsphilosophie als veralteten Begriff für den Bereich der Politischen Philosophie, den er als einen Teil der Praktischen Philosophie ansieht und der Querverbindungen enthält zu Moralphilosophie, Sozialphilosophie und Rechtsphilosophie. Ausgangspunkt der Politischen Philosophie wie auch der klassischen Staatsphilosophie ist der Staatsbegriff. Ganz allgemein befasst sich die Politische Philosophie mit der politischen Ordnung von staatlichen Systemen, untersucht also mit Hilfe politischer Modelle des Staates das Zusammenspiel von ökonomischen, rechtlichen und politischen Systemen. Dabei rücken Entstehung, Legitimation, Aufgaben, Ziele und die diesen Zielen angemessene institutionelle Form des Staates in den Mittelpunkt. Der Begriff „Staat“ wird dabei nicht zu eng gefasst, vielmehr wird die Reflexion auf alle Formen politischer Organisation (lokal, regional, international) ausgerichtet. Im gegenwärtigen philosophischen Diskurs zeichnet sich eine Tendenz ab, staatsphilosophische Reflexionen in die Disziplin der Politischen Philosophie einzuschließen. Die Politische Philosophie und somit auch die Staatsphilosophie können auf anthropologische Theorien nicht verzichten, denn alle Staatstheorien basieren auf Menschenbildern, die den jeweiligen staatstheoretischen Ansatz entscheidend prägen; die jeweiligen anthropologischen Grundannahmen können sich sehr stark voneinander unterscheiden. THOMAS HOBBS' anthropologische Voraussetzung zeigt einen Menschen, der von Natur aus stets nach seinem Überlebenswillen handelt. HOBBS' berühmte Sentenz „*homo homini lupus*“ zeichnet ein Bild des Menschen, das sich eklatant von der aristotelischen Vorstellung des Menschen als „*zoon politikon*“ unterscheidet. JEAN-JACQUES ROUSSEAU hält den Menschen von Natur aus für gut; erst durch die Sozialisation in gesellschaftliche Einrichtungen entfremdet er sich von seinem natürlichen Gut-Sein und wird verdorben. IMMANUEL KANT geht von einem von der Natur eingerichteten menschlichen „*Antagonismus*“ aus (das Bedürfnis sich zu vereinzeln, sich aber auch zu vergesellschaften), spricht im Hinblick auf eine Staatserrichtung von einem „*Volk von Teufeln*“, das eines Herrn bedarf (vgl. dazu den Arbeitsbereich „Geschichtsphilosophie“). NICCOLÒ MACHIAVELLI vertritt die Auffassung, dass der Mensch, der nur das Gute erstrebt, zugrunde gehen muss, weil er inmitten von Menschen lebt, die nicht gut sind; daher muss ein Herrscher lernen, sich wie ein Fuchs zu verhalten, das heißt wie ein Meister, der

die Kunst von Heuchelei und Verstellung beherrscht. Ganz allgemein kann man aus der Sicht der Politischen Anthropologie von zwei entgegengesetzten Grundproblemen ausgehen: Zu klären ist, ob der Mensch grundsätzlich über ein Bedürfnis nach Bildung einer harmonischen Gemeinschaft verfügt, oder ob er vielmehr zu Konflikten neigt und der Gemeinschaft bedarf, um kriegerische bzw. destruktive Konfliktstrukturen zum Wohle aller zu vermeiden.

## 2. Klassische Modelle der Staatsbegründung

### a. Staat und „*eudaimonia*“

Anfänge staats- und rechtsphilosophischer Theorien finden wir im europäischen Kulturkreis bereits im antiken Griechenland. Staatsphilosophische Ansätze der Antike stellen grundsätzlich die Frage nach dem Ursprung der Stadtbildung, dem guten und gerechten Leben in Gemeinschaften, wie dieses aufgebaut und erhalten werden kann. Der innere Zusammenhang von Politik, Ethik, Bildung, Gesetz und Religion steht im Vordergrund der Reflexion zum gerechten Staat, der für eine gelungene Lebensführung oder der „*eudaimonia*“ unabdingbar ist. Insbesondere in den Werken *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* legt PLATON ein differenziertes Konzept von Staatenbildung vor. Menschliches und Göttliches stehen bei den Griechen hinsichtlich des politischen Denkens stets in Beziehung oder auch in Spannung zueinander. Die Errichtung des besten Stadtstaates gründet nach PLATON auf der Weisheit der Philosophen, die durch diese Weisheit den Aufstieg zur Idee des Guten auf sich nehmen (PLATON: *Politeia* 428-429, vgl. auch Höhlengleichnis in *Politeia* 514-519). Die Orientierung an den Göttern im platonischen Sinne ist philosophisch, sie bedarf der Argumentation. Die Existenz der Götter wird über kosmische Bewegung und Selbstbewegung dargelegt, Bewegung verstanden als ältestes Prinzip der Seele. In seinem Werk *Politeia* schlägt PLATON eine expertokratisch orientierte Politik vor, in der Philosophen als Regierende, als der Weisheit Zugeneigte, den Staat leiten. Sie sollen nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis (u. a. Gymnastik, Musik, Dialektik) ausgebildet werden. In seinem Werk *Nomoi* zeigt uns PLATON eine Gesetzesstadt, in der Gesetze

zum Erhalt und Bestand des inneren Friedens beitragen sollen. Dennoch bleibt nach PLATON die Herrschaft der Gesetze ein Notbehelf; die Herrschaft von vernünftigen Personen ist vorzuziehen, da Gesetze unflexibel sind, gleich eines „*starrköpfigen und ungebildeten Mannes*“ (PLATON: *Nomoi* 294). Die Gesetze PLATONS, die Androhung von Strafen und Sanktionen vorsehen, beinhalten zum Teil sehr scharfe Gesetze (Asebiegesetze) gegen Atheisten, Magier und Gotteslästerer, was den modernen Leser in ein gänzlich antikes Denken versetzt, wie z. B. die Vorstellung des „*Sophonisterion*“ (Besinnungshaus für noch Uneinsichtige, *Nomoi* 909) oder dass die Leichname der durch Todesstrafe getöteten uneinsichtigen Feinde der Götter ohne Beerdigung einfach über die Landesgrenzen geworfen werden sollen. So werden wir auch in der *Politeia* (389 u. 459) mit der „*edlen Lüge*“ konfrontiert, die den Herrschenden Lügen gegenüber den (ungebildeten) Beherrschten einräumt zum Zwecke des Wohlergehens aller. ARISTOTELES begreift den Menschen als „*zoon politikon*“, das heißt als ein Wesen, das – um die in ihm angelegte Entelechie zur Entfaltung und Verwirklichung bringen zu können – der Gemeinschaft bedarf. Der Mensch ist „*von Natur aus politisch*“; einerseits hat er ein Bedürfnis nach Selbsterhaltung, andererseits strebt er nach dem „*guten Leben*“. Wie PLATON geht auch ARISTOTELES davon aus, dass eine gelungene Lebensführung, ein tugendhaftes Leben, das zur „*eudaimonia*“ führt, nur in einer politischen Gemeinschaft möglich ist (ARISTOTELES: *Politik* 1324).

Das ethisch-anthropologisch fundierte Staats- und Rechtsdenken der Griechen bildet die Grundlage für die weitere Entwicklung im Römischen Reich, im Mittelalter und in der Neuzeit. Römische staatsrechtliche Konzepte entwickelten ein differenziertes Bürgerrecht, eine durch die Bedeutung des römischen Reiches als Weltmacht notwendige Außenpolitik, stets verbunden mit einer deutlichen Orientierung an den Göttern (Zeichendeutungen, Befragen von Götterwillen) und mit der Bewahrung der Traditionen. Priester waren stets in politische Entscheidungsfindungen eingebunden. Auch die Entwicklung des Humanismus in der römischen Kultur („*humanitas*“) geht auf das griechische Erbe zurück, insbesondere auf die Vorstellungen von „*philanthropia*“ (Menschenfreundlichkeit) und „*paideia*“ (Menschenbildung).

## b. Polis contra Kosmopolis –

### Die antike „Weltvernunft“

Der Grundgedanke der stoischen Philosophie, die auch in ihrer Spätphase noch von dem römischen Kaiser MARC AUREL vertreten wird, liegt in der Vorstellung einer ordnenden Ursache allen Seins, dem Logos als Weltvernunft (MARC AUREL: *Meditationen* 1, 20; 9,16). Somit geschieht nichts zufällig, sondern unterliegt den kosmischen Gesetzen. Der Mensch, der als Vernunftwesen Einsicht in die Weltvernunft nehmen kann, ist somit in der Lage, sein Leben, auch das in politischen Gemeinschaften, zur Glückseligkeit zu bringen, indem er vernünftig, d. h. in Übereinstimmung mit der Natur handelt (MARC AUREL: *Meditationen* 3,12). Erkenntnis der Weltvernunft ist durch empirische Erfahrungen, durch sinnliche Wahrnehmung möglich, dennoch kann die Vernunft durch Affekte beirrt werden, etwa durch (Un)Lust, Begierde und Furcht, was zu Fehlverhalten, ja zu Rechtsbrüchen führen kann und selbst beim Rechtsbrecher körperliche und seelische Schäden verursacht. Weltvernunft und Weltgesetz gelten unabhängig von einzelnen Rechtsgrundsätzen einzelner Staaten, sie gelten für alle Völker und alle Staaten für alle Zeiten, überdauern alle Epochen und sollen die Grundlage für alle staatlichen Rechtsnormen bilden. Dem Menschen, der als Teil des kosmischen Ganzen angesehen wird, kommt Gleichheit zu, was sich u. a. in der Ablehnung der Sklavenhaltung äußert (MARC AUREL: *Meditationen* 7,7; 7,9). Aus stoischer Sicht ist es notwendig, einen Weltstaat zu errichten, um den Logos, die Weltvernunft, durch einheitliche Gesetze zur vollen Geltung kommen zu lassen.

## c. Der Einbruch des Christentums in die antike Welt

Im Jahr 391 n. Chr. wird das Christentum zur Staatsreligion erhoben. Das kulturelle Erbe, ob von Griechen, Römern oder Germanen, erfährt in den folgenden Jahrhunderten eine zunehmend christliche Überformung. Die klassischen Kardinaltugenden erfahren eine Veränderung durch die christlichen Tugenden „Glaube, Liebe, Hoffnung“ (THOMAS VON AQUIN). Der Kosmos, das Kreisen der Gestirne, die Vorstellung von Wiederkehr wird abgelöst von der Vorstellung einer zeitlich begrenzten Geschichte auf Erden und der Auferstehungshoffnung. Das Denken ist christlich-

theologisch durchdrungen: Der Ursprung des Menschen als Geschöpf Gottes liegt im Paradies. Von dort wurde er aufgrund der Erbsünde von Gott vertrieben und muss nun im irdischen Dasein, einer Zeit der Prüfung, sich zu Gott hinwendend die Entwicklung zum Guten vorantreiben.

So hat AURELIUS AUGUSTINUS in seinen *Confessiones* im XI. Buch die Flüchtigkeit der Zeit und damit deren Nichtigkeit dargelegt und somit die Vergänglichkeit im irdischen Leben betont. Sein Werk *Vom Gottesstaat* zeigt zwei Reiche auf, die sich im Geschichtsverlauf in stetiger Auseinandersetzung befinden: „*civitas terrena*“ und „*civitas Dei*“. Diese beiden Reiche zeigen weniger die Beziehung der Menschen untereinander auf als vielmehr diejenige der Menschen zu Gott (AURELIUS AUGUSTINUS: *Vom Gottesstaat* V, 17). Dabei umfasst die „*civitas Dei*“ diejenigen, die wie Adams Sohn Abel ihre Herzen Gott zuwenden, und die „*civitas terrena*“ diejenigen, welche wie Adams Sohn Kain selbstsüchtig die eigenen Interessen verfolgen (ebd. XIV, 13). AUGUSTINUS' Blick ist auf das Jenseits gerichtet; die Lösung politischer Fragen steht weniger im Zentrum seiner Reflexion, vielmehr kommt es darauf an, dass der Einzelne sein Leben nach Gottes Willen ausrichtet, ganz gleich, unter welcher staatlicher Herrschaft er lebt. AUGUSTINUS ist ein engagierter Verfechter des Christentums; boshaft blickt er auf die Juden, die er kurzum zu „*Feinden*“ der Kirche erklärt. AUGUSTINUS fordert vom weltlichen Staat Friede und Unversehrtheit des rechten Glaubens, was notfalls auch durch einen gerechten Krieg sichergestellt werden muss (ebd. XIX, 15).

## 3. Vertragstheorien:

Vertragstheorien sind im Wesentlichen durch folgende Grundmerkmale gekennzeichnet: Sie verweisen auf eine soziale Ausgangssituation, einen „Ur-“ oder „Naturzustand“ ohne Institutionen und Regeln. Dieser Verweis kann entweder als historische Annahme eines tatsächlichen Zustands oder aber auch als ein Gedankenexperiment gemeint sein. Aufgrund der schlechten sozialen Bedingungen, die diesem Naturzustand innewohnen, schließen in dieser Annahme die Beteiligten

einen Vertrag miteinander, der eine übergeordnete Institution konstituiert und alle Beteiligten in gleicher Weise verpflichtet, sich dieser Institution zu unterwerfen.

THOMAS HOBBS begründet den Vertragsschluss mit seiner anthropologischen Grundannahme, dass jeder Mensch zunächst bestrebt sei, Schaden von sich selbst abzuwenden und seinen eigenen persönlichen Nutzen zu maximieren. Der Mensch im Sinne von HOBBS ist angetrieben durch drei Hauptbestrebungen: den Willen nach Selbsterhaltung, das Streben nach fortschreitender Glücksmaximierung und den Willen zur stetigen Steigerung seiner Macht. In diesem Sinne bildet das Machtstreben den Kern der menschlichen Antriebe, da Machtbesitz die Voraussetzung für die Durchsetzung der eigenen Interessen darstellt. Dies führt in HOBBS' Gedankenexperiment eines Naturzustands, in dem noch kein Staat existiert, zu einem „Krieg aller gegen alle“ („*bellum omnium contra omnes*“). Dieser ist gekennzeichnet durch Konkurrenz, Misstrauen und Streben nach Anerkennung; das Streben aller nach nur begrenzt verfügbaren, knappen Gütern setzt eine Dynamik in Gang, die für alle zu einer „*beständigen Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes*“ führt: „*Das menschliche Leben ist armselig, ekelhaft und kurz*“ (THOMAS HOBBS: *Leviathan* Kap. 13). Wie kommt nun der Mensch aus diesem unseligen Naturzustand heraus? Nach HOBBS ist der Mensch aufgrund des Naturrechts darauf angelegt, alles zu tun, um dem Streben nach Selbsterhaltung nachzukommen – erforderlichenfalls bis zum Töten, während das Gesetz der Natur Frieden fordert: „*Suche Frieden, wenn du kannst, findest du ihn nicht, führe Krieg*“ (HOBBS: *Leviathan*, Kap. 14, vgl. dazu unten die Ausführungen zur Rechtsphilosophie). Im Naturzustand angelegt ist somit bereits das Bedürfnis der Menschen nach Frieden. Um sich vor der stetigen Bedrohung durch die anderen zu schützen, schließen die Menschen dieser Staatstheorie zufolge einen Vertrag, in dem jeder von ihnen auf sein individuelles Recht auf alles verzichtet und sie sich alle gemeinsam einem Souverän unterwerfen, dem sie fortan alle Rechte uneingeschränkt übertragen. Dieser Vertrag wird nicht zwischen „Volk“ und „Souverän“, sondern nur innerhalb des „Volks“ geschlossen. Dies beendet den Krieg aller gegen alle, da nun der Souverän als höchste Instanz die Aufgabe erfüllt, durch Erlassen von Gesetzen und Bestrafung bei Nichtbefolgung den

Schutz des Einzelnen in der Gemeinschaft sicherzustellen. Der Souverän ist fortan ein absoluter Herrscher; dies steht aber nach HOBBS nicht im Widerspruch zum Willen des Einzelnen, da HOBBS davon ausgeht, dass der Wille dieses Souveräns mit dem Gemeinwillen identisch ist; daher sind eine Abwahl des Souveräns durch das Volk und Neuwahlen nicht vorgesehen. Da die Hauptaufgabe des Souveräns in der Herstellung der Sicherheit nach innen und nach außen besteht, verliert er seine Macht, sobald er diese nicht mehr gewährleisten kann; insbesondere wenn der Staat durch eine äußere Staatsmacht in einem Krieg unterworfen wird, sind die Untertanen nicht mehr ihm gegenüber, sondern gegenüber dem neuen Herrscher zum Gehorsam verpflichtet. Somit kann ein Staatsgebilde also nicht nur aufgrund eines Vertrags („*commonwealth by institution*“), sondern auch durch Unterwerfung („*commonwealth by acquisition*“) zu Stande kommen.

Nach JEAN-JACQUES ROUSSEAU lässt sich Herrschaft nicht auf natürliche Gegebenheiten, sondern nur auf einen in Freiheit von den beteiligten Individuen geschlossenen Vertrag begründen, da Freiheit zur Natur des Menschen gehört. Nach ROUSSEAU ist es einem Volk nicht möglich, seine Freiheit an einen Monarchen abzutreten; dies stünde im Widerspruch zum menschlichen Freiheitsverständnis. Einerseits würde hierzu der freie Wille vorausgesetzt, andererseits gerade dieser aber wieder außer Kraft gesetzt. Vielmehr ist bei ROUSSEAU das Volk selbst der Souverän: Es hat mit sich selbst den Gesellschaftsvertrag geschlossen, und auch alle Gesetzgebung geht vom Volk aus. Im Idealfall werden die Gesetze einstimmig beschlossen; da dies in der Realität aber in den seltensten Fällen vorkommt, gilt die Regel, dass die Mehrheit entscheidet („*volonté générale*“ – der Gemeinwille). Die Mehrheitsentscheidung bedeutet im Sinne von ROUSSEAU jedoch nicht nur, dass die von der Mehrheit beschlossenen Gesetze auch von der Minderheit zu befolgen sind, sondern dass die Minderheit gezwungen werden soll, ihr Votum als „*Irrtum*“ zu verwerfen. Mit der Mehrheitsentscheidung ist jeder Disput beendet, die Minderheit hat nach ROUSSEAU nicht das Recht, ihre Ansichten weiter zu vertreten und um neue Mehrheiten zu werben mit dem Ziel, einmal beschlossene Gesetze zu einem späteren Zeitpunkt zu ändern. Der Ge-

meinwille („*volonté générale*“) ist nach ROUSSEAU „*unveräußerlich*“, „*unteilbar*“, irrtumsunfähig und „*unzerstörbar*“ (JEAN-JACQUES ROUSSEAU: *Contrat social* II, 1–3) – ohne dass ROUSSEAU nach HENNING OTTMANN in seinem Argumentationssystem für diese Annahme eine Begründung liefert. Der Gemeinwille darf nach ROUSSEAU jedoch nicht verwechselt werden mit dem „*Gesamtwillen*“ („*volonté de tous*“) als der Summe der Sonderwillen und Einzelinteressen aller. Aus seinen Grundannahmen entwickelt ROUSSEAU folgende Staatsformenlehre: Das Volk gibt sich selbst die Gesetze und kann daher nicht vertreten werden (Legislative). Hinsichtlich der Regierungsfunktion (Exekutive) ist eine Vertretung möglich; die Regierung ist nicht das Ergebnis eines Vertrags, sondern eines Gesetzes. Sie ist dem Volk verpflichtet und kann jederzeit von diesem auch wieder abberufen werden. Eine eigentliche Gewaltenteilung vertritt ROUSSEAU jedoch nach OTTMANN nicht: Die Macht des Volkes kann nicht geteilt werden, vielmehr werden lediglich die Funktionen, nicht aber der Wille selbst aufgeteilt. Da Demokratie im Sinne ROUSSEAUS als direkte Demokratie (alle Bürger bestimmen) verstanden wird, ist diese nach seiner Ansicht auch nur für kleine Gesellschaften realisierbar (ROUSSEAU: *Contrat social* III, 15); zudem sind die Anforderungen an die Mitglieder einer demokratisch organisierten Gemeinschaft bei ROUSSEAU nach OTTMANN derart hochgeschraubt, dass sie von menschlichen Gemeinschaften kaum zu erfüllen wären (kleine Gemeinschaften, in denen jeder jeden kennt, einfache Sitten, Gleichheit aller hinsichtlich der sozialen und wirtschaftlichen Stellung, hohe moralische Integrität der einzelnen Mitglieder: ebd. III, 4). Die Monarchie hat in den Augen ROUSSEAUS zwar den Vorteil, die Kraft der Exekutive in einer Hand zu bündeln, scheidet als wünschenswerte Staatsform jedoch deshalb aus, weil hierin auch die größte Gefahr des Machtmissbrauchs liegt (ebd. III, 6). Als bestmögliche Staatsform schlägt er die Aristokratie vor, eine Staatsform, bei der zwar alle Macht in einer Hand liegt, der jeweilige Herrscher aber vom Volk zu wählen ist. Sobald sein Handeln nicht mehr dem Willen des Volkes entspricht, kann er von diesem abgewählt werden (ebd. III, 5).

Nach IMMANUEL KANT kann ein Staat ähnlich wie bei HOBBS auf zweifache Weise zu Stande kommen: durch einen Gesellschaftsvertrag oder durch Gewalt, also Eroberung (IMMANUEL KANT: *Die Metaphysik der*

*Sitten*, 1. Teil, § 49). Im Falle des Vertragsschlusses ist der Ausgangspunkt der, dass ein öffentlicher Rechtszustand herrschen soll, der in KANTS Rechtsverständnis auf dem (naturrechtlich legitimierten) Eigentumsrecht aufbaut und dieses staatlich garantiert (ebd. §§ 42,43; vgl. dazu auch unten die Ausführungen zur Rechtsphilosophie). In jedem Falle ist aber der Einzelne zum Gehorsam gegenüber dem Staat verpflichtet, unabhängig davon, wie dieser zur Macht gekommen ist. Ein Widerstandsrecht schließt KANT aus, jedoch ist die Beschwerde möglich; auch kann ein Regent abgesetzt, aber nicht bestraft werden (ebd. § 49A). KANT vertritt die Gewaltenteilung von gesetzgebender (Legislative), ausführender (Exekutive) und Recht sprechender (Judikative) Gewalt. Er steht damit in der staatstheoretischen Tradition der Gewaltenteilung, die von CHARLES DE SECONDAT MONTESQUIEU und JOHN LOCKE entwickelt wurde.

#### 4. Moderne Theorien im 20. Jahrhundert

MAX WEBER setzt sich im beginnenden 20. Jahrhundert mit Legitimationsgründen von Herrschaft auseinander. Um Herrschaft Stabilität zu verleihen, gibt es nach seiner Systematik drei mögliche Legitimationssysteme: „*legale*“ Herrschaft, „*traditionelle*“ Herrschaft und „*charismatische*“ Herrschaft. Die „*legale*“ Herrschaft ist gekennzeichnet durch ein System aus Gesetzen, Verordnungen und Satzungen, ein Verwaltungssystem mit über- und untergeordneten Behörden bzw. Institutionen und ein Beamtenwesen. Entscheidungen und somit Macht- und Herrschaftsausübung sollen ohne Ansehen der Person und ausschließlich auf der Basis der Satzungen erfolgen; diese sind für den Bürger transparent, und es existiert ein Beschwerdewesen, innerhalb dessen Bürger auf der Basis der Satzungen Entscheidungen der Ämter überprüfen lassen können. Die „*traditionelle*“ Herrschaft baut auf den Glauben an die Heiligkeit der seit jeher und für alle Ewigkeit vorhandenen Ordnungssysteme auf; sie entspricht dem mittelalterlichen Feudalsystem. Der Befehlende entspricht dem Typus „Herr“, das Pendant sind die „Untertanen“; Gehorsam wird der Person des Herrschenden geleistet, dessen Entscheidungen auf überlieferten Gepflogenheiten basieren oder aber auch rein subjektiv durch Sym-

pathie/Antipathie motiviert sind. Entscheidungen können aus Gnade gefällt werden, es können einzelne Günstlinge ohne Begründung gegenüber der Gemeinschaft bevorzugt werden. Die „charismatische“ Herrschaft ist die am stärksten subjektiv motivierte Herrschaftsform: Sie basiert auf emotionaler Hingabe der Anhänger an ihren (An-)Führer, der diese durch seine besondere Erscheinung in seinen Bann zieht. Dies kann auf eine besondere Redegabe zurückzuführen sein, auf besonderes Heldentum in Krisensituationen (z. B. Kriegshelden) oder auch auf religiös begründetes Charisma. Das Charisma des Anführers muss sich durch Erweise bewährt haben; sobald sich dieses nicht mehr bewährt (wenn z. B. ein religiöser Führer scheinbar von Gott verlassen wird), verliert der Anführer seine Macht.

In seinem 1945 erschienenen Hauptwerk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* lehnt KARL POPPER, basierend auf seiner Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, alle Auffassungen ab, die von einem vorbestimmten geschichtlichen Ablauf ausgehen: Geschichte und damit die Bildung, Entwicklung und Veränderung gesellschaftlicher und politischer Strukturen läuft nicht nach einem festen, vorgegebenen Plan ab, sondern ist das Ergebnis des Handelns von Individuen, die sich in wechselnden Mehrheiten zusammenfinden und Staat und Gesellschaft gestalten. Dieser Prozess muss jederzeit kritik- und veränderungsoffen sein, um Totalitarismus und Gewalt zu verhindern. Von dieser anthropologischen Grundannahme ausgehend wird die Demokratie als geeignete Regierungsform angesehen: Die Regierung wird vom Volk gewählt und muss auch jederzeit abwählbar sein, sobald sie in ihrem Handeln nicht mehr dem Willen des Volkes entspricht. POPPER legt großen Wert auf die Mitwirkungs- und Gestaltungsfähigkeit des einzelnen Individuums: Jeder Einzelne ist quasi ethisch verpflichtet, an der Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse aktiv mitzuwirken – eine geringe Wahlbeteiligung beispielsweise ist der Feind einer offenen Gesellschaft, da hier Individuen ihre Gestaltungsmöglichkeiten leichtfertig aus der Hand geben und eine Regierung an die Macht gelangt, die nur auf den Willen einer Minderheit gestützt ist. Wie seine Wissenschaftstheorie, wo Popper das „Falsifikationsprinzip“ vertritt (wissenschaftliche Erkenntnisse sind immer vorläufig und so lange gültig, bis sie durch

neue Erkenntnisse falsifiziert werden), ist auch seine politische Theorie von diesem Prinzip geprägt: Nach POPPER können wir niemals sicheres, endgültiges Wissen erlangen, sondern sind auf fortschreitende Korrektur angewiesen; dies gilt auch für gesellschaftliche und politische Vorstellungen – es ist vernünftiger, Theorien durch neue zu ersetzen als (Bürger-) Kriege um die vermeintlich bessere „Heilslehre“ zu führen.

ERNST TUGENDHAT plädiert in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts angesichts der zunehmenden atomaren Bedrohung und militärischen Krisen für die Gründung eines Weltstaats. Dies ist aus seiner Sicht der einzige Ausweg aus dem drohenden Weltuntergang: TUGENDHAT sieht eine enge Korrelation „zwischen Ungerechtigkeit und ökologischer Knappheit“, und je stärker die weltweite Verteilungsungerechtigkeit wächst, umso größer wird aus seiner Sicht die Gefahr, dass es zu einem Dritten Weltkrieg mit dem Auslöschen allen Lebens auf der Erde kommt. In einem Weltstaat werde die ökonomische Knappheit insgesamt geringer sein als ohne ihn, und somit nehme auch das Potenzial an Ungerechtigkeit im Verhältnis zum gegenwärtigen System ab. Der Weg dahin kann nach TUGENDHAT nur über internationale Entspannung führen, d. h. über die friedliche Lösung internationaler Konflikte. Dabei ist all denjenigen Tendenzen entgegenzuwirken, die einer Entspannung entgegenstehen, wie z. B. Feindbildpropaganda. Die Schaffung eines Weltstaats würde langfristig den Interessen aller dienen.

## II. Rechtsphilosophie

### 1. Grundfragen der Rechtsphilosophie

Der enge Zusammenhang zwischen Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie bzw. Politischer Philosophie wird schon im Hinblick auf die Tatsache ersichtlich, dass der moderne, demokratische Staat ohne ein funktionierendes Rechtssystem nicht auskommen kann. Das Rechtssystem eines demokratischen Rechtsstaates verlangt die rechtliche Legitimation politischer Macht, definiert deren Ausgestaltung und schreibt die Übereinstimmung des politischen

Handelns mit dem geltenden Recht und Völkerrecht vor. Nach JÜRGEN HABERMAS münden Diskurse politischer Willensbildung in juristische Diskurse, um schließlich in der Gesetzgebung ihren Ausdruck zu finden. HABERMAS geht von einer Interdependenz zwischen Recht und Politik aus, da sich beide wechselseitig bedingen. Rechtsphilosophie kann als ein Versuch angesehen werden, eine Wesensbestimmung des menschlichen Rechts vorzunehmen, die Funktion und Funktionsweise des Rechts innerhalb der Gesellschaft zu bestimmen, den Zusammenhang des Rechts mit dem Staatswesen zu beleuchten sowie grundlegende Fragen der Legitimation des Rechts zu beantworten. Das Verhältnis von Recht und Moral zu bestimmen, gehört zu den bedeutendsten Aufgaben der Rechtsphilosophie. Die Unterscheidung von Recht und Moral wird nach gängiger Lehrmeinung erst als eine Errungenschaft des 18. Jahrhunderts angesehen. Die kritische Reflexion des Zusammenhangs von Machtinteressen und Rechtsordnung, zum Beispiel in totalitären Staaten, gehört weiterhin zu den wichtigen Problemfeldern der Rechtsphilosophie. Transdisziplinär ist die Rechtsphilosophie an Ergebnissen der Rechtsdogmatik (beschäftigt sich systemimmanent mit geltendem Recht), der Rechtssoziologie (beschäftigt sich empirisch mit der Wechselwirkung zwischen Recht und Gesellschaft) und Rechtsgeschichte (zeichnet die Entwicklung von Rechtsphänomenen nach) interessiert.

## 2. Grundzüge der Rechtsordnung des demokratischen Rechtsstaats

Unter dem Recht versteht man jene Institution, durch die das „Zusammenleben der Menschen überhaupt staatlich geregelt ist“. Das Recht kann dies nur leisten, weil die Rechtsnormen, die in ihrer Gesamtheit das „hierarchisch gegliederte Rechtssystem“ eines Staats bilden, im Gegensatz zu moralischen und auf Sitte sowie Brauchtum beruhenden Normen „Zwangsscharakter“ besitzen (NORBERT HOERSTER: *Was ist Recht?*). Durch die nur dem Staat zukommende Ausübung von Gewalten (Exekutive und Judikative) wird dem Recht Geltung verschafft. Wie HERBERT L. A. HART herausgearbeitet hat, können Rechtsnormen in Gebots- bzw.

Verbotsnormen einerseits und Ermächtigungsnormen andererseits unterschieden werden. Die obersten Normen des Rechtssystems bilden in ihrer Gesamtheit die Verfassung eines Staats. Sie regeln die Art und Weise, wie sich politische Macht konstituiert, sie definieren aber auch die Grundrechte der Bürgerinnen und Bürger. Die Verfassung enthält darüber hinaus Ermächtigungsnormen, kraft derer Gebots- bzw. Verbotsnormen durch die dritte Gewalt, die Legislative, neu geschaffen werden können. Die Verfassung garantiert zwar dem Staat unter der Maßgabe der Beachtung der Gewaltenteilung die Ausübung des Gewaltenmonopols, sie schützt aber auch gleichzeitig die Bürgerinnen und Bürger kraft der ihnen in der Verfassung zugesicherten Grundrechte vor der unkontrollierten Machtausübung des Staats und gewährleistet so deren „Autonomie“ (HABERMAS), die wiederum die Voraussetzung darstellt, dass der demokratische Meinungsaustausch und somit – um mit KANT zu reden – „der öffentliche Gebrauch der Vernunft“ (*Was ist Aufklärung?*) ungehindert vonstattengehen können. Gebots- bzw. Verbotsnormen richten sich also nicht nur an die Bürgerinnen und Bürger eines Staats, sondern auch an den Staat selbst, der durch seine Amtsträger repräsentiert wird, deren Aufgabe darin besteht, das Gewaltenmonopol des Staats auszuüben.

## 3. Naturrecht

Nach dem „Recht des Rechts“ zu fragen, ist nach MAX WEBER (*Wirtschaft und Gesellschaft*) die Grundintention der Naturrechtslehre. Diese Denktradition, die auf die Antike zurückgeht, greift in unterschiedlicher Weise auf den überzeitlichen Maßstab „Natur“ zurück, der – in Abhängigkeit von den metaphysischen bzw. naturphilosophischen Voraussetzungen der verschiedenen Theorien – sowohl äußere wie innere Natur, Schöpfungsnatur (in der sich der Wille Gottes ausdrückt), aber auch Natur der Vernunft oder vernünftige Natur bedeuten kann. Die Gültigkeit des vom Menschen gesetzten, „positiven“ Rechts erweist sich im Kontext des naturrechtlichen Denkansatzes als relativierbar, weil das Naturrecht ein höheres Recht repräsentiert als das positive Recht. Dass somit ein Spannungsverhältnis zum positiven

Recht entstehen kann, zeigt u. a. die Möglichkeit eines Widerstandsrechts, das viele Naturrechtstheorien dem Menschen als Möglichkeit einräumen, wenn das positive Recht das Naturrecht pervertiert. Naturrechtstheorien räumen den Menschen unabänderliche Rechte ein, die unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht oder Herkunft gültig sind. JOHN LOCKE's philosophische Begründung der Menschenrechte hat die *Virginia Declaration of Rights* und die *Declaration of Independence* im Jahre 1776 beeinflusst. Nach LOCKE kommt den Menschen eine „*natürliche Gleichheit*“ und Freiheit zu. Im Naturzustand haben die Menschen, „*die ohne Unterschied zum Genuss derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch derselben Fähigkeiten geboren sind, ohne Unterordnung und Unterwerfung einander gleichgestellt leben sollen*“, die gleichen Rechte und auch die gleiche Pflicht, das Gesetz der Natur zu befolgen, das verbietet, andere Menschen „*zu beeinträchtigen und sich einander zu benachteiligen*“ (JOHN LOCKE: *Zwei Abhandlungen über die Regierung, II. Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung*, 2. Kapitel). Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist die Menschenrechtsidee – wie in den Verfassungen anderer demokratischer Staaten auch – in der Zusicherung unabänderlicher Grundrechte verankert. Der Anspruch des Grundgesetzes geht somit dahin, die Achtung der Menschenrechte in den Status rechtsverbindlicher Normen zu erheben. Artikel 1 garantiert die Unantastbarkeit der „*Würde des Menschen*“, Artikel 2 das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, Artikel 3 die Gleichheit vor dem Gesetz. In Artikel 20, Absatz 4 des Grundgesetzes wird den Bürgerinnen und Bürgern ein Widerstandsrecht zugesprochen, das dann Widerstand gegen die Staatsgewalt erlaubt, wenn der Staat die unabänderlichen, höchsten Rechtsnormen außer Kraft zu setzen versucht.

Die Naturrechtsidee findet ihren Ausgang in der Antike bei GORGIAS; Denker der Stoa begründen eine erste Naturrechtslehre. Für die Stoa hat das – als ontologisch charakterisierbare – Naturrecht sein Fundament in der Überzeugung der Vernünftigkeit des Kosmos. Für den römischen Stoiker CICERO „*stellt sich das wahre Gesetz in der rechten Vernunft dar, die mit der Natur in Einklang steht, die allen Menschen gemeinsam ist, die festen, dauernden Bestand hat, die zur Pflicht ruft*

*durch Gebot, die vom Bösen abschreckt durch Verbot*“ (CICERO: *De re publica III*). Für CICERO ist es somit auch evident, dass das Naturrecht als höheres Recht Vorrang vor dem niederen, positiven Recht genießt und durch dieses nicht rechtmäßig außer Kraft gesetzt werden kann. Die Position von HUGO GROTIUS stellt ein Beispiel einer theologisch inspirierten Naturrechtslehre dar. Der Wahrheitsgehalt des Naturrechts, in dem sich einerseits Gott offenbart, stellt andererseits eine Vernunftwahrheit dar, die auch von Gott nicht außer Kraft gesetzt oder verändert werden kann. Die Aufgabe des Naturrechts besteht darin, „*Quelle*“ und „*Korrektiv allen positiven Rechts, besonders aber des Völkerrechts*“ zu sein (HUGO GROTIUS: *De Jure Belli ac Pacis*). Die Deutung des „*natürlichen Rechtes*“ bei THOMAS HOBBS hat die nach Selbsterhaltung strebende Natur des Menschen im Blick. Es besagt, dass der Mensch das Recht habe, alle geeigneten Mittel dafür einzusetzen, das eigene Leben zu erhalten. Dem „*natürlichen Recht*“ stehen die „*Gesetze der Natur*“ gegenüber, die „*Vorschriften*“ der Vernunft zum Ausdruck bringen, wie der Frieden „*als Mittel der Selbsterhaltung*“ zu erlangen sei (*Leviathan*, 14. Kapitel). Das natürliche Recht ermächtigt zu einem schrankenlosen Gebrauch der Freiheit des Menschen, um das Überleben zu ermöglichen, die Gesetze der Natur, die HOBBS als „*unveränderlich und ewig*“ bezeichnet und die in vereinfachter Form durch die Goldene Regel zusammengefasst werden können, „*befehlen*“ diese Freiheit einzuschränken. Das zweite Gesetz beinhaltet die Grundzüge eines Vertragskonzeptes, dessen Kern die Übertragung von Rechten, deren „*Beibehaltung den Frieden der Menschheit verhindert*“, vorsieht, das neunte Gesetz den Gleichheitsgrundsatz der Menschen („*Jedermann soll den anderen für Seinesgleichen von Natur aus ansehen*“). Moral und Naturrecht sind bei HOBBS nicht scharf zu unterscheiden, wie er selbst herausstellt: „*Und die Wissenschaft von diesen Gesetzen ist die wahre und einzige Moralphilosophie. Denn die Moralphilosophie ist nichts anderes als die Wissenschaft von dem, was im Verkehr und in der Gesellschaft gut und böse ist*“ (*Leviathan*, 15. Kapitel).

In seiner Spätschrift *Die Metaphysik der Sitten* definiert IMMANUEL KANT den Rechtsbegriff im Ausgang von der Handlungsfreiheit des Menschen. Das Recht ist nämlich für KANT ein Postulat der praktischen

Vernunft, mit dessen Hilfe der Frieden zwischen den Subjekten gestiftet werden soll, der auch bei KANT mit dem Naturzustand des Menschen noch nicht gegeben ist. Das Recht versucht diese Friedensstiftung zu leisten, indem es die Handlungsfreiheit der Menschen einschränkt: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann.“ KANT unterscheidet in der *Metaphysik der Sitten* die „Rechtslehre“ von der „Tugendlehre“. Nur die Tugendpflichten unterliegen der Autonomie des Willens, nur bei diesen ist also eine gute Gesinnung vorausgesetzt, während die Rechtspflichten, die das äußere Miteinander der Menschen regeln, auch äußerlich erzwungen werden (können). Das Recht setzt also nach KANT keine moralische Gesinnung der Subjekte voraus. Der durch das Recht zu stiftende Frieden ist dann erreicht, wenn die Menschen ihre Freiheit, die KANT als das „angeborene Recht“ jedes Menschen versteht, so verwirklichen können, dass „sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“. Dies erfordert die Etablierung öffentlichen Rechts, das auf dem natürlichen Eigentumsrecht aufbaut. Die Unterscheidung zwischen „Mein“ und „Dein“ ist für KANT zentral, weil vom Rechtsstandpunkt aus gesehen mit der Idee der Freiheit auch das Recht auf Eigentum postuliert werden muss. Naturrecht bei KANT ist Vernunftrecht, nämlich Deduktion oberster Rechtsgrundsätze aus „lauter Prinzipien a priori“; in ihrer Gesamtheit bilden sie einen Kontrapunkt zum positiven Recht. Mit Hilfe dieser kann geprüft werden, ob das positive Recht, „d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben“, auch „Rechtens sei“ (alle Zitate aus IMMANUEL KANT: *Die Metaphysik der Sitten*).

In JOHANN GOTTLIEB FICHTEs Frühphilosophie wird das Recht als Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein deduziert. So wahr eine Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit als notwendige Erfahrung („Faktum“) des Selbstbewusstseins stattfinden muss, damit dieses sich konstituieren kann, so wahr ist mit der notwendigen Annahme anderer freier, sich kraft ihrer Leiblichkeit Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreibender Vernunftwesen für das Selbstbewusstsein des Individuums ein Rechtsverhältnis gesetzt,

das in der wechselseitigen Anerkennung der Freiheitsphäre des anderen ihren Bestand hat: „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt“ (JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Grundlage des Naturrechts*). Vor dem Hintergrund seiner Persönlichkeitstheorie sieht FICHTE das „Urrecht“ des sich selbst bestimmenden Menschen darin, „nur Ursache“ in der Sinnenwelt zu sein. Weitere Rechte leiten sich aus dem Urrecht ab, wie der Anspruch auf Unantastbarkeit des Leibes und das Recht auf Arbeit („Jeder muss von seiner Arbeit leben können“). Auch für FICHTE sind die Rechtssphäre und die Moral selbstständige Sphären, da die Anerkennung des Rechtsverhältnisses keinen guten Willen der Subjekte voraussetzt. Vorausgesetzt ist im Rechtsverhältnis die Anerkennung dessen, dass auch andere Personen sich Zwecke setzend tätig sind. Wie in KANTs Rechtslehre auch wird der Zwangscharakter des Rechts durch den Staat durchgesetzt. Insbesondere in der Spätphilosophie begreift FICHTE das Verhältnis von Recht und Moral so, dass die moralisch-sittliche Weltsicht das Recht zur Aufhebung bringt, das somit innerhalb des Prozesses des Sich-Verstehens des Daseins eine (notwendig zu durchlaufende) Abstraktionsansicht darstellt.

ERNST BLOCH verteidigt die Naturrechtsidee gegen den Vorwurf seiner Abstraktheit. So zeige vor allem die Französische Revolution das revolutionäre Potenzial des Naturrechts, denn dieses bilde die „Ideologie der Französischen Revolution“. BLOCH betont, dass die Menschenrechtsidee der Französischen Revolution unmittelbar durch die Idee des Naturrechts bei ROUSSEAU inspiriert sei. ROUSSEAU's Leistung sieht BLOCH vor allem darin, die „Absolute Unveräußerlichkeit der Person“ und damit die Idee individueller Freiheit dem Naturrecht „hinzugebracht“ zu haben. Der Geist des „Contract Social“, der im Gegensatz zu dem Verständnis von Gesellschaft bei HOBBS diese als Vereinigung gleicher, guter Menschen interpretiere, spiegele sich in den Idealen der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – wider (ERNST BLOCH: *Naturrecht und menschliche Würde*, Kapitel 11: *Rousseaus Contract social, amerikanische Unabhängigkeitserklärung, Menschenrechte*).

#### 4. Rechtspositivismus

Der Rechtspositivismus, als dessen neuzeitliche Begründer JEREMY BENTHAM (*Of Laws in General*) und JOHN AUSTIN (*The Province of Jurisprudence Determined*) gelten, geht mit einer prinzipiell anderen Fragestellung an das Thema „Recht“ heran als die Naturrechtslehre. Fragt diese – vom Standpunkt einer wertenden Perspektive – nach der philosophisch begründbaren Gültigkeit bzw. Verwerfbarkeit positiven Rechts, so geht es dem Rechtspositivismus um eine Deskription der Funktion und der Funktionsweise des positiven Rechts, neben dem dieser Rechtstheorie zufolge kein weiteres, höheres Recht existiert. Rechtspositivistische Ansätze vertreten eine formelle Sicht des Rechts, wobei sie Gültigkeit und Verbindlichkeit von Normen ausschließlich in einem Rechtsetzungsakt begründen. Im Gegensatz zur Naturrechtslehre nimmt der Rechtspositivist einen neutralen Standpunkt ein, um „den Begriff des Rechtes inhaltlich neutral zu definieren“ (NORBERT HOERSTER: *Was ist Recht?*). Dies impliziert, dass der Rechtspositivist sich jeder ethisch-moralischen Bewertung bestehenden Rechts enthält. Ein Befolgungsgebot von Rechtsnormen vertritt der Rechtspositivismus – worauf moderne Vertreter dieser Denkrichtung explizit hinweisen – aber nicht. Dies zu vertreten würde bedeuten, einen ethisch-moralischen Standpunkt einzunehmen, was dem Neutralitätspostulat widersprechen würde. Jede ethisch-moralische Wertung bzw. Verwerfung von bestehendem Recht, das als unerträglich empfunden wird, bleibt den Teilnehmern eines Rechtssystems vorbehalten bzw. impliziert einen Wechsel von der „Beobachterperspektive“ zur „Teilnehmerperspektive“ (vgl. dazu HERBERT L. A. HART: *The Concept of Law*, ROBERT ALEXY: *Begriff und Geltung des Rechts*).

Unter einer „Reinen Rechtslehre“ versteht HANS Kelsen – neben HERBERT L.A. HART der bedeutendste Vertreter des Rechtspositivismus im 20. Jahrhundert – die völlig wertungsfreie Deskription der Funktionsweise des Rechtssystems, das er gerade durch den Vergleich verschiedener Rechtssysteme induktiv gewinnt. Das Ziel des Vergleichs besteht darin, gemeinsame, überzeitliche Strukturmerkmale von Rechtssystemen zu erkennen, zu denen z. B. die Fähigkeit von Rechtssystemen gehört, neues Recht zu generieren. Auf

radikale Ablehnung stößt die gesamte Tradition der Naturrechtslehre, gegen die Kelsen den Vorwurf erhebt, ideologischen Interessen zu dienen. Diesen Vorwurf richtet Kelsen sowohl gegen die konservative, bestehendes Recht legitimierende als auch gegen die revolutionäre, bestehendes Recht verwerfende Naturrechtslehre. Im Gegensatz zur Reinen Rechtslehre berücksichtigt HARTs Rechtspositivismus anthropologische und soziologische bzw. sozialpsychologische Bedingungsfaktoren des Rechts und der Rechtspraxis. Empirische und damit nichtmetaphysische Grundlage des Rechts ist nach HART das Überlebensinteresse der Menschen, dem das Recht insgesamt dient. Dabei macht HART insgesamt fünf anthropologische „Schwachstellen“ des Menschen aus, die das Recht zu kompensieren versuche: (1) die Verletzbarkeit des Menschen, auf die das Recht mit einem generellen Tötungsverbot antworte, (2) die annähernde Gleichheit der Menschen, die die Beschränkung ihrer Freiheit notwendig mache, (3) die Begrenztheit des Altruismus des Menschen, (4) die Begrenztheit von Gütern, woraus das Problem der Verteilungsgerechtigkeit erwachse, (5) die Begrenztheit der Einsicht der Menschen. In kritischer Auseinandersetzung mit AUSTINs Rechtspositivismus, für den das Rechtssystem als ein Zusammenspiel von Befehl und Gehorsam beschreibbar ist, vertritt HART die Auffassung, dass ein Rechtssystem nur dann effektiv funktionieren könne, wenn es von weiten Kreisen auch anerkannt werde (vgl. zu den Ausführungen zu Kelsen und HART: DETLEF HORSTER: *Rechtsphilosophie zur Einführung*). Nach NORBERT HOERSTER hat ein funktionierendes Rechtssystem zur Voraussetzung, dass zumindest die Amtsträger eines Staats das geltende Recht akzeptieren.

#### 5. Recht und Gerechtigkeit

Der Maßstab bei der Beurteilung des Rechts ist für die meisten Menschen die Gerechtigkeit. Das Recht sollte der Gerechtigkeit dienen. Verletzt das positive Recht in eklatanter Weise die Gerechtigkeit, dann verliert es den Anspruch, gültiges Recht zu sein. Diese rechtsphilosophische Position vertritt GUSTAV RADBRUCH, die er unter dem Eindruck des pervertierten Rechtsverständnisses im Nationalsozialismus nach dem Krieg for-

muliert hat: „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, dass das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, dass der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, dass das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat“ (GUSTAV RADBRUCH: *Gesetzliches Unrecht und übergeordnetes Recht*). So eindeutig die Forderung der Menschen nach der Gerechtigkeit ist, so unterschiedlich kann die Idee der Gerechtigkeit inhaltlich bestimmt werden. Ein Minimalkonsens, was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist, kann – wie RADBRUCH meint – dahingehend bestimmt werden, dass bestehendes Recht dann gerecht und somit erst gültiges Recht ist, wenn es die Menschenrechte achtet. Darüber hinausgehend können verschiedene Dimensionen von Gerechtigkeit ausgemacht werden, die wiederum eine Typologie von Gerechtigkeitskonzepten möglich machen (z. B. Verteilungsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, kompensatorische Gerechtigkeit). Kontrovers diskutiert wird auch der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Kriminalstrafe. KANT zum Beispiel ist der Meinung, dass die Strafe der Gerechtigkeit diene; utilitaristische Theorien lehnen eine Strafe unter Gerechtigkeitsaspekten ab.

Ein Konzept von distributiver Gerechtigkeit entwickelt HOBBS im Kontext seiner Naturrechtslehre. Gerechtigkeit gehört zu den kulturellen Errungenschaften, deren Sinn darin besteht, den Naturzustand des Menschen zu überwinden: „Narren sagen sich insgeheim, so etwas wie Gerechtigkeit gebe es nicht, und bisweilen sagen sie dies auch offen. Dabei führen sie auch allen Ernstes an, da jedermann für seine Erhaltung und Befriedigung selbst zu sorgen habe, könne es keinen Grund geben, weshalb nicht jedermann das tun könne, was seiner Ansicht nach dazu führe, und deshalb sei auch das Abschließen und Nichtabschließen, Halten oder Nichthalten von Verträgen nicht wider die Vernunft, wenn es einem Vorteil einbringe“ (THOMAS HOBBS: *Leviathan*, 15. Kapitel). Gerechtigkeit besteht nach HOBBS darin, die vertraglich den Mitsubjekten zugesicherte Einschränkung der Freiheit auch einzuhalten. Das ungerechte Handeln hingegen missachtet die Gesetze der Natur.

Da die Vernunft deren Einhaltung gebietet, missachtet das ungerechte Handeln auch die Vernunft. Das gerechte Handeln hingegen sieht sich im Einklang mit der Vernunft, der zügellose Egoismus jedoch ist ungerecht. HOBBS´ Konzept von distributiver Gerechtigkeit besteht darin, dass alle Bürger eines Staates gleichermaßen an den Gesetzen der Natur partizipieren. Die Gleichbehandlung bei der Rechtssprechung fordert das „elfte Gesetz der Natur“. Rechtssicherheit gewährt die Staatsgewalt.

Die Begründung des (naturrechtlich legitimierten) Eigentumsrechts bei JOHN LOCKE folgt einem Konzept von Leistungsgerechtigkeit, wobei dem Arbeitsbegriff zentrale Bedeutung zukommt. Denn JOHN LOCKES Argumentation zum Eigentumsrecht erweitert die innerhalb der Rechtsphilosophie gängige, das Eigentumsrecht legitimierende Theorie des ersten Besitzes um den Faktor Arbeit. Im Naturzustand gehört nach LOCKE die Erde allen; sie ist im Besitz der gesamten Menschheit, da sie den Menschen von Gott zum Nutzen geschenkt worden ist. Aber erst die Arbeit einer Person, die diese mit Hilfe ihres Körpers ausführt, macht aus einem Stück der Natur, aus dem gemeinsamen Besitz auch Eigentum. Eigentum wird somit durch einen durch Arbeit bewirkten Aneignungsakt legitimiert, der den Naturzustand in originärer Weise aufhebt: „Wer sich von Eicheln ernährt, die er unter einer Eiche aufliest, oder von Äpfeln, die er von den Bäumen des Waldes pflückt, hat sich diese offensichtlich angeeignet. Niemand kann bestreiten, dass diese Nahrung sein ist. Ich frage nun, zu welchem Zeitpunkt wurden sie sein Eigentum? ... Wenn sie ihm nicht durch das erste Aufsammeln gehörten, dann ist es klar, dass nichts anderes sie ihm zu eigen machen konnte. Diese Arbeit bewirkte einen Unterschied zwischen ihnen und dem gemeinsamen Besitz.“ Das Recht auf Eigentum widerspricht nicht der Theorie des gemeinsamen Besitzes, sondern gibt diesem nach LOCKE überhaupt erst Sinn, denn ohne Eigentum wäre „der gemeinsame Besitz von keinerlei Nutzen“ (JOHN LOCKE: *Zwei Abhandlungen über die Regierung, II. Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung*, § 28). Vielmehr erfüllt derjenige, der sich Eigentum aneignet, den Herrschaftsauftrag Gottes im ersten Schöpfungsbericht der Bibel, „sich die Erde zu unterwerfen“ (ebd. § 35). Das Herrschaftsstreben des Menschen über die Natur ist somit theologisch legi-

timiert; es entspricht aber auch den Einsichten der menschlichen Vernunft. Die Arbeit des Menschen ermöglicht überhaupt erst Wertsteigerung und Wertschöpfung, so zum Beispiel, wenn aus dem brach liegenden Land durch die Arbeit des Landwirts ein Ertrag bringender Acker wird. Der Eigentumsbegriff bei LOCKE bezieht sich somit nicht nur auf das ursprünglich angeeignete Stück Natur, zentral ist der Gedanke der Wertschöpfung als Folge der Arbeitskraft des Menschen, für die das ursprünglich angeeignete Eigentum das Fundament darstellt. LOCKE sieht es als ein Gebot des Gesetzes der Natur an, Maß zu halten. Denn auch andere Menschen haben das Recht, Eigentum zu erwerben, Eigentumsaneignung erscheint überhaupt nur legitim unter der Bedingung, „wo genug und ebenso Gutes den anderen gemeinsam verbleibt“ (ebd. § 27). Die Größe des Eigentums sollte ferner daran orientiert sein, was ein Mensch selbst nutzen kann. Durch die Erfindung des Geldes wird diese Einschränkung selbst allerdings wieder relativiert, da durch den Wert, der dem Geld verliehen wird, der Mensch in die Lage versetzt wird, aus der Wertschöpfung resultierende „Überkapazitäten“ mit Hilfe des Geldes zu akkumulieren. Eigentum soll nach LOCKE grundsätzlich nicht zum Schaden anderer erworben werden. Trotz dieser Einschränkungen der Aneignung von Eigentum bleibt bei LOCKE die Frage nach dem Eigentumsrecht der Eigentumslosen ungelöst, da sein Konzept von Leistungsgerechtigkeit nur unter der Voraussetzung unendlich verfügbarer Ressourcen gemeinsamen Besitzes wirklich schlüssig ist.

FICHTE leitet in seiner Naturrechtslehre vom „Urrecht“ des Menschen auf „Wirksamkeit in der Sinnenwelt“ ein Recht auf Eigentum ab. Da jedem Menschen dieses Recht zukommt, sieht FICHTE die Lösung in einem Konzept von Verteilungsgerechtigkeit, das jedem nur ein „Quantum“ an Eigentum zugesteht. Der Rechtsbegriff FICHTEs impliziert eine wechselseitige Anerkennung der Eigentumsrechte des anderen, die für FICHTE eine sozialistische Gesellschaftsordnung nach sich zieht (vgl. dazu: JEAN-CHRISTOPHE MERLE: *Eigentumsrecht*; in: Ders. (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*). Auch nach GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL fordert die Gerechtigkeit, „dass jeder Eigentum haben sollte“ (*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, § 49, Zusatz). Für KARL MARX besteht das

Dilemma des eigentumslosen Proletariats darin, dass der Arbeiter gezwungen ist, seine Arbeitskraft zur Verfügung zu stellen, da er nicht über Produktionsmittel verfügt. Seine Arbeitskraft wird im Kapitalismus MARX zufolge ausgebeutet, weil die Wertschöpfung im Arbeitsprozess dem Arbeiter nur in einem ungerechten Verhältnis zugute kommt. Bestehende Rechtsverhältnisse legitimieren nach MARX diesen Zustand der Ungerechtigkeit, da das herrschende Recht ein Recht der Herrschenden sei. Nach Auffassung der Wissenschaftstheoretikerin VANDANA SHIVA trug das geistig-kulturelle Erbe LOCKES, die von LOCKE proklamierte Theorie von Eigentum, dazu bei, an indigenen Völkern Raub und Diebstahl in modernen Formen der Kolonisation, die ihren Ausgang in der Kolonisation zur Zeit des Kolumbus nahm, zu begehen. Die innere Logik der eurozentrischen Vorstellung von Eigentum, wie sie u. a. auch LOCKE vertritt, führte, so VANDANA SHIVA, zur Unterwerfung indigener Völker, die sich heute in moderner Form fortsetze: Organisationen wie die WTO (Welthandelsorganisation) sichern Eigentumsrechte in Form von Patenten. Die Entwicklung der Patentrechte tragen aus der Sicht von VANDANA SHIVA dazu bei, nichteuropäische Länder neu zu entdecken und erneut zu erobern durch schwere Eingriffe in die Biodiversität dieser Länder, die Entrechtung indigener Völker, was durch das Patentrecht legitimiert werde. LOCKE definiere, so VANDANA SHIVA, Freiheit des Gründerkapitalismus als Freibrief zum Stehlen. „Arbeit“ im Sinne von LOCKE sei nicht physisch, sondern „spirituell“. LOCKE zufolge werde Eigentum geschaffen, indem man der Natur Ressourcen entnehme und diese mit Arbeit mische. Demnach haben LOCKE zufolge aus der Sicht von VANDANA SHIVA nur Kapitalbesitzer das Recht, Naturressourcen zu besitzen, und in gleichem Zuge werden dadurch Gewohnheitsrechte anderer, die frühere Anrechte hatten, einfach annulliert. Somit führe das Patentrecht nicht nur zu schweren Eingriffen in die Umwelt, sondern auch zu erheblichen Menschenrechtsverletzungen.

Gerechtigkeit als Forderung ergibt sich nach JOHN RAWLS aus der Knappheit der Güter und der Tatsache, dass die Menschen ein Interesse daran haben, eher einen größeren als einen kleineren Teil an der Menge von Gütern zu erhalten. Wenn der Egoismus bzw. der Machtkampf diese Interessenkollisionen nicht

lösen soll, sondern diese vielmehr zu einer vernunftgerechten Versöhnung geführt werden sollen, müssen allgemeine, uneingeschränkt anwendbare, öffentliche (und somit von allen der Anerkennung fähige), konkurrierende Ansprüche in eine Rangordnung setzende und endgültige Gerechtigkeitsgrundsätze gefunden werden, die den Menschen „Grundrechte und -pflichten“ zuweisen, um somit „die Güterverteilung zu regeln“. Die Evidenz dieser Grundsätze erlangen Menschen nur dann, wenn sie in einem Gedankenexperiment von ihrem eigenen biographischen Wissen (von ihrer tatsächlichen Stellung in der Gesellschaft, ihren Begabungen, ihrer sozialen Herkunft, ihrer Zugehörigkeit zu einer Generation, aber auch von ihren Einstellungen) völlig abstrahieren („Schleier des Nichtwissens“), um so „für alle Menschen“ entscheiden zu können, nach welchen ganz grundsätzlichen Leitlinien eine gerechte Gesellschaftsordnung aufgebaut sein sollte. Diese Urevidenz nennt RAWLS den „Urzustand“, womit also keine tatsächliche historische Situation gemeint ist und auch keine Vereinbarung tatsächlich existierender Menschen. Der Urzustand bildet ein Verfahren ab, das vernünftige Menschen zu jeder Zeit anwenden könnten, um eine faire Konzeption von Gerechtigkeit zu finden und vertraglich festzulegen. In der Situation des Urzustandes müssten die Menschen zu solchen Grundsätzen gelangen, die konstitutiv für eine gerechte Gesellschaftsordnung sind.

Ein erster Grundsatz, der Priorität vor dem zweiten Grundsatz genießt, stellt einen Gleichheitsgrundsatz dar, der Verteilungsgerechtigkeit postuliert. Er fordert nämlich gleiche Freiheiten für alle („politische Freiheit, Rede- und Versammlungsfreiheit, Gewissens- und Gedankenfreiheit, persönliche Freiheit“), gleiche Rechte, gleiche Chancen und – in einem nicht endgültigen Sinne – eine gleiche Verteilung von Gütern. Ein zweiter Grundsatz berücksichtigt die Ungleichheit der Menschen, die die daraus resultierende ungleiche Güterverteilung in der Situation des Urzustandes dann akzeptieren können, wenn die Zulassung eines Unterschiedsprinzips „die Lage aller“ verbessert, auch die Lage „der am wenigsten Begünstigten“ (JOHN RAWLS: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Kapitel 2 und 3). Mit dem zweiten Grundsatz wird das Konzept von Leistungsgerechtigkeit ins Spiel gebracht, das insgesamt in Balance zu einem Konzept von sozialer Gerechtigkeit stehen muss.

JÜRGEN HABERMAS versucht in *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* die Idee des demokratischen Rechtsstaats diskurstheoretisch zu deuten. Im Zentrum der demokratischen Rechtsstaatlichkeit steht der Gedanke, dass alle Macht vom Volk ausgeht, ein Gedanke, der diskurstheoretisch interpretiert bedeutet, „dass sich alle politische Macht aus der kommunikativen Macht der Staatsbürger herleitet“.

An dieser Idee ist festzuhalten, auch wenn faktisch nicht alle Bürgerinnen und Bürger des demokratischen Rechtsstaates in (pragmatischen, politisch-ethischen, moralischen und juristischen) Diskursen an der politischen Willensbildung teilnehmen können. Die Diskurse zur politischen Willensbildung vollziehen sich nämlich im Rahmen der rechtsstaatlich vorgesehenen Institutionen. Dem Selbstverständnis von JÜRGEN HABERMAS folgend unterscheidet sich die diskurstheoretische Auslegung der Demokratie von traditionellen Deutungen, da die Institutionalisierung der Diskurse, die zur politischen Willensbildung hinführen, nicht den normativen Anspruch der Diskurstheorie außer Kraft setzt, dass alle Bürger, „wenn auch nicht notwendig in gleicher Weise, am Diskurs teilnehmen können“. Vielmehr ist vom Standpunkt der Diskurstheorie zu fordern, dass sich Diskurse, die sich im Rahmen der rechtsstaatlich vorgesehenen Institutionen vollziehen, (1) den Fairnessgeboten entsprechend durchgeführt werden und (2) „durchlässig, sensibel und aufnahmefähig bleiben für Anregungen, die Themen und Beiträge, Informationen und Gründe, die ihnen aus einer ihrerseits diskursiv strukturierten, also machtvoll verdünnten, basisnahen, pluralistischen Öffentlichkeit zufließen“. So gesehen bilden die Diskurse, die sich im Kontext von Institutionen vollziehen, nur den „Fokus“ innerhalb eines „Kommunikationskreislaufs“, sind zentrale Momente innerhalb eines öffentlichen, kommunikativen Prozesses, der Konsensbildung gerade unter „fallibilistischem Vorbehalt“ anstrebt. In der prinzipiellen Unabschließbarkeit freier, demokratischer kommunikativer Prozesse, in denen Bürgerinnen und Bürger, denen das Recht mit der Zusicherung von Freiheitsrechten Autonomie zuspricht, die prinzipielle Möglichkeit haben müssen, ihre verschiedenen Standpunkte und Interessen öffentlich zu vertreten, vollendet sich der Zweck des (autonomen) Rechtssystems des demokratischen Rechtsstaats

selbst: „Im Taumel dieser Freiheit gibt es keine Fixpunkte mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selber – eines Verfahrens, dessen Sinn schon im System der Rechte beschlossen ist“ (JÜRGEN HABERMAS: *Faktizität und Geltung*, IV, 3, *Prinzipien des Rechtsstaats und Logik der Gewaltenteilung*).

In Anlehnung u. a. an die Gerechtigkeitstheorie von JOHN RAWLS und die Diskurstheorie von JÜRGEN HABERMAS konzipiert PETER ULRICH den Ansatz einer integrativen Wirtschaftsethik (PETER ULRICH: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlage einer lebensdienlichen Ökonomie*). Dieser Ansatz zielt darauf ab, die Divergenz von ethisch-normativer Reflexion auf der einen Seite und einer sich absolut setzenden ökonomischen Rationalität auf der anderen Seite zu überwinden. ULRICH konstatiert eine „*moralische Enthemmung*“ der Akteure des Wirtschaftslebens innerhalb des Vollzugs sich verabsolutierender ökonomischer Marktkräfte im Namen der Gewinnmaximierung und der „*Shareholder-Value-Doktrin*“. Die moralische Enthemmung sei Ausdruck einer umfassenden gesellschaftlichen Orientierungskrise, in der der fundamentale Zusammenhang zwischen Sinnfrage („*wofür?*“), Gerechtigkeitsfrage („*für wen?*“) und Effizienz vernünftigen Wirtschaftens übersehen werde. Ziel des angestrebten Integrationsprozesses sei die Ersetzung des macht- und interesseorientierten „*Marktprinzips*“ durch ein gerechtigkeitsorientiertes „*Moralprinzip*“, um eine „*zivilisierte Marktwirtschaft*“ zu etablieren, in der „*universale Grundsätze des Zusammenlebens*“ freier Bürgerinnen und Bürger zur Geltung zu kommen haben. Dies habe zur Konsequenz, dass der (politischen) Ethik ein Primat „*vor der Logik des Marktes*“ eingeräumt werden müsse, da der Markt nicht Zweck sei, sondern lediglich lebensweltlichen Interessen mündiger und wirtschaftsmündiger Bürgerinnen und Bürger zu dienen habe, die in der Lage sind, wirtschaftliche Prozesse ganzheitlich und kritisch zu reflektieren. Konkret impliziert die Forderung nach einer gesellschaftlich verbindlichen ethischen Neuorientierung nicht nur die Forderung nach Etablierung einer Unternehmensethik und Unternehmenskultur, sondern auch die rechtliche Verpflichtung von Wirtschaftsunternehmen, der Öffentlichkeit die ethische Integrität von Geschäftsmodellen nachzuweisen. Das Recht von Unternehmen, nach Gewinn zu streben, sei

ein Recht, das von der Gesellschaft verliehen sei und auch entzogen werden könne, wenn die Ausübung dieses Rechts nicht dem Gemeinwohl aller diene. Die Etablierung einer neuen, in allen gesellschaftlichen Bereichen verbindlichen Ethik müsse also flankiert werden durch rechtliche Restriktionen und Anreize (zum Beispiel für umweltgerechtes Verhalten). ULRICH postuliert eine „*emanzipatorische bürgerliche Gesellschaftspolitik*“, die nicht nur der Totalökonomisierung aller Lebensbereiche entgegenwirken solle, sondern im Rahmen der Rechtsstaatlichkeit eine „*neue Kategorie von Bürgerrechten*“ und Wirtschaftsbürgerrechten einzuführen habe, die es Bürgerinnen und Bürger ermöglichen, in einen fairen wirtschaftlichen Wettbewerb einzutreten oder in fairer Weise in wirtschaftliche Prozesse integriert zu sein. Zu den Bürgerrechten zählt konkret die Partizipation an Bildung ebenso wie der faire Zugang zum Kapitalmarkt oder – bei Arbeitnehmern – das Recht auf Information und Mitbestimmung, aber auch der Rechtsanspruch auf ein Grundeinkommen (PETER ULRICH: *Die gesellschaftliche Einbettung der Marktwirtschaft als Kernproblem des 21. Jahrhunderts. Eine wirtschaftsethische Fortschrittsperspektive*).



#### UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

##### Philosophische und literarische Schriften

- MAX WEBER: *Politik als Beruf*. Der 1919 gehaltene Vortrag geht u. a. auf zentrale Fragen zu Staat, politischem Verband und Berufs- bzw. Gelegenheitspolitikern ein.
- PLATON: Ausschnitte aus *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi*, insbesondere Passagen, die im einleitenden Teil dieses Arbeitsbereichs angeführt werden (s. o.). Dazu bieten sich KARL POPPERS kritische Stellungnahmen zu PLATON („*Philosophenkönig*“, „*Klassenherrschaft*“ und „*Führerprinzip*“) aus dessen Schrift *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (insbesondere Bd. I) an.

- AURELIUS AUGUSTINUS: *Vom Gottesstaat* IV, 4: „Was anders sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?“ Diese wohl berühmteste Passage von AUGUSTINUS bietet eine sehr gute Basis zur Reflexion über die Fragen „Was ist ein Staat?“ und „In welchem Zusammenhang steht das Recht, die Gerechtigkeit hierzu?“ Interessant wäre auch die Auseinandersetzung mit dem „ersten Gründer des Weltstaates, einem Brudermörder, dessen Ruchlosigkeit ein Gegenstück fand an dem Gründer der Stadt Rom durch dessen Brudermord“ (AUGUSTINUS: *De civitate dei*, Buch 15, 5). Im kontrastiven Vergleich könnte dazu die Rechtfertigung des Brudermordes im Sinne von MACHIAVELLI gelesen werden: NICCOLÒ MACHIAVELLI: *Discorsi*, Erstes Buch, Kapitel 9. NICCOLÒ MACHIAVELLI: In *Der Fürst* vertritt MACHIAVELLI Standpunkte des Fürsten, er zeigt praxisnah auf, wie sich dieser verhalten muss, um langfristig erfolgreich zu regieren. In der Schrift *Discorsi* werden „Staat“ und „Volk“ in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt. In *Der Fürst* bieten sich beispielsweise folgende Kap. zur Bearbeitung an: 19 („Dass man vermeiden muss, gering geschätzt und gehasst zu werden“), 20 („Ob die Festungen und viele andere Dinge, die Fürsten öfters unternehmen, nützlich oder schädlich sind“) und 21 („Wie sich ein Fürst benehmen muss, um sich Ansehen zu verschaffen“).
- THOMAS HOBBS: Ausschnitte aus *De cive*, insbesondere die Widmung, in der HOBBS sein Menschenbild darlegt, Kap. 1 (kritische Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Ansatz des Menschen als „zoon politikon“, den er als Irrtum darlegt), Kap. 5 (insb. 5,9) zur Entstehung und Definition des Staates, Kap. 12 („Von den innern Ursachen, durch welche ein Staat sich auflöst“): Hier zeigt HOBBS Ursachen des Widerstandes auf und durch welche Lehren der Staat durch Widerstand gefährdet sein kann.
- „Die schönste gesellschaftliche Ordnung“ als Frucht des menschlichen Antagonismus, der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen: anthropologische Prämissen in der Staatstheorie von IMMANUEL KANT in der Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 5. und 6. Satz, das Problem der Staatserrichtung im Sinne KANTS in der Schrift *Zum ewigen Frieden*, 1. und 2. Abschnitt. Die *Einleitung* in die *Rechtslehre* in der *Metaphysik der Sitten* eignet sich dazu, die Grundbegriffe der kantischen Rechtsphilosophie kennen zu lernen.
- Die Idee des Weltstaates bei ERNST TUGENDHAT in der Schrift *Überlegungen zum Dritten Weltkrieg*: Interessant wäre in diesem Zusammenhang, neuere Entwicklungen der Europäischen Union mit in den Blick zu nehmen.
- Im Hinblick auf begriffsanalytische Überlegungen bieten sich Ausschnitte aus *Vita activa* von HANNAH ARENDT an, gerade auch im Kontext politischer Kommunikationsstrukturen.
- Der Begriff „Macht“ in gesellschaftlichen, staatlichen Kontexten aufgezeigt z. B. am *Panopticon* von MICHEL FOUCAULT in *Überwachen und Strafen* oder in Gesprächen z. B. mit NOAM CHOMSKY (Macht und Gerechtigkeit) und LUCETTE FINAS (Machtverhältnisse).
- PETER ULRICH: In verschiedenen Interviews und Vorträgen legt PETER ULRICH seine Position in knapper und verständlicher Form dar. In einem Interview vom 13.07.2009 macht ULRICH auf Paralleltäten zwischen seinen Ausführungen in *Integrative Wirtschaftsethik* und Passagen in der ersten *Sozialenzyklika* von Papst BENEDIKT XVI. aufmerksam. Auch Papst BENEDIKT XVI. sieht eine unheilvolle Divergenz zwischen Ethik und einer sich von jeder moralischen Beeinflussung loslösenden Autonomie der Wirtschaft. BENEDIKT XVI. plädiert deshalb für eine stärkere Regulierung der Nationalökonomien.
- Bei der Urteilsbegründung zu den Mauerschützenprozessen nach dem Zusammenbruch des DDR-Regimes wurde u. a. auch die RADBRUCHSche Formel zu Grunde gelegt. Ausgehend von dieser rechtsphilosophischen Position können die Mauerschützenprozesse und die Nürnberger Prozesse, alternativ auch der Fall Slobodan Milošević thematisiert werden. Milošević wurde vom Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien mit Sitz in Den Haag rechtskräftig verurteilt. Rechtsgrundlage der Verurteilung von Milošević und anderer Kriegsverbrecher des Bürgerkriegs im ehemaligen Jugoslawien ist die Resolution 827 des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen. Es geht bei dieser Problemreflexion um die Frage, ob Bürger-

rinnen und Bürger eines Staats sich auch in einem juristischen Sinne schuldig machen und nachträglich zur Verantwortung gezogen werden können, wenn sie im Rahmen des geltenden, positiven Rechts eines Staates gegen die Menschenrechte verstoßen.

- FRIEDRICH SCHILLER: *Wilhelm Tell*; das beherrschende Thema des letzten vollendeten Dramas SCHILLERS ist das Widerstandsrecht des Menschen gegen despotische Tyrannei, das von Stauffacher in der zweiten Szene des zweiten Aufzugs naturrechtlich legitimiert wird (vgl. vor allem Vers 1275–1288). Der „Rütli-Schwur“ ist der konstitutive Akt einer Staatsgründung, in der die Ideale der Französischen Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) Leitbilder einer gerechten und aufgeklärten Ordnung sind. Nach DIETER BORCHMEYER (*Schiller. Die Tragödie vom verlorenen Vater*) konzipiert SCHILLER im Freiheitskampf der Schweizer ein Modell einer Revolution, die nicht – wie die Französische Revolution – in despotische Gewalt entartet, weil das Autonomiestreben der Freiheitskämpfer durch ästhetische Erziehung vorbereitet ist.

### Präsentatives Material (auch in Kombination mit Texten)

- Bilder, die sich für Bildreflexionen anbieten: AMBROGIO LORENZETTI: *Allegorie der Schlechten Regierung und Allegorie der Guten Regierung – Freskenzyklus im Rathaus von Siena*. Das umfangreiche Werk als „*Visibile Parlare*“ erlaubt einzelne Ausschnitte für eine Bildreflexion herauszugreifen, wie z. B. die herrlichen Landschaften im Gemäldeteil der „*Guten Regierung*“, die unter dem Segen der „*Securitas*“ den Menschen Lebensfreude und Zufriedenheit bieten.
- MARTEN DE VOS: *Pax et Iustitia*; LAURENT DE LAHAYRE: *Pax et Iustitia*; In diesen beiden Gemälden aus dem 16. und 17. Jahrhundert treten Friede und Gerechtigkeit allegorisch in Form von zwei Frauen auf, die sich herzlich, auch zärtlich umarmen.
- Darstellungen der Freiheit, wie *La Liberté* von EUGÈNE DELACROIX, *La Paix* von JACQUES DUMONT LE ROMAIN oder auch die Freiheitsstatue in New York
- Eine philosophische Bildreflexion zum immensen Deckenfresko in der Würzburger Residenz, in dem GIAMBATTISTA TIEPOLO die Erdteile (hier nur vier) als Stufen des zivilisatorischen Fortschritts darstellt; diese Reflexion wäre interessant im Kontext einer staatstheoretischen Auseinandersetzung mit globalen Strukturen, der Problematik der Weltgerechtigkeit und der Idee eines Weltstaats.
- Präsentative Darstellungen von Polit-, Volks- und Kirchenriesen und ihre Wirkungen, die auch im Vergleich miteinander besprochen werden könnten: *Frontispiz des „Leviathan“* (ABRAHAM BOSSE, 1651); GUSTAVS KLUCIS: *Der Sieg des Sozialismus ...*, Politisches Plakat, 1932 (Stalins Gestalt erscheint über der Anhöhe einer Industrielandschaft); *Mit ganzer Kraft zum Neuaufbau ...*, Politisches Plakat 1946, Berlin (Deutsches Historisches Museum, Plakate Inv.-Nr. 94/1850): Der riesige Körper eines Arbeiters erhebt sich aus einer lodernden Industrielandschaft, in der Hand eine Grubenlampe; Jubiläumspostkarte 2000 ARTI GRAFICHE BARLOCCHI, Settimo Milanese (der Körper des Papstes erwächst aus der Architektur des Vatikans).
- Kopffüllungen: Im 19. Jahrhundert wurden Bildmuster, die gefüllte Köpfe auswiesen, als Mittel eingesetzt, um despotische Herrscher und deren Grausamkeit darzustellen: Karten der GEBRÜDER HENSCHEL, z. B. *Triumph des Jahres 1813* (Deutsches Historisches Museum, Berlin). Diese präsentative Darstellung setzt sich bis heute fort, so etwa als Titelbild des *SPIEGELS* Nr. 39, 2001 mit der mosaikartigen Darstellung des Kopfes von Bin Laden, zusammengesetzt aus kleinen Bildern von Anschlägen. Bildanalytische Bearbeitungen im Kontext staatstheoretischer Reflexion bietet der Philosoph und Kunsthistoriker HORST BREDEKAMP (*Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*).

# 3. ANHANG: DIDAKTISCHES ERGÄNZUNGSMATERIAL

Der Anhang in Kapitel 3.1 ergänzt die Kapitel 2.6 (Philosophieren mit Bildern) und 2.7 (Philosophische Problemreflexion mit Bildern) des Lehrplans. Es werden Kriterien vorgeschlagen, mit Hilfe derer Bilder bewusster wahrgenommen und „gelesen“ werden können. Der Anhang in Kapitel 3.2 ergänzt das Kapitel 2.3 des Lehrplans (Der philosophische Essay). Hier sind Anregungen zu finden, die dazu dienen, den Schreib- und Bewertungsprozess philosophischer Essays zu erleichtern.

## 3.1 Mögliche Kriterien (Maximalkatalog) der Bildbetrachtung auf der Basis der philosophischen Problemreflexion

### INHALTLICHE ANALYSE:

- Gibt es eindeutig identifizierbare Personen, Handlungen, Gegenstände?
- In welchem situativen Bezug stehen sie?
- Welche Hinweise entnehmen Sie der Mimik und Körpersprache, welche der Kleidung und den Attributen?
- Gibt es aus Kunst und /oder Literatur Ihnen schon bekannte Motive?
- Was macht besondere Schwierigkeiten?

### GEGENSTANDSFORM:

- Gibt es Auffälligkeiten hinsichtlich der Form, Größe, Kontur, Farbe, Stofflichkeit, Körperhaftigkeit der Bildgegenstände?

### BILDFORM UND BILDKOMPOSITION:

- Welches Format hat das Bild? Wirkt es eher geschlossen oder ausschnitthaft?
- Gibt es z. B. Reihung, Gruppierung, Verdichtung, Streuung, Auflockerung, Raster?
- Gibt es Formähnlichkeiten, Größenkontraste?
- Wo liegt das Hauptgewicht des Bildes?
- Gibt es Beziehungen der Bildgegenstände zueinander?
- Was ist daran auffällig?
- Werden bestimmte Richtungen betont?
- Wird mit dem Bildaufbau eher Stabilität, Labilität, Ordnung, Chaos, Unruhe, Erregung, Verlorenheit, Bedrohung, Geschwindigkeit, Enge, Weite etc. assoziiert?

### BILDRAUM:

- Wie wird der Bildraum ausgefüllt?
- Geschlossenes oder offenes Raumkonzept?
- Vorder-, Mittel- oder Hintergrund? Perspektiven?

#### BILDFARBE:

- Ist das Bild harmonisch, kontrastreich oder monochrom in der Farbwirkung?
- Dominieren einzelne Farben durch Qualität oder Quantität?
- Gibt es auffällige Farben (Quantität, Qualität) oder Farbbeziehungen (Wiederholungen, Variationen, Kontraste)?
- Werden durch Farben z. B. Lichtverhältnisse dargestellt?

#### LICHT/BELEUCHTUNG:

- Wo liegt die Lichtquelle? Gibt es eine eindeutige Beleuchtungsrichtung?
- Lässt sich die Lichtart näher bestimmen?
- Gibt es auffällige Licht- oder Schattenzonen?
- Dominanz heller oder dunkler Bildteile?

#### RAUM UND ZEIT:

- Wirkt das Bild eher räumlich oder flächig?
- Durch welche Mittel wird Räumlichkeit erreicht?
- Gibt es Spannungen zwischen räumlichen und flächigen Bildelementen?
- Gibt es sonstige Irritationen der Raumwirkung?
- Vermittelt die Darstellung einen Eindruck der Dauer, Geschwindigkeit, des Momentanen, der Ewigkeit?

#### BETRACHTER:

- Wie ist die Position des Betrachters zu Bildgegenständen bzw. zum Bildraum?

#### METAPHORISCHE ANALYSE:

- Ist es denkbar, dass Gegenstände oder Gegenstandsbeziehungen, Farben, Licht, Komposition, Räumlichkeit, Zeitstruktur oder die Betrachterbeziehung eine symbolische Bedeutungsebene haben?
- Haben Gegenstandsform, Farben, Licht, Raum einen besonderen Ausdruckswert?

#### WEITERE BETRACHTUNGSASPEKTE:

- Welche Einzelbeobachtungen verstärken sich gegenseitig und ermöglichen eine fundierte Gesamtdeutung?
- Welche Informationen beinhaltet der Bildtitel? Wird er präzisiert, differenziert, korrigiert?
- Wie steht er zur Bildgestaltung (bestätigend, konkretisierend, kontrastierend, ironisch)?
- Gibt es Informationen zum Autor, zur Entstehungszeit, zur Stil- oder Motivgeschichte?

## 3.2 Ergänzungsmaterial zum philosophischen Essay

### 3.2.1 Für die Schülerhand: Anregungen zum Denk- und Schreibprozess

- Nehmen Sie das Ihnen für den Essay zur Verfügung stehende Material genau in den Blick!
- Welche philosophischen Implikationen bringt das ggf. vorliegende Bild (Kunstwerk) zum Ausdruck, und woran ist dies zu erkennen?
- Wie könnte die philosophische Problemstellung formuliert werden?
- Welche These, welchen philosophischen Schwerpunkt wollen Sie in Ihrem Essay reflektieren?
- Gibt es zentrale Begriffe, die Sie klären wollen?
- Sie können Ihre Schwerpunkte präzisieren oder einengen, aber sagen Sie das in Ihrer Einleitung.
- Überlegen Sie, ob Ihr Material verschiedene Lesarten erlaubt. Warum entscheiden Sie sich für diese von Ihnen gewählte Lesart von Text, Bild oder Kunstwerk?
- Lassen Sie Ihre Gedanken um Ihren Schwerpunkt kreisen, spitzen Sie wesentliche Aspekte zu, feilen Sie an Ihrer These, Ihren wesentlichen Aspekten, die Sie überzeugend darlegen wollen.
- Welche Kenntnisse aus der Philosophiegeschichte können bzw. wollen Sie in Ihre Argumentation einbauen? Können Sie ggf. auf andere Künstler bzw. Kunstwerke rekurrieren?
- Beachten Sie dabei, dass Sie diese Kenntnisse für die Argumentation fruchtbar verwenden und nicht nur Ihre Belesenheit zur Schau stellen. Wenn Sie das Zitat, zu dem Sie schreiben, nicht philosophiegeschichtlich einordnen können, muss das kein Nachteil sein. Es muss aber korrekt wiedergegeben werden.
- Sie haben durchaus die Möglichkeit, Ihr methodisches Vorgehen explizit anzugeben.
- Gliedern Sie Ihren Essay bei gedanklichen Einschnitten durch Absätze. Machen Sie aber nicht nach jedem Gedanken einen Absatz.
- Sie können Ihrem Essay auch eine eigene Überschrift geben. (Es ist ratsam, die Überschrift erst nach Beendigung der Niederschrift zu formulieren.) Unterscheiden Sie Wissen und Meinung („anscheinend“ und „scheinbar“).
- Unterscheiden Sie empirisch zu lösende Fragen von Fragen der philosophischen Reflexion.
- Können Sie Ihren Gedankenprozess durch Veranschaulichungen interessanter und überzeugender gestalten? Hier einige Anregungen: Beispiele aus Philosophie, Kunst, Literatur, kleinere biografische Exkurse, eingeschobene kleine Elemente des Gedankenexperiments, Metaphern etc.
- Wagen Sie auch, abstrahierende Sätze – z. B. Prinzipien – aufzustellen, mögliche Regeln zu formulieren oder zu zitieren.
- In der Einleitung sollte das Interesse des Lesers oder der Leserin geweckt werden (was will ich überhaupt beim Leser bzw. bei der Leserin erreichen?). Am Ende ist oft eine Zusammenfassung hilfreich oder auch ein Ausblick auf weitere, sich anschließende Reflexionsbereiche. Es ist durchaus möglich, am Ende seinen eigenen Gedankengang abschließend in den Blick zu nehmen und dabei über den eigenen Reflexionsprozess nachzudenken.
- „Sapere aude!“ Haben Sie den Mut, Ihre Gedanken frei zu äußern, denken Sie dabei an uns Leser, die neugierig sind, mit Ihnen zu philosophieren!

### 3.2.2 Kriterien zur Bewertung eines philosophischen Essays

positiv	negativ
■ philosophisch	■ unphilosophisch
■ fragend, suchend, experimentierend	■ thetisch, dogmatisch
■ Selbstdistanz beweisend, über das Dargestellte reflektierend	■ unkritisch sich selbst gegenüber
■ redlich, die eigenen Möglichkeiten richtig einschätzend	■ anmaßend, übersteigert
■ aus der eigenen Erfahrung, authentisch	■ angelesen, nicht angeeignet, bloß ausgedacht, altklug
■ zusammenhängend, folgerichtig, stringent	■ unzusammenhängend, sprunghaft, additiv, z. T. unfunktional, inkonsequent, widersprüchlich
■ logisch korrekt, rational	■ logisch fehlerhaft
■ argumentierend	■ nur Gefühle ausdrückend und ansprechend, appellativ, behauptend
■ auch anschaulich, auch abstrakt	■ nur abstrakt oder nur konkret
■ terminologisch scharf, treffend, genau differenziert, reichhaltig	■ verschwommen, unpräzise, vieldeutig undifferenziert, dürftig
■ gut lesbar (u. a. durch Angaben zum Vorgehen, durch explizite Formulierung von Sprechakten), Zusammenhänge klar durch Gebrauch treffender Konjunktionen und genauer Pronomina	■ das Lesen erschwerender Satzbau, verworrene Darstellung, Fehlen expliziter Verbindungen, Unklarheit hinsichtlich der Intention
■ gedanklich und formal originell	
■ Falls auf andere Autoren verwiesen wird: Korrektheit der Wiedergabe, genaues Zitieren, gelungener Einbau der Zitate, richtiger Gebrauch performativer Ausdrücke	■ Falls auf andere Autoren verwiesen wird: verfälschende Wiedergabe, nachlässiges Zitieren, unbeholfener Einbau der Zitate, ungenauer, nichtssagender Gebrauch performativer Verben

## Corrigendum zum Lehrplan Philosophie – Leistungsfach in der gymnasialen Oberstufe

- I. **Seite 66**, Zeile 23: Statt „Naturanlag“ setze „**Naturanlage**“.
- II. Durch einen Fehler bei der Druckvorbereitung wurden die **Seiten 72 und 73** des Lehrplans falsch ausgewiesen (der hier versehentlich aufgeführte Text steht am richtigen Ort auf den Seiten 82f.).

Der richtige Text der Rubriken „Vernetzung mit Denkmethoden“ und „Verknüpfung der Arbeitsbereiche“ am Ende der Ausführungen zum Arbeitsbereich Wissenschaftsphilosophie – Naturphilosophie ist auf den folgenden zwei Seiten abgedruckt; diese Seiten sind mit den Seiten 72 und 73 des Lehrplans auszutauschen.

In der Internetversion des Lehrplans ist der Fehler durch Austausch der entsprechenden Seiten behoben.

[Abdruck S. 72 und 73 Lehrplan (korr. Fassung)]



### UNTERRICHTSPRAKTISCHE HINWEISE

Zahlreiche Hinweise für den Unterricht wie z. B. zu philosophischen Ganztexten, Textauszügen, literarischen Texten, befinden sich in der Handreichung zu diesem Lehrplan.



## Vernetzung mit Denkmethoden

Folgende Möglichkeiten der Vernetzung des Arbeitsbereiches mit Denkmethoden bieten sich beispielsweise an:

- **Phänomenologische Denkmethode:** „*Alles Denkbare wird einmal gedacht werden. Jetzt oder in der Zukunft.*“ Diese Aussage Mathilde von Zahnds in DÜRRENMATTs Tragikomödie *Die Physiker* könnte Ausgangspunkt für ein Gedankenexperiment sein, in dem sich Schülerinnen und Schüler vorzustellen versuchen, wie eine Welt aussehen könnte, in der alles Denkbare gedacht und auch alles Machbare gemacht würde. Könnte es eine solche Welt überhaupt geben? Wäre eine solche Welt überhaupt vorstellbar? Wie könnten Menschen diese Welt wahrnehmen und erleben? Wäre es (ethisch) wünschenswert, wenn es diese Welt einmal geben könnte?
- **Analytische Denkmethode:** Naturteleologische Texte bedienen sich häufig anthropomorphisierender Begriffe. Eine Sprachanalyse fragt nach dem Sinn dieser Begriffe und relativiert somit den Erkenntnisanspruch dieser Texte.
- **Dialektische Denkmethode:** In einer Unterrichtsreihe zur Wissenschaftsphilosophie kann sehr gezielt die Induktions- der Deduktionsmethode gegenübergestellt werden. Die Gegensätzlichkeit der erkenntnistheoretischen Prämissen wird dabei gezielt gegeneinander ausgespielt. Oder Schülerinnen und Schüler entdecken, indem sie die Methode der Induktion erörtern, den Widerspruch, dass es – streng genommen – keine Erkenntnis auf Basis reiner Induktion geben kann.
- **Dekonstruktivistische Denkmethode:** Gedankenexperimente durchbrechen gewohnte Kontexte, machen dadurch Sinnbezüge hauptthematisch, die gewöhnlich nebensächlich sind. Mögliche Aufgaben: „Stellen Sie sich vor, die Natur könnte mit Ihnen reden!“ Ein solches Gedankenexperiment gibt der eigentlich stumm leidenden Natur eine Stimme der Angst, der Verzweiflung, der Hoffnung, ... Oder: „Stellen Sie sich vor, die Naturgesetze wären plötzlich nicht mehr gültig. Beschreiben Sie diese chaotische Welt.“



## Verknüpfung der Arbeitsbereiche

Es gibt ganz verschiedenartige Möglichkeiten, Wissenschaftsphilosophie und Naturphilosophie in den Oberstufenunterricht zu integrieren. Da eine wissenschaftsphilosophische Positionierung immer auch erkenntnistheoretische Vorentscheidungen beinhaltet, bietet sich zunächst eine Verknüpfung der Arbeitsbereiche Wissenschaftsphilosophie und **Erkenntnistheorie** an. Die zunehmende Bedeutung von wissenschaftsethischen Reflexionen legt eine Verknüpfung von Wissenschaftsphilosophie mit dem Arbeitsbereich **Ethik** nahe. Naturphilosophie kann, aber muss nicht in Verbindung mit Wissenschaftsphilosophie bearbeitet werden. Eine Verknüpfung mit dem Arbeitsbereich **Metaphysik** bietet sich bei einigen Autoren der Naturphilosophie an (z. B. ARISTOTELES, KANT, SCHELLING, aber auch bei JONAS als Autor des 20. Jahrhunderts).

---

**Mitglieder der Fachdidaktischen Kommission:**

**Ruth Lieberich**

Wilhelm-Remy-Gymnasium, Bendorf (Vorsitz)

**Wolfgang Spies**

Gymnasium an der Stadtmauer, Bad Kreuznach

## IMPRESSUM

Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur (Hrsg.)

Mittlere Bleiche 61

55116 Mainz

Tel.: 06131 160 (zentraler Telefondienst)

Fax: 06131 16-2997

E-Mail: [poststelle@mbwwk.rlp.de](mailto:poststelle@mbwwk.rlp.de)

Web: [www.mbwwk.rlp.de](http://www.mbwwk.rlp.de)

Redaktion: Dr. Klaus Sundermann  
Ministerium für Bildung, Wissenschaft,  
Weiterbildung und Kultur

Ute Nagelschmitt  
Pädagogisches Landesinstitut, Bad Kreuznach

Gestaltung: eigenart Eckhardt & Pfannebecker

Druck: Druckerei-Wolf GmbH, Ingelheim

Erscheinungstermin: 2013





RheinlandPfalz

MINISTERIUM FÜR BILDUNG,  
WISSENSCHAFT, WEITERBILDUNG  
UND KULTUR

Mittlere Bleiche 61  
55116 Mainz

[poststelle@mbwwk.rlp.de](mailto:poststelle@mbwwk.rlp.de)  
[www.mbwwk.rlp.de](http://www.mbwwk.rlp.de)