

MAJA SOBOLEVA (HG.)

DAS DENKEN DES DENKENS

EIN PHILOSOPHISCHER ÜBERBLICK

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Maja Soboleva (Hg.)
Das Denken des Denkens

Edition Moderne Postmoderne

MAJA SOBOLEVA (HG.)

Das Denken des Denkens

Ein philosophischer Überblick

[transcript]

Das Buch ist veröffentlicht mit Unterstützung des Forschungsrates der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt aus den Förderungsmitteln der Privatstiftung der Kärntner Sparkasse und mit Unterstützung der Fakultät für Kulturwissenschaften der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.



Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld

© Maja Soboleva (Hg.)

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Print-ISBN 978-3-8376-3156-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3156-6

<https://doi.org/10.14361/9783839431566>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort | 7

Es kommt stets anders. Denken als positive Nichtigkeit

Thomas Rolf | 15

Sprache, Denken, praktische Begriffe. Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns

Christoph Demmerling | 39

Methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Denken und Sprechen

Johannes Haag | 61

Braucht man Anschauung um zu denken?

Maja Soboleva | 87

Epistemische Gefühle und epistemische Werte

Íngrid Vendrell Ferran | 113

Denkakte im Leibbezug

Alice Pechriggl | 137

Musikalisches Denken und Wahrnehmen im Modus der Metapher

René Thun | 155

Gedanken über das Denken: Sergei Eisensteins Vorschlag

Oksana Bulgakowa | 179

Wie Maschinen denken

Thomas Hainscho | 197

Autorinnen und Autoren | 221

Vorwort

MAJA SOBOLEVA

Die Frage nach dem Wesen des Denkens gehört nicht nur zum Bestand der klassischen philosophischen Fragestellungen, sondern stellt auch ein wiederkehrendes Thema in aktuellen Diskussionen dar. Heutzutage bestimmen überwiegend die naturalistischen Argumente der Kognitionswissenschaften, vor allem der Neurowissenschaft, den Diskurs. Angesichts dessen erfordert es eindeutig Mut, sich für eine philosophische Untersuchung des Denkens zu entscheiden. Ein starkes Motiv dafür liefert der Umstand, dass es trotz des fortgeschrittenen Forschungsstandes in diesem Bereich keine befriedigende Erklärung des Denkens gibt. Weder seine Genese – bei allen Erfolgen der Evolutionsbiologie und Entwicklungspsychologie – noch sein Funktionieren sind enträtselt. Die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse erregen aber zunehmend philosophisches Interesse und entfachen kontroverse Debatten. Das Problem des Denkens wird gegenwärtig vor allem in der Philosophie des Geistes und der Sprache sowie in der Tierphilosophie, die gerade eine kognitive Wende erlebt, intensiv diskutiert.

Die Komplexität des Phänomens führt dazu, dass sich deutlich widerstreitende Positionen in Bezug auf den Begriff des Denkens, seine Kriterien und Grenzen abzeichnen. Zunächst ist festzuhalten, dass dieser Begriff kein fixes Topos auf der ontologischen Karte der Philosophiebegriffe hat. Beispielsweise fasst der Mentalismus das Denken als einen genuinen, nicht-reduzierbaren psychischen Zustand eines menschlichen Individuums, der dessen Handeln und Erkenntnis kausal bestimmt und der ausschließlich in Termini der Psychodynamik ohne die Referenz auf das Nervensystem beschrieben werden kann. Demgegenüber führt der Materialismus die Denkakte auf die neuronalen Prozesse zurück. Einen mittleren Weg schlagen die

Theorien ein, die die funktionale Anhängigkeit des Denkens von physischen Strukturen behaupten. Die Unbestimmtheit des Begriffes ‚Denken‘ wird dadurch vergrößert, dass es keine festen Kriterien dafür gibt. Einige halten die Sprachfähigkeit für die notwendige Bedingung des Denkens und identifizieren es mit dem Operieren mit Sprachbegriffen. Dieser Lingualismus hat jedoch viele Gegner_innen, die eine solche Abhängigkeit bestreiten. Mit dem Fehlen klarer Definitionen ist die Unschärfe der Grenzen des Denkens verbunden. Unentschieden bleibt die Frage, ob nur die Lebewesen, die sowohl zur Problemlösung als auch zur Symbolisierung fähig sind, als denkende Lebewesen gelten können oder genügt bereits die erste Funktion um ein solches zu sein.

Auch der vorliegende Band versammelt differenzierte Darstellungen des Denkens aus einer systematisch-historischen Perspektive. Die Beiträge befassen sich mit einem breiten Themenspektrum rund um diesen Begriff. Sie untersuchen die Verhältnisse von Denken und Sprechen, Denken und Handeln, Denken und Fühlen, Denken und Wahrnehmen, Denken im Leib- und Lebensbezug und beleuchten so die zentralen Aspekte dieses Begriffs in vielfältiger Weise. Die Beweisführungen und Konzeptionen haben klare Konturen vor dem Hintergrund der vertretenen methodologischen Annahmen und zeichnen sich durch große Varietät aus. Man darf nicht davon ausgehen, dass dieses Überblickswerk eine Einführung in die Diskussion über das Denken darstellen würde, vielmehr umfasst dieser Band unterschiedliche, höchst polemische Meinungen und Ansätze, die aus den wissenschaftlichen Disputen entstanden sind, an denen die Autor_innen teilnahmen. Er bietet somit ein Forum für ein grenzüberschreitendes Gespräch und sorgt für Anregungen. Im Folgenden werden die einzelnen Fragestellungen kurz zusammengefasst, die in den Artikeln in diesem Buch aufgegriffen werden.

Der Aufsatz von Thomas Rolf *Es kommt stets anders. Denken als positive Nichtigkeit* geht der Frage nach, „was Denken als solches ist“. Zu diesem Zweck grenzt der Verfasser das Denken phänomenologisch vom Empfinden, Wahrnehmen, Sprechen und Vorstellen ab. Er vermeidet zudem bewusst jegliche Attribuierung des Denkens etwa als anschaulich, begrifflich und emotional. Sein Ansatz impliziert die These, dass diejenigen, die nach dem Denken selbst fragen, mit dessen relativer „Nichtigkeit“ konfrontiert werden. Rolf will das Denken damit freilich nicht abwerten: Seine praktische Bedeutung als Werkzeug überlebenssichernder Daseinsbewälti-

gung wird ebenso wenig in Frage gestellt wie seine formallogische Funktion. Eine Analyse dieser positiven Leistungsbereiche des Denkens nimmt der Autor jedoch nicht vor. Der Essay beschränkt sich auf die Unterscheidung des Denkens von jenen menschlichen Vermögen, die häufig – und aus Sicht des Verfassers zu Unrecht – mit dem Denken eng assoziiert oder sogar unmittelbar identifiziert werden.

Christoph Demmerling sucht in seinem Aufsatz *Sprache, Denken, praktische Begriffe. Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns* nach den Kriterien des Denkens und rückt den Begriff des Begriffs in Zentrum seiner Analyse. Um denken zu können, muss man – so ist seine These – über die Begriffe verfügen. Allerdings lassen sich in neueren Debatten eine starke und eine schwache Begriffsauffassung voneinander unterscheiden. Die Erste verbindet mit begrifflichem Denken die Fähigkeit, Überzeugungen zu haben und wahre Überzeugungen von falschen zu unterscheiden. Für die Letztere gelten bereits Unterscheidung, Identifikation und Wiedererkennen eines Objekts als begriffliche Leistungen. Nun zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass er sowohl über sprachliche als auch nicht-sprachliche Begriffe verfügt. In welchem Verhältnis stehen diese Begriffstypen zu einander? In der Auseinandersetzung mit von ihm so genannten „praktischen Begriffen“ argumentiert Demmerling dafür, dass, obwohl nicht alle Arten von Begriffen sprachabhängig sind, im Fall von sprechenden Wesen jedoch auch diese Begriffe auf die Sprache bezogen sind. Den Bezug aller menschlichen Vollzüge auf die Sprache formuliert er als die These über das „apriorische Perfekt der Artikulation“.

Johannes Haag fragt in seiner Abhandlung *Methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Denken und Sprechen* nach den theoretischen Grundlagen für die Thematisierung des Begriffs ‚Denken‘. Er konfrontiert zwei gegensätzliche Positionen miteinander, die man heute als Lingualismus und Anti-Lingualismus bezeichnet. Der Lingualismus geht davon aus, dass das Denken die Sprachfähigkeit voraussetzt. Der Anti-Lingualismus ist hingegen bereit, die Fähigkeit zu denken auch sprachlosen Lebewesen zuzuschreiben. Stellvertretend für diese konträren Ansätze stehen in Haags Abhandlung die Theorien von Donald Davidson und John Perry. Eine wichtige Implikation von Davidsons Konzeption, die das Denken mit dem Besitzen und Zuschreiben von Überzeugungen gleichsetzt, besteht darin, dass denkende Subjekte bei ihm über einen Selbstbegriff verfügen müssen.

Perry führt dagegen explizit aus, dass epistemische Subjekte auch dann als denkende gelten, wenn sie überhaupt keinen Begriff von sich selbst haben. Da die beiden inkompatiblen Ansätze sich gleichermaßen mit den empirischen Beobachtungen vereinbaren lassen, kann nicht entschieden werden, welcher von ihnen vorzuziehen ist. Der Autor möchte aber einen pluralistischen Begriff des Denkens nicht akzeptieren. Er schlägt vor, zu einer transzendentalphilosophischen Reflexion überzugehen, die die Bedingungen des empiristisch orientierten Theoretisierens herausarbeiten würde. Auf diesem methodologischen Weg, so beansprucht er zu zeigen, kann man begriffliche Klarheit über das Denken erreichen.

Maja Soboleva befasst sich in ihrer Abhandlung *Braucht man Anschauung um zu denken?* mit dem aktuellen Thema des Verhältnisses der Sinnlichkeit und des Verstandes im Erkenntnisprozess mit dem Zweck, die Begriffe ‚Anschauung‘ und ‚Denken‘ zu klären. Sie beruft sich dafür auf Kants transzendente Erkenntnistheorie, um davon ausgehend den gegenwärtig dominierenden Repräsentationalismus, der die Wahrnehmung mit dem Begriff identifiziert, kritisch zu hinterfragen. Der exegetische Teil ihres Aufsatzes resultiert in den Behauptungen, dass Kant zwischen nicht-begrifflicher Anschauung und begrifflicher Vorstellung unterscheidet und ein differenziertes Verständnis des Denkens, nämlich als vordiskursives (Kategorie) und diskursives (Urteil) Denken herausarbeitet. Im Weiteren schlägt sie vor, von den von Kant untersuchten Erkenntnisfunktionen des Denkens auf seinen Charakter zu schließen. Dieser Schluss verbietet es, das Denken mit dem menschenpezifischen gegenständlichen, sprachabhängigen und durch Gedanken strukturierten Denken gleichzusetzen. Somit wird der Anthropozentrismus in Bezug auf das Verständnis des Denkens durchbrochen.

Das Thema der Leiblichkeit des Denkens wird in den Artikeln von Ingrid Vendrell Ferran *Epistemische Gefühle und epistemische Werte* und Alice Pechriggl *Denkakte im Leibbezug* behandelt. Die erste Autorin führt akribisch und systematisch in die Begrifflichkeit der modernen Philosophie der Gefühle ein. Am Beispiel der epistemischen Gefühle zeigt sie, dass anstelle der für die analytische Philosophie typischen Trennung von Gefühl und Verstand und der Zurückstellung der Gefühle, das emotionell-begleitete Denken tritt, welches eine neuartige Verbindung der beiden Vermögen herstellt. Die Anerkennung der Wechselwirkung von Denken und Gefühl soll Bedeutung für eine neue Konzeption des menschlichen

Geistes haben, die einerseits die Reduktion des Denkens auf die formalen Mechanismen und andererseits die Verkürzung des Gefühls auf die bloße Emotion verhindert. Vendrell Ferran interpretiert die epistemischen Gefühle als eine besondere Form von „Meta-Kognition“, weil sie den Selbstbezug der Person zu ihrer eigenen kognitiven Tätigkeit leisten. Diese gefühlsvermittelte Selbsterkenntnis hat den Charakter eines Erlebnisses, das nicht nur die funktionale Tätigkeit einer ihm gemäßen Färbung unterzieht, sondern auch die erkennende Person formt.

Alice Pechriggl nähert sich dem Begriff des Denkens in ihrem Aufsatz *Denkakte im Leibbezug* aus der Perspektive der Beziehungen zwischen Leib und Seele, Körper und Geist. Gegenüber den dualistischen (etwa Interaktionismus, Parallelismus, Okkasionalismus oder Epiphänomenalismus) und eliminativen monistischen (etwa im Sinne der Identitätstheorien und des Funktionalismus) Theorien des Geistes versteht sie das Verhältnis zwischen Denken, Wollen, Fühlen und Leben (organisch und sozial) als Präsenz oder Manifestation jedes von diesen Vollzügen in jedem einzelnen Vollzug. Um diese Verwobenheit auf den Begriff zu bringen, führt sie das Konzept des „Denkresonanzraums“ ein. Dieses soll die Seinsweisen des Denkens vor dem Hintergrund der organischen und sozialen Lebensprozesse erhellen. Es handelt sich dabei um einen Erfahrungs- und zugleich einen ontologisch-metaphysischen Begriff, weil er die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens darstellt. Das Denken kann dann analog zu einer Matrix beschrieben werden, die aus einzelnen Denkresonanzräumen besteht.

René Thuns Aufsatz *Musikalisches Wahrnehmen und Denken im Modus der Metapher* rückt den Begriff der Metapher in den Vordergrund. Mittels der Analyse dieses Begriffs will er den Denkprozess näher bestimmen. Er fragt, ob die Metapher ein Vorgang ist, der allein mit der Sprache und dem sprachlichen Denken – dabei wird zunächst dahin gestellt, ob Sprache und Denken zu der gleichen kategorialen Domäne gehören, – zu tun hat. Das Phänomen der Synästhesie legt die Vermutung nahe, dass (ästhetische) Metaphern in der leiblichen Erfahrung wurzeln und auf Grund der durch sie ausgelösten Erfahrung funktionieren. Die Metapher erweist sich somit als ein grenzüberschreitendes Verfahren, in das verschiedene menschliche Erkenntnisvermögen involviert sind. Für die Klärung des Verhältnisses zwischen den Begriffen ‚Denken‘ und ‚Metapher‘ in der musikalischen Praxis greift der Autor auf folgende Grundsätze zurück: Es gibt „musikalische Gedanken“ (Schönberg 1992) und „[d]ie ästhetische Wirkung ist nichts au-

ber dem, dass sie das ist, was uns Menschen unser Sprechen von ihr als einer ästhetischen Wirkung und in eins damit von einem so oder so Wirken als ein ihr angemessenes und sie treffendes Sprechen empfindbar macht“ (König 1978: 264). Aus dem Ersten kann man schlussfolgern, dass, weil das Denken in der Kunst durch Metaphern zum Ausdruck kommt, es seinerseits nun dank der Metapher zugänglich werden kann. Die Beschreibung der ästhetischen Wirkung, um die es im zweiten Satz geht, zeigt, dass einem Kunstwerk eine Denkstruktur zugrunde liegt. Am Beispiel des musikalischen Denkens zeigt Thun überzeugend, dass es oftmals im Sinne eines metaphorischen Prozesses vollzogen wird.

Oksana Bulgakowa rekonstruiert in ihrem Aufsatz *Gedanken über das Denken: Sergei Eisensteins Vorschlag* das kinematographische Denken des berühmten Regisseurs. An den Beispielen seines kugelförmigen Buches und seiner *Methode* lässt sich zeigen, wie Eisenstein sich bemüht hat, eine adäquate Ausdrucksform für das menschliche Denken in der Kunst zu finden. Das Denken ist ihm zufolge kein linearer Prozess, sondern es hat eine sphärische Struktur, deren Elemente biologischer, psychologischer, aber auch historischer und sozialer Natur sind. Seine Analyse ergab: Es gibt Archetypen, die sowohl das alltägliche Denken als auch das künstlerische Schaffen prägen; und es gibt eine Struktur des Konflikts auf allen Gebieten und in allen Bewusstseinsschichten. Eisenstein spricht von dem „sinnlichen Denken“ und erhofft sich eine weitgreifende Wechselbeziehung zwischen der menschlichen Ratio und dem Assoziationsvermögen im Grenzbereich des Bewussten und Unbewussten. Es ist eine einzigartige, nur als eine Spur sich zeigende Synthese, die den Denkprozess zusammenhält. In jedem Denkakt überkreuzen sich subjektive und intersubjektive Dimension, das Rationale und das Sinnliche, Erinnern und Vergessen. Das Denken bewegt sich zwischen Dissonanz und Metapher, Rhythmus und Symbol, Bild und Begriff. Daher kann laut Eisenstein eine „Dialektik der Künste“ als eine Synthese von Kunst und Wissenschaft das Denken begreifen.

Thomas Hainscho thematisiert in seinem Essay *Wie Maschinen denken* konzeptuelle und praktische Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man menschliches Denken an Modellen zu erklären versucht. Der Vergleich von Menschen und Maschinen hat zwei Seiten: wenn man vom Denken in Bezug auf die Maschinen spricht, kann dies nur in einem metaphorischen Sinne geschehen. Der Grund dafür ist, dass Erfahrung, Urteilsvermögen, Kreativität, Empathie und Moralität der menschlichen Intelligenz vorbehalten

bleiben. Wenn man umgekehrt sagt, dass das menschliche Denken wie das einer Maschine funktioniert, erhebt man den Anspruch auf dessen – zumindest teilhafte – Erklärung. Hainscho untersucht zunächst an Beispielen der Turingmaschinen und Universalrechner welche Eigenschaften Maschinen haben müssen, aufgrund deren man sagt, dass sie denken können. Anschließend reflektiert er darauf, welche Tragweite der über Maschinen gewonnene Denkbegriff hat. Resümierend arbeitet er darauf hin, dass man diesen Begriff des Denkens mit dem menschlichen Denken nicht identifizieren soll.

Ich möchte mich bei dem Forschungsrat sowie bei der Fakultät für Kulturwissenschaften der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt herzlich bedanken, die die Publikation dieses Buches gefördert haben.

Es kommt stets anders

Denken als positive Nichtigkeit

THOMAS ROLF

GEGENSTAND, AUSGANGSPUNKT, METHODE

Dieser Essay handelt von der Nichtigkeit des Denkens, ohne dabei das Denken zu bewerten. ‚Nichtigkeit‘ bedeutet also nicht, dass Denken wertlos ist, oder gar dass es überhaupt ‚nichts‘ ist. Eher passt die Assoziation, dass das Denken *fast* nichts oder *so ähnlich wie* nichts ist: Das Denken, so wie es alltäglich vorkommt, ist hinsichtlich seines Seins und Wirkens sozusagen etwas Verschwindendes, etwas, das uns beinahe unwirklich und praktisch relativ wirkungsarm erscheint. Dass es aber zugleich doch etwas ist, dies ist seine Positivität. Sie besteht darin, dass es das Denken in seiner näher zu charakterisierenden Nichtigkeit eben gibt und dass es etwas durchaus Bestimmtes ist.

Die folgenden Darlegungen liefern einen Beitrag zur phänomenologischen Ontologie des Denkens. Sie ordnen das Denken in den Rahmen des Problems des geistigen Seins ein (vgl. Hartmann 1949) – eine Situierung, die unmittelbare Konsequenzen für die Behandlung des Themas hat. Erstens wird durch sie bestimmt, wo das Denken, bildlich ausgedrückt, seinen Sitz hat: nämlich in der Sphäre des Geistigen, die sich von den Bereichen des Seelischen, Organischen und Materiellen klar unterscheidet. Materielles, organisches, seelisches Sein sind für das Bestehen von Geistigem (und zwar auch für das spezifisch Geistige, welches, neben dem kulturell objektivierten Geist, das Denken ist) zwar die Voraussetzung. Diese Voraussetzung wird aber im Folgenden stillschweigend gemacht und nicht eigens

zum Gegenstand. Als Ort, an dem das Denken entspringt und sich vollzieht, gilt also ohne weitere Begründung die Person. Auf diese Weise wird die Frage nach dem Denken nicht mit Problemen belastet, die sich – wie etwa die Frage, ob Tiere oder ‚intelligente‘ Maschinen denken (können) – ohnehin erst im Anschluss an die Beantwortung der Frage, was Denken als solches ist, sinnvoll stellen lassen. Dass jemand, der von Personen spricht, menschliche Individuen meint, wird hier gleichfalls als selbstverständlich vorausgesetzt; ebenso wie die Bestimmung des Menschen als Lebewesen, das auf der beständigen Grundlage seiner leibseelischen Lebendigkeit in der Lage ist, vernünftig zu denken und vernunftgemäß zu handeln.¹

Eine weitere Konsequenz der ontologischen Behandlung des Denkens besteht darin, dass es um das Sein des Denkens geht, nicht dagegen um seine (wirkliche oder mögliche) Erkenntnis. Dass das Denken Gegenstand der Erkenntnistheorie oder auch der Kognitionswissenschaften sein kann, wird natürlich nicht bestritten. Nur ist der Fokus der folgenden Untersuchungen kein epistemologischer oder kognitionstheoretischer, sondern er liegt *intentiono recta* auf dem Sein des Denkens. Es wird also schlicht vorausgesetzt, dass es Denken gibt, und dass die Erfahrung des Denkens nicht notwendig Erkenntnischarakter hat. Dies entspricht der alltäglichen Sachlage. Denn im Alltag ist das Denken sozusagen in Aktion anzutreffen, und zwar – im Sinne von praktischer Rationalität – als ein Instrument zielführender (das heißt überlebenssichernder) Daseinsbewältigung. Die *intentiono obliqua* dagegen, welche das Denken erkennend auf sich selbst zurückbiegt, hat im Alltag, anders als in der Philosophie sowie in Teilen der Wissenschaft, keine tragende Funktion.

Um die Idee der positiven Nichtigkeit des Denkens zu entfalten, arbeitet der Essay mittels einer Reihe von Negationen, und zwar gemäß der Form: Denken ist *nicht* dies, *nicht* jenes usw. Diese aus der mittel- und neuplatonischen Dialektik (Alkinoos, Pseudo-Dionysius) bekannte Methode der

1 Hieraus ergibt sich, dass Denken, unter kosmischem Gesichtspunkt betrachtet, äußerst selten ist: Es findet sich ausschließlich bei Personen, und selbst bei diesen kommt es, im Gegensatz zum Erleben, insofern nicht ständig vor, als Personen eben nicht identisch sind mit Denkenden. Weiterhin ist eine Aussage des Typs „die Wissenschaft denkt nicht“ (Martin Heidegger) aus Sicht dieses Essays zweifellos richtig. Aber ebenso richtig ist, dass auch die Philosophie nicht denkt, insofern nämlich auch sie, was immer sie ist, keine Person ist.

Verneinung ist der Sache, um die es geht, durchaus angemessen. Denn da sich auf das Denken ebenso wenig wie auf das Gedachte (den Gedanken) oder den Denkenden wie auf ein sinnliches Etwas hinzeigen lässt, drängt sich der Weg über die Differenzierung, also über Kontrastbildungen und Ausschließungen, geradezu auf. Sollte sich dabei herausstellen, dass das Denken *wesentlich* verschieden ist vom Empfinden, Wahrnehmen, Sprechen und Vorstellen, dann kann die Ontologie ihm immerhin *via negationis* gewisse Konturen geben. Die Sicht darauf, was Denken ist, wird klarer, sofern man der Verführung, es von vornherein positiv zu attribuieren, zugunsten eines methodischen Logozentrismus widersteht.²

Schließlich ist die Idee der Nichtigkeit des Denkens zwar ein philosophischer Gedanke, aber diesem liegt zugleich eine nicht-philosophische Intuition zugrunde. Mit bekannten Stereotypen wie der ‚Abstraktheit‘, ‚Irrealität‘ oder gar der ‚Lebensabträglichkeit‘ des Denkens ist diesbezüglich zwar eine gewisse Deutungsrichtung ideengeschichtlich vorgezeichnet. Allerdings bringen die genannten Begriffe – ganz abgesehen davon, dass wertende Untertöne in ihnen nur schwer zu unterdrücken sind – das Verständnis deshalb nicht entscheidend weiter, weil sie allesamt die Fraglichkeit des Denkens teilen. Von einer Intuition, die nicht-philosophisch ist, verlangt man hingegen, dass sie Selbstverständliches auf schlichte Weise ausspricht (oder auf ebenso einfache Weise das Fehlen von Selbstverständlichkeit artikuliert). Eine von vielen möglichen Fragen, die Letzteres in Bezug auf das

-
- 2 Dass der Logozentrismus methodisch eingesetzt wird, bedeutet, dass im Weiteren ausschließlich das unattribuierte Denken zur Diskussion steht, nicht dagegen etwa ‚anschauliches‘ oder ‚sprachliches‘ Denken. Die Tatsache, dass in aktuellen Diskussionen über das Denken solche und andere Attribuierungen häufig begegnen, könnte der These von der Nichtigkeit des Denkens bereits in die Hände spielen. Einfach gesagt: Man assoziiert das Denken (und sei es auch nur in problematisierender Form) häufig deshalb mit der Anschauung oder der Sprache, weil man es, unabhängig von solchen Attribuierungen, für nahezu nichts, zumindest aber für theoretisch kaum fassbar hält. Der hiesige Versuch geht dagegen davon aus, dass – unabhängig von der Berechtigung solchen Attribuierens – trivialerweise gilt: Sprechen ist Sprechen, Anschauen ist Anschauen, Denken ist Denken. Und auf dieser Grundlage sollen die ontischen Unterschiede zwischen den genannten Phänomenen im Folgenden stärker wiegen als theoretisch unterstellte Zusammenhänge.

Denken tut, ist etwa die folgende: *Wie kommt man eigentlich darauf, dass es (so etwas wie) Denken gibt?* Wer so fragt, der erkundigt sich nach einer Situation, in der sich in typischer Weise zeigt, dass es Denken gibt, und in der sich bestenfalls sogar zeigt, wie es prinzipiell beschaffen ist. Gemeint ist natürlich keine ihrerseits bloß denkbare, sondern eine durchaus reelle Erfahrungssituation – eben eine solche, in der menschliches Denken unmittelbar so erfahrbar wird, wie es ist.

Es geht also darum, eine Lebenssituation dieses Typs beispielhaft zu vergegenwärtigen: und zwar speziell die Erfahrung, dass es – wie der Volksmund sagt – *im Leben stets anders kommt als man denkt*.³ Es gilt, diese Spruchweisheit, die einen sehr bestimmten Hinweis auf das Verhältnis von Lebensverlauf und Denkvollzug gibt, in Bezug auf das Sein des Denkens auszuwerten. Dass in dem Spruch eine lebensphilosophische Skepsis gegenüber dem Denken untergründig mitschwingt, ist kaum zu leugnen. Es kommt aber im Folgenden nicht auf diesen antirationalistischen Beiklang an, sondern darauf, die in der Spruchweisheit geäußerte Erfahrung einer Kluft zwischen Leben und Denken zu artikulieren. Diese Artikulation dient der Klärung dessen, was Denken rein als solches und somit vor allem in seinem abgründigen Gegensatz zum nicht-reflexiven Erleben ist.

Dass dabei, wie bereits betont, das Denken lediglich *ex negativo* bestimmt wird: Dies liegt bereits ganz auf der Linie der Botschaft des Lebenspruches selbst. Insofern ist das Denken dessen, was Denken ist, logisch nicht zu entkoppeln von einer Einsicht in sein Gegenteil: den Verlauf des Lebens, *so wie es kommt und sich fügt*. Es gilt also, das Denken durch Erlebnisse hindurch anzuvisieren, die als Lebensvollzüge gerade nicht Gedanken oder Formen des Denkens sind. Zweifelsohne haftet dieser Methode der Geruch einer gewissen ‚Idiotie‘ an. Doch das ist, gerade angesichts des Denkens und seiner Eigentümlichkeiten, unvermeidlich. Liegt es doch auf der Linie der im Lebensspruch ausgesagten Idee der Nichtigkeit des Denkens, dass das, was passiert, sich *nicht so wie gedacht* ereignet – und dass somit das Passierende als solches offenbar nicht Denken (oder immerhin wesentlich anders als Denken) ist. Die besagte Idiotie der Methode ist in gewisser Weise unumgänglich: Sie ist ein Aspekt jener logozentrischen Schärfe, die erforderlich ist, um das als solches nicht *erfahrbare* Denken

3 Ich verdanke den Hinweis auf den Bedeutungsreichtum dieses Lebenspruches der philosophischen Dissertation von Kleimann (2009).

immerhin *denken* zu können. Das buchstäblich Idiotische des Denkens liegt somit darin, dass es in seinem Sein nur mittels seiner selbst – eben durch *Denken* des Denkens – präsentierbar ist, während es aus Sicht alltäglichen Erfahrens und Erlebens nahezu nichts ist.⁴

DENKEN IST NICHT EMPFINDEN ODER WAHRNEHMEN

Wie kommt man aus alltäglicher Sicht überhaupt darauf, dass es Denken gibt? Diese Frage wird insofern aktuell, als Menschen *gemeinhin* vom Denken sprechen: nämlich ‚ohne groß zu denken‘ – also so, wie man von Dingen redet, von denen man ein sehr vages, für praktische Zwecke aber ausreichendes Verständnis hat. Wer sagt: *Ich denke, dass P. gleich kommen wird*, der verwendet das Wort ‚denken‘, ja er sagt sogar, dass er (etwas) denke. Insofern kommt man auf jeden Fall durch Äußerungen des Menschen, in denen das Wort ‚denken‘ (in zumeist ichbezüglicher Form) vorkommt, darauf, dass es so etwas wie das Denken gibt. Der alltägliche Wortgebrauch ist zugleich Anlass zu der Vermutung, dass das Wort ‚denken‘ nicht gänzlich leer ist, sondern dass etwas bedeutet, einen gewissen Inhalt hat. Es sind also zunächst einmal die durchschnittlichen und unreflektierten Verwendungsweisen und Bedeutungen des Wortes ‚denken‘, durch die man dem Denken auf die Spur kommt. Und damit scheint die Frage, wie man darauf kommt, dass es das Denken gibt, bereits beantwortet zu sein.

4 Der Begriff ‚Idiotie‘ ist hier logisch gemeint und steht als terminus technicus für das Verfahren, in dem, in einzigartiger Selbstbezüglichkeit, das Denken gedacht wird. Einschlägig ist hierfür der griechische Ausdruck ἰδιότης, welcher die Eigenheit bzw. Eigentümlichkeit von etwas bezeichnet. Nicht unmittelbar mitgemeint ist dagegen der grammatisch verwandte Begriff ἰδιώτης: Dieser spielt auf jene Privatleute an, die sich im antiken Griechenland von öffentlichen Ämtern sowie vom politischen Leben insgesamt fernhielten. Dass tendenzieller Rückzug aus dem öffentlichen Leben, sei es in bewusster oder in pathologischer Weise, eine phänomenale Seite menschlichen Denkens bildet, darf freilich hintergründig mitgedacht werden, zumal dadurch die Idee der Nichtigkeit des Denkens an Anschaulichkeit gewinnt.

Doch natürlich scheint es nur so. Denn die Frage nach dem Denken ist nicht die nach dem Sinn eines alltagsgebräuchlichen Wortes, sondern die nach dem Denken selbst (*ἀντρεῖν*). Bei der Bedeutung vieler Worte bereitet es keine Schwierigkeit, das Bedeutete auch ohne Worte zu ‚meinen‘. Dies gilt vor allem für Worte, die sinnlich Erfahrbares bezeichnen; also etwas, das sich auch unabhängig vom Prozess des Sprechens (sowie des Erlernens der Worte und ihrer Bedeutungen) so zu erkennen gibt, wie es ist. Ein Stuhl etwa ist sinnlich erfahrbar, und Menschen machen, mit Worten oder ohne, Erfahrungen mit Stühlen. Die Frage, woher wir wissen, dass es Stühle gibt, deutet also – ebenso wie die Frage, wie Stühle durchschnittlich beschaffen sind – nicht auf die Verwendung oder Bedeutung von Stuhl-Begriffen, sondern auf Erlebnisse mit Stühlen: Wobei solche Erlebnisse typischerweise solche des handgreiflichen Empfindens (Berühren, Betasten) oder des bereits stärker objektivierenden Wahrnehmens (gestaltauffassendes Sehen usw.) sind. Demgegenüber mutet der Begriff des ‚Denkerlebnisses‘ bereits deutlich rätselhafter an. Denn was eigentlich kann es phänomenologisch heißen, dass man Denken *erlebt*, also empfindet oder wahrnimmt? Fühlt sich Denken irgendwie an, sieht es irgendwie aus, hört es sich irgendwie an? Phänomenologisch ist dies wohl eindeutig zu verneinen. Und selbst, wenn man an die Stelle des (somit bloß vermeintlich seienden) ‚Denkerlebnisses‘ den ‚Denkgegenstand‘ setzt, wird die Irritation kaum geringer: Hat das Gedachte, also der Gedanke, eine irgendwie fassbare Erlebnisqualität? Sind Gedanken, und zwar im zugleich schlichten wie strengen Wortsinn, erfahrbar? Sind sie, wenn schon nicht realräumlich lokalisiert, dann immerhin als zeitliche Gebilde (also als Prozesse), Inhalte oder Bezugspole von Erlebnissen? Auch dies lässt sich phänomenologisch kaum bejahen, ohne dass deshalb jedoch ernsthaft am Sein des Gedachten zu zweifeln wäre.

Im Gegensatz zum Denken ist die Fragwürdigkeit des Empfindens (und des Empfundenen) sowie des Wahrnehmens (und des Wahrgenommenen) aus Sicht des Alltagserlebens verschwindend gering: Man empfindet oder bemerkt eben sinnlich das Sein und Sosein dessen, was zu empfinden oder zu bemerken ist; und zwar ohne theoretischen Anspruch darauf, etwas *über* das Empfinden (und das Empfundene) oder das Wahrnehmen (und Wahrgenommene) zu wissen, zu denken oder sprachlich zu äußern. Die erkenntnistheoretische Frage etwa, ob Empfindungen oder Wahrnehmungen ‚von einem Stuhl verursacht‘ werden, oder ob sie auf die ‚Existenz‘ und ‚Beschaffenheit‘ eines Stuhls ‚verweisen‘, tauchen im Zuge alltäglichen Emp-

findens und Wahrnehmens kaum auf – und selbst wenn derlei Fragen ganz unterblieben, würde dennoch empfunden und wahrgenommen, was zu empfinden und wahrzunehmen ist. Die Frage, ob es zum Empfinden und Wahrnehmen der Sprache bedarf, ist insofern rein theoretisch. Sie beweist ihre theoretische Natur schlicht dadurch, dass man – sozusagen ohne Weiteres – auch *einfach nur* empfinden oder wahrnehmen kann; indem man sich dann eben nicht fragt oder näher zu explizieren bemüht, wie und was man empfindet oder wahrnimmt.

Wesentlich anders ist die Situation beim Denken und beim Gedachten. Das Denken als solches begegnet oder widerfährt einem nicht unmittelbar, oder genauer: Es trifft einen nicht erfahrungsgemäß oder erlebnishaft. Dies wird exemplarisch deutlich bei einem Blick auf den Denkenden, und zwar insbesondere im Kontrast zum Wahrnehmenden. Einen *Blick* auf den Denkenden nämlich gibt es, im Unterschied zu einem Blick auf die wahrnehmende Person, nicht. Oder, anders ausgedrückt: Eigenes wie fremdes Denken ist, anders als eigenes wie fremdes Wahrnehmen, selbst nicht wahrnehmbar.⁵ Zwar kann ich, indem ich Rodins berühmte „Denker“-Plastik betrachte, in ihr intuitiv die Geste des Denkens erschauen und sagen: „So sieht typischerweise ein Denkender aus!“ Aber dass jemand wie ein Denkender erscheint oder aussieht, bedeutet gerade nicht, dass sein ein-Denkender-Sein selbst ein bestimmtes Aussehen hat. Wer meint, eine Person sei ein Denkender genau dann, wenn sie eine der Rodinschen Plastik vergleichbare Pose einnimmt, der übersieht nicht nur die Konventionalität dieser Haltung (und damit die Tatsache, dass man durchaus auch in anderen Haltungen ‚Denken vollziehen‘ kann). Vor allem entgeht ihm, dass der so genannte Akt des Denkens an seiner scheinbaren Veranschaulichung gerade deshalb nicht abzulesen ist, weil sich das Denkend-Sein, und zwar gerade aus phänomenologischer Sicht, in der tendenziellen *Unterbindung* jeglichen Tuns und jeglicher Aktivität ‚zeigt‘. Zwar sieht der Denkende aus (oder ‚wirkt wie‘) ein Innehaltender oder Angehaltener. Aber dies sagt positiv

5 Das bedeutet allerdings nicht, dass Selbstbezüglichkeit konstitutiv für das Wahrnehmen ist: Normalerweise nimmt man etwas wahr, nicht dagegen das (eigene oder fremde) Wahrnehmen! Entscheidend ist hier allein die Tatsache, dass im Falle der Wahrnehmung die Möglichkeit zum Beispiel eines Sehens des Sehens besteht, während man hingegen Denken niemals unmittelbar sinnlich erfährt. Ihm kann man allein mittels seiner selbst, also *qua* Denken ‚begegnen‘.

kaum etwas Bestimmtes aus: Auch eine Person, die *einfach nur so* (also unwillkürlich-gedankenlos) stoppt, inne- oder anhält, sieht entsprechend aus – und diese pure Stasis ist es denn auch, die man effektiv erblickt, mag man indes auch *denken*, man erblicke auf diese Weise unmittelbar eine denkende Person.

Im Gegensatz dazu kann man einen Wahrnehmenden sehr wohl als solchen erfahren, und Menschen tun dies im alltäglichen Erleben auch ständig. Das hat unter anderem damit zu tun, dass es ihrerseits wahrnehmbare Sinnesorgane sind, mit denen Menschen wahrnehmen.⁶ Sehen wir etwa die Augen eines Menschen, so *erleben* wir *sehend* die Anwesenheit eines Wesens, das sehen kann; und selbst noch im Falle des Sehens einer *de facto* blinden Person zwingen uns dessen Augen eine entsprechende Erlebnisweise auf, die dann freilich durch das eventuell hinzutretende Wissen über das Handicap der Person modifiziert wird. Natürlich sieht man nicht, was (und letztlich auch nicht ob) andere sehen, wenn man ihre Augen bzw. ihr Sehen sieht. Aber wir erleben doch, und zwar ohne es zu denken, die an Schlichtheit nicht zu überbietende Verbundenheit der mit unseren Augen gesehenen Augen der anderen Person und der in diesem Sehen notwendig mitgegebenen, gemeinsamen sinnlichen Welt. Dies zeigt, dass die Wahrnehmung, rein als solche bzw. *in statu nascendi*, weder eine intellektuelle Operation ist noch irgendwelche geistigen Aufbauelemente enthält.⁷ Wahrnehmen ist

6 Die Idee, das Gehirn als ein den Sinnesorganen analoges ‚Organ des Denkens‘ aufzufassen, wird hier nicht besprochen. Eine solche Besprechung würde ergeben, dass es sich in der Tat um eine bloße Analogie handelt. Ein Organ im prägnanten Sinne nämlich ist das Gehirn gerade nicht, dazu fehlt ihm unter anderem die funktionale Spezialisierung: Entfernt man das Gehirn aus dem lebendigen Organismus, so endet definitiv mehr als nur das Denken, für welches es folglich nicht das spezifische Organ ist.

7 „In Wirklichkeit lässt sich von einer Denk- oder Urteilsfunktion in der Wahrnehmung nicht das Geringste nachweisen. [...] Das ‚Denken‘ beginnt erst, wo die Reflexion auf bestimmte Beschaffenheiten des nicht unmittelbar Erfassten einsetzt.“ (Hartmann 1962: 114) Viele Wahrnehmungstheoretiker hingegen deuten das Wahrnehmen als eine ‚vom Denken durchdrungene‘ oder nur ‚mittels Begriffen mögliche‘ Erfahrungsform. Die Wahrnehmung bliebe irrational, wenn nicht, wie etwa laut Kant, rationale Elemente (Anschauungsformen, Verstandesbegriffe) in seine ‚Konstitution‘ einfließen. Kant und seine Nachfolger verwech-

eben nicht gedankliche *Repräsentation* von etwas *als* sinnlich-seiend, sondern es ist in seiner sinnlichen Selbstgebung des Wahrgenommenen jene Positivität, in Relation zu der das Denken seinerseits wie etwas Nichtiges erscheint. Wenn etwa Ludwig Klages apodiktisch behauptet: „*Kein Erlebnis ist bewusst, und kein Bewusstsein kann etwas erleben*“ (Klages 1981: 229), so deutet diese erlebnisanalytische These bereits voraus auf jene Phänomenologie der Wahrnehmung, deren Antiintellektualismus in der klaren Abgrenzung von Wahrnehmungserlebnis und erlebnisunfähigem Denken besteht.⁸

Dass das Denken im exemplarischen Vergleich mit den Erlebnisarten des Empfindens und Wahrnehmens *relativ* nichtig ist, heißt also unter anderem, dass es nicht-sinnlich ist. Dazu passt der Umstand, dass das Erleben jederzeit ohne mitlaufendes (also buchstäblich ohne ‚kommentierendes‘) Denken möglich ist, während umgekehrt ein reines, also nicht leibseelisch verankertes Denken zwar *gedacht*, nicht aber lebensreell bestehen oder vollzogen werden kann. Eigentliches bzw. biotisches Leben ist, angefangen von seinen ersten Keimen bis hinauf zur relativen Höhe elementaren Wahrnehmens, nicht nur ohne Denken möglich, sondern es vollzieht sich auch realiter ohne bzw. anders als Denken. Natürlich kann man Empfinden und Wahrnehmen ihrerseits denken; dies allerdings nur, insofern man denkend dahin gelangt zu konstatieren, dass diese Erlebnismodi an sich selbst wesentlich anders *sind* als die Gedanken, welche sich geistig auf sie beziehen. Alles andere Denken über Empfindung und Wahrnehmung würde aus ihnen selbst Gedanken machen. Und ein solches Denken würde seinen Gegenstand gerade dadurch verlieren, dass es ihn in einer Art intellektualistische Homogenisierung seiner eigenen Seinsweise angleiche.

seln die Wahrnehmungserfahrung mit dem *Gedanken* ‚Wahrnehmung‘. Und sie sind deshalb unfähig, die Nichtigkeit des Denkens in Bezug auf das Wahrnehmungserleben auch in theoretischer Hinsicht sachgemäß zu erfassen.

8 Vgl. Merleau-Ponty, wo es bereits im Vorwort heißt: „Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal Akt [oder] wohlwogene Stellungnahme.“ (Merleau-Ponty 1966: 7)

DENKEN IST NICHT SPRECHEN

Betrachtet man das Problem des Denkens von den Erlebnissen aus, so kann man also tatsächlich in Zweifel darüber geraten, ob es Denken überhaupt gibt. Und es ist möglicherweise dieser Zweifel, der die Frage nach dem Denken in Richtung auf die Sprache lenkt. Es scheint nämlich geradezu so, als müsse das Denken, um sich angesichts seiner genuinen ‚Schwachsinnlichkeit‘ gleichsam zu beweisen, die Sprache zu Hilfe nehmen. So wird unter anderem erklärlich, warum Denken und Sprechen – beide Termini sind ja bereits seit der vorsokratischen Zeit im Logos-Begriff eng miteinander verbunden – problemgeschichtlich oft paarweise auftreten. Jedenfalls ist die klassische Idee, dass die ihrer Natur nach öffentliche (bzw. im Sprechen veröffentlichte) Sprache das in ihm verborgene Denken ins Äußere hinein vertritt, bis heute äußerst wirkmächtig.

Gemäß dieser Tradition ist man beim Denken des Denkens darauf festgelegt, im Bereich des spezifisch attribuierten, nämlich eben des *sprachlichen* oder mittels Sprache ausgedrückten Denkens Näheres über das Denken selbst zu erfahren. Es erscheint aus dieser Sicht unmöglich, das Denken unabhängig vom Sprechen als dem unterstellten Medium seiner Phänomenalität bestimmen zu können. Eine Theorie des Denkens hat den Weg über die Theorie der Sprache zu nehmen, und an die Stelle einer (so gesehen als unmöglich geltenden) Ontologie des Denkens hat die Analyse der Sprache und ihrer Aufbaubestandteile (klassischerweise Begriffe, Urteile, Schlüsse) zu treten. In dem Moment freilich, in dem diese ‚Wende‘ zur Sprache ihren ursprünglichen Methodensinn verliert – den Sinn also, das Denken lediglich zu *vermitteln*, – lädt sie sich ihrerseits ontologisch auf: Seiendes als solches ist dann, das Denken voll eingeschlossen, nichts weiter als sprachlich Seiendes, also Logisches. In diesem Falle gibt es dann freilich keine Garantie mehr dafür, dass das thematische Telos bzw. der Gegenstand der nunmehr bereits *lingualistischen* Untersuchung das Denken bleibt.

Nun verweist aber selbst noch der Lingualismus unwillkürlich auf das Denken, das nun als das innere Andere der Sprache fungiert. Das ‚Gewand‘ der Sprache verweist logisch, und das heißt gedanklich, also ohne dass es begriffen oder faktisch ausgesagt werden muss, auf das ‚Gewandete‘; das Medium der Sprache deutet *als* Medium über sich selbst hinaus auf das Medialisierte. So gesehen ist der Lingualismus kein ernstes Problem für die Frage nach dem Sein des Denkens. Im Gegenteil: Mit seiner Auffassung,

dass man an das Denken rein als solches nicht herankommt, dass also allein der Umweg über das Sprachliche zum Denken hinführt, unterstützt der Lingualismus unwillkürlich die These von der positiven Nichtigkeit des Denkens. In der Tat nämlich erfährt man durch die Wendung zur Sprache, ganz anders als im Falle der Wendung zu den Erlebnissen des Empfindens und Wahrnehmens, sehr viel über die Positivität des Denkens; und zwar, um im Bild zu bleiben, mindestens so viel, wie man aus der Größe und Form eines Gewandes von der Größe und Form des durch ihn bekleideten Körpers erfährt.

Was das bedeutet, lässt sich, erneut bloß exemplarisch, am *Begriff* darlegen. Ein Sprechen ohne Verwendung von Begriffen, mittels denen man sich über die Vollzüglichkeit sinnlichen Erlebens erhebt, ist nicht denkbar. Unabhängig von der erkenntnistheoretischen Frage, ob man mittels allgemeiner Begriffe das nichtbegrifflich Erlebte erfassen kann, gilt ontologisch, dass das Sein der Sprache eben wesentlich in der Verwendung von Allgemeinbegriffen (von unterschiedlicher Abstraktheit) besteht. Dass dem Denken jene sinnliche Erfülltheit fehlt, die dem Erleben eigentümlich ist, bleibt solange eine spekulative Behauptung, bis man nicht zeigen kann, woher das Denken die ihm eigentümliche Leere, also seine verschwindend geringe Fülle bezieht. Und eben an dieser Stelle kommt die Sprache als Analogon des Denkens ins Spiel, um der Argumentation ihre Spekulativität zu nehmen.

Analogie zwischen Denken und Sprechen heißt: Einerseits *ist* Denken nicht Sprechen – und zwar schon deshalb, weil Denken, anders als das Sprechen einer Sprache, niemals unmittelbar sinnlich erscheint (ertönt, erklingt). Andererseits aber ist es in logischer Hinsicht durchaus *so wie* Sprechen, was sich eben am Begriff und seiner eigentümlichen Allgemeinheit exemplifizieren lässt. Ob jemand, der in einer sprachlichen Äußerung den Begriff ‚Pferd‘ verwendet, ein inneres Bild eines Pferdes (oder aber ein Bild des Wortes ‚Pferd‘) vor den nicht-sinnlichen Augen des Geistes hat, kann dahingestellt bleiben. Entscheidend ist die Tatsache, dass der eigentliche ‚Gegenstand‘ des Begriffs ‚Pferd‘ kein erfahrenes Pferd, sondern allein die *logische Einheit* ‚Pferd‘ ist. Es eint eben Denken und Sprechen, dass sie logische Einheiten, also so genannte ‚Bedeutungen‘, als Bezugsgegenstände aufweisen; und dies wiederum ganz unabhängig davon, wie man deren Entstehung theoretisch aufzuhellen, also empirisch zu erklären oder reflexiv zu begründen versucht.

In diesem Bezug auf Inhalte vom Typus ‚Bedeutungen‘ liegt zugleich die *Allgemeinheit*, die Sprechen und Denken als Aspekte des Logos miteinander verbindet. Diese Allgemeinheit von Bedeutungen ist notwendig dort vorhanden, wo gedacht und gesprochen wird; im Gegensatz zum wirklich Seienden, das, insofern es von Haus aus nicht-bedeutungsmäßig Seiendes ist, stets individuell und konkret ist. Selbst jemand, der ein singuläres Etwas, zum Beispiel das sich da und dort vor ihm befindliche Pferd als braunes Pferd bezeichnet – dass er es so bezeichnet, heißt eben, dass er es (als so und nicht anders seiend) denkend bestimmt – macht selbstverständlichen Gebrauch von der Generalität logischer Einheiten. Und doch darf die Analogie, die Sprache und Denken eint, nicht *ontologisch* als Sachidentität missverstanden werden. Anders gesagt: Bei der ontischen Nichtigkeit des Denkens gegenüber dem Sprechen bleibt es trotz dieser Analogie. Dass Denken dort stattfindet, wo Sprechen geschieht: Dies ergibt sich – ohne dass es zum Gleichsein beider käme – aus der Logos-Natur der Sprache, an welcher das Sein des Denkens abgelesen werden kann. Aber es ist zugleich in keiner Weise ausgemacht, dass dort, wo *nicht* gesprochen wird – wo also das Denken kein sinnliches Medium verwendet – auch Denken nicht stattfindet. Im Gegenteil lehrt die Erfahrung, dass sich jemand ‚seinen Teil‘ sehr wohl denken, also sich über etwas ‚Gedanken machen‘, aber dennoch ‚den Mund halten‘ und Stillschweigen wahren kann. Wären Denken und Sprechen ontisch eins, so wäre logische Allgemeinheit stets unmittelbar *geäußerte* Allgemeinheit. Dem ist natürlich nicht so, denn das Denken ist als solches eher hintergründig: Es ist, relational betrachtet, das unscheinbarere und gleichsam diskreter auftretende Allgemeine gegenüber dem gesprochenen (ausgesagten, mitgeteilten usw.) Allgemeinen.

Diese Differenz wird häufig unterschlagen, und auf solcher Unterschlagung beruht der zweifelhafte Erfolg einiger spektakulärer medientheoretischer Thesen. Denken und Sprechen sind einander analog; sie sind vergleichbar, aber in dieser Vergleichbarkeit doch Verschiedenes. Nivelliert man die Unterschiede, so kann man, zumal in Zeiten hochgradiger Medialisierung bzw. Bedeutungsvermittlung, auf die absurde Idee kommen, dass ein Medium unmittelbar das Medialisierte *ist* oder es auf mysteriöse Weise ‚in sich enthält‘. Wer so spricht, der *denkt* eben das Mediale eher, als dass er es in seinem Sosein *erkennt*. In Bezug auf das Verhältnis von Sprechen und Denken übersieht er dabei unter anderem, dass das Denken gegenüber dem sich sinnlich vordrängenden Medium des Sprechens zwar relativ nich-

tig (,verschwindend‘), aber niemals unmittelbar nicht-seiend (,verschwunden‘) ist. So kann es leicht zu dem Irrtum kommen, alles Medialisierte sei zwangsläufig bloßes ‚Gerede‘ oder ‚Geschreibe‘ und somit inhaltlich nichtssagend. Gegenüber solchen katastrophalen Einschätzungen, die auf keiner soliden ontologischen Grundlage erwachsen, bleibt festzuhalten: Keine Rede, die mehr oder etwas anderes als Rauschen ist, kann jemals im strengen Sinne leer, das heißt vollends gedankenlos sein.

DENKEN IST NICHT VORSTELLEN

‚Es kommt im Leben stets anders als man denkt‘: Diese Behauptung steht offensichtlich in Konflikt mit der Idee, dass es unter anderem gerade das Denken sein dürfte, welches Künftiges mehr oder minder treffsicher antizipiert – indem es nämlich, vorausschauend, planend oder entscheidend, in eine von ihm selbst mitgestaltete Zukunft hinein ausgreift. Häufig wird, keineswegs zu Unrecht, die Personalität des Menschen eng mit seiner Fähigkeit zu willentlicher Bestimmung verbunden, wobei sich diese Fähigkeit unter anderem darin zeigt, dass die Menschen ihr individuelles Leben geistig vorentwerfen und somit *qua* Denken aktiv am qualitativen Sosein des Zukünftigen mitwirken.

Zu diesem Gedanken passt es sehr gut, dass das Denken, praktisch gesehen, ein Instrument zielorientierter Lebensführung ist. Es ist gerade dieser Aspekt der aktiven Gestaltung von Person und Welt, der ein zweifelhaftes Licht auf die Spruchweisheit wirft. Wird nicht gerade durch die ‚vorausgreifende‘ Leistung des Denkens in hohem Maße mitbestimmt, was der Denkende, der eben seinerseits etwas relativ Bestimmtes vorhat, schließlich auch faktisch vor sich haben wird? Wie kann es stets anders kommen als man denkt, wenn es doch das Denken selbst ist, von dem das Sein und Sosein des Künftigen in einem nicht unbeträchtlichen Umfang ausgeht oder herkommt? Und wie stünde es mit dem unterstellten Werkzeugcharakter des Denkens, sofern man annimmt, dass keine gedankliche Antizipation jemals ihr im Vorhinein anvisiertes Ziel, also die zumindest umrisshafte Determination des Kommenden (als des so und so Gewollten) erreichte?

Ganz offensichtlich also steht die Spruchweisheit mitsamt ihrer Apodiktizität in schroffer Opposition zur Idee der Selbstbestimmung von Personen als denkender Wesen. Um diesen Gegensatz aufzulösen, empfiehlt sich er-

neut phänomenologische Sachlichkeit. Es lässt sich nämlich zeigen, dass der vermeintliche Gegensatz ein seinerseits bloß gedanklicher, und damit gemäß der Leitidee dieses Essays zugleich ein relativ nichtiger Gegensatz ist. Um dies zu erweisen, wird der Akzent der folgenden Untersuchung auf dem Unterschied zwischen Denken und *Vorstellung* (im Sinne von Repräsentation oder geistiger Anschauung) liegen. Wie schon zuvor im Falle von Empfinden, Wahrnehmen und Sprechen soll es darum gehen, einer unmittelbaren Identifikation des Denkens mit einem bestimmten Anderen seiner selbst vorzubeugen: Denken ist nicht Vorstellen.

Die Erfahrung, dass etwas anders kommt als man denkt bzw. sich anders ereignet als zuvor (also geistig antizipierend) gedacht, verweist in der Regel zurück auf eine anschauliche bzw. anschauungsanaloge Vorstellung, die man sich – in der Haltung des Erwartens – von einer künftigen Situation macht; wobei das ‚anders kommen als‘ die Enttäuschung einer gehegten Erwartung bezeichnet. Das Normalvorbild der Vorstellungsenttäuschung ist, zumindest der geläufigen Interpretation zufolge, der Eintritt des Erwarteten. Erst von dieser Normalität her wird, wie insbesondere Jean-Paul Sartre nachgewiesen hat, die Enttäuschungserfahrung überhaupt in ihrer spezifischen Negativität verständlich (vgl. Sartre 2009: 59ff.). Dass man etwa denkt *D. wird zur Party kommen*, besagt somit, dass D. anschauliches Element eines im Vorhinein entworfenen, subjektiven Vorstellungsszenarios ist. Der Akzent liegt hierbei auf der Anschaulichkeit bzw. auf der häufig so genannten Bildhaftigkeit der Vorstellung, die der Betreffende in innerer Antizipation des zu Erwartenden entwickelt.

Geistiges Leben ist speziell dort, wo es sich, wie im Sprechen und Vorstellen, ‚jenseits‘ des Empfindens und Wahrnehmens abspielt, über weite Strecken *imaginäres* Leben – ein Leben in oder mit der bildlichen Vorstellung dessen, was sein oder geschehen wird (und dann freilich auch, was hier aber dahingestellt bleiben kann, ein Leben in oder mit Bildern von Vergangenen). Und gerade weil, nicht zuletzt in instrumentellen oder auch wertakzentuierten Zusammenhängen, das Vorstellen von Künftigem (im Sinne etwa der Heideggerschen Sorge) ein häufiges Phänomen ist, drängt sich die Frage auf, ob diesbezüglich das Denken nicht unmittelbar mit dem Vorstellen gleichzusetzen ist.

Es sind in der Regel bestimmte Informationslagen mitverantwortlich dafür, dass Personen gerade *diese* (und keine anderen) Vorstellungen dessen, was passieren oder der Fall sein wird, entwerfen. D. etwa hat uns zuvor

zugesichert, er werde die Party besuchen, und wir machen unter anderem diese Mitteilung zur Basis unserer Erwartungsbilder. Treffen wir D., nachdem dieser uns zuvor darüber informiert hat, er werde zur Party kommen, schließlich tatsächlich auf der Party an, so erfüllt sich, wie es scheint, eine zuvor rein vorstellungsmäßige Intention. Zunächst war da das imaginäre innere Szenario (D. in unserer Vorstellung auf der vorgestellten Party), und nun hat sich diese Intention offenkundig realisiert: D. *ist*, und zwar anscheinend *so wie gedacht*, tatsächlich da! Es ist diese Struktur von imaginärer Erwartung und reeller Erfüllung, die das landläufige Urteil über die instrumentelle Leistung des Vorstellens beherrscht. Und doch ist es eben diese aus der Bewusstseinsphilosophie stammende Struktur, welche verhindert, dass man die *ontologische* Dimension der Spruchweisheit in den Blick bekommt. Es ist ein verborgener Rationalismus in der betreffenden Theorie der Imagination, der hierfür verantwortlich ist, und den es nun aufzuzeigen gilt.

Zunächst wird man festhalten müssen, dass es der apodiktische Satz *Es kommt stets anders als man denkt* schlicht nicht zulässt, dass jemals dasjenige eintritt, was sich Menschen hinsichtlich des künftig Passierenden vorstellen. Es ist keineswegs so, dass der Spruch lediglich das gelegentliche Scheitern subjektiver Vorstellungen, die mit Erwartungscharakter auftreten, bestreitet; sein Anspruch geht, eben als ein *Weisheitsanspruch*, radikal über die Kontingenzen des Erfahrens hinaus. Mehr noch: Der Spruch spricht in seiner Substanz überhaupt nicht von subjektiven Vorstellungen und deren Erfüllungen oder Enttäuschungen, sondern er sagt als ontologische Aussage direkt aus, *wie es kommt*. Er deutet also unmittelbar auf die apriorische Unmöglichkeit sowohl des Eintretens wie des Nichteintretens von vorstellungsmäßig Erwartetem. Damit liegt der Sinnanspruch der Spruchweisheit nicht nur jenseits der *alltagsempirischen* Sicht auf die Vorstellbarkeit von Kommendem, sondern darüber hinaus sogar jenseits jeglicher *Sicht* auf etwas als etwas erwartbar Kommendem (und somit realistischer Weise Vorstellbarem). *Dass* etwas kommt, und dass dieses Kommende in sich *bestimmt* ist – dies leugnet der Lebensspruch nicht. Wohl aber kappt er das von der repräsentationalistischen Bewusstseinsphilosophie unterstellte Band zwischen menschlichem Vorstellen und dem, was man mit Hegel den „Weltlauf“ oder mit Nicolai Hartmann die „Härte des Realen“ (im Sinne der modalen ‚Dichte‘ des Wirklichkeitsprozesses) nennen kann. Hinzu kommt, dass sich der Lebensspruch zugleich nicht mit der bloßen Tautolo-

gie eines *Es kommt so wie es eben kommt* bescheidet. Zwar ist diese Tautologie durchaus seine hintergründige Substanz, aber er weist darüber hinaus eben auch auf die Nichtigkeit jeglichen Vorstellens hin. Und erst durch diese inhaltliche Bereicherung dessen, was er substantziell aussagt, wird der Spruch für den Zweck dieses Essays verwertbar.⁹

Die Anschlussfrage muss nun also lauten: Warum kann das Denken auf keinen Fall mit der vorstellenden Repräsentation des Künftigen identifiziert bzw. *in toto* auf Letztere reduziert werden? Die formale Antwort hierauf, welche lautet *Weil Denken eben nicht Vorstellen ist*, ist natürlich ebenso wenig befriedigend wie die dogmatische Behauptung, der Lebensspruch sei eben *wahr*. Will man diese beiden in komplementärer Weise leeren Behauptungen inhaltlich stützen, so ist der Nachweis nötig, dass die vorstellende Repräsentation des Künftigen tatsächlich nicht zu halten vermag, was sie der landläufigen Überzeugung gemäß verspricht. Eine (hier nur andeutungsweise mögliche) Ontologie des Vorstellens hat zu zeigen, dass das Repräsentieren des Künftigen mit Notwendigkeit anders *ist* als das Kommende selbst – und dass es nicht etwa nur anders *vorgestellt* wird. Trifft man diese Unterscheidung, so wird erneut *ex negativo* deutlich, dass das Denken, und zwar diesmal gegenüber dem Vorstellen, den Charakter der Nichtigkeit trägt.

Der Schlüssel zur Wahrheit des Lebensspruchs liegt in der Zurückweisung des Gedankens, dass jemals das eintritt, was menschliche Vorstellungen imaginierend entwerfen. Entscheidend ist dabei der Unterschied zwi-

9 Die substantielle Aussage lautet in pragmatischer Form: „Sorge dich nicht, lebe!“ (Dale Carnegie). Darin liegt, in negativer Hinsicht, eine klare Absage an eine auf das Sorgen gegründete Fundamentalontologie, wie sie durch Heidegger prominent geworden ist. Dieser hat versucht, die Idee der Repräsentation von der Sorgestruktur des Daseins zu entkoppeln, was freilich nur theoretisch gelingen kann. Praktisch zeigt gerade die Sorge, wie sehr Menschen in und mit Vorstellungen einer subjektiv antizipierten Zukunft leben – bzw. in gewisser Weise gerade nicht leben, sondern im Sorgen und seinen Modifikationen (Besorgen, Fürsorge usw.) aufgehen. Der nicht-triviale substantielle Sinn des Lebensspruches hingegen ist ein modalontologischer. Seine nähere Erkundung würde eine eingehende Interpretation der These Nicolai Hartmanns, dass stets nur das Wirkliche möglich ist, erforderlich machen. Diese Interpretation kann hier nicht geleistet werden.

schen dem *Gedanken* des Repräsentationalismus – also der Idee, dass subjektive Vorstellungen der künftigen Realität entweder entsprechen oder nicht – und der Natur des *Vorstellens* selbst. Denken kann man sich, und zwar sowohl (ganz praktisch) hinsichtlich des künftig Realen wie auch (theoretisch) hinsichtlich des Verhältnisses von Vorstellung und Realität, sehr vieles; denn das Denken ist in beiden Hinsichten gerade deshalb tendenziell nichtig, weil es, im Gegensatz zum Imaginieren, mit einem äußersten Minimum an materialen bzw. inhaltlichen Bindungen an das, was der Fall ist, auskommt. *Praktisch denkbar* ist mithin alles Denkmögliche; also alles, was sich in logisch-formaler Hinsicht nicht widerspricht – und diese minimalistische Anforderung, die erneut die Nichtigkeit des Denkens bezeugt, lässt der *gedachten* (künftigen) Realität einen inhaltlich überreichen Spielraum. Auf der anderen Seite ist durchaus auch eine Alternative zur Theorie des Repräsentationalismus denkbar. Es besteht ohne weiteres die Möglichkeit, das Verhältnis von Vorstellung und Realität *gedanklich* anders zu gestalten, als es die repräsentationalistische Bewusstseinsphilosophie tut. Dass dem so ist, zeigt die Realgeschichte der entsprechenden Theorien, in der es, neben dem Repräsentationalismus, zahlreiche andere Arten des Denkens über das Wesen der Vorstellung gegeben hat und noch immer gibt.

Während also offenbar das Denken von sich selbst her keine bestimmte Tendenz in Richtung auf eine unmittelbare Bewahrheitung seiner Vollzüge hat – das Denken ist in seiner diesbezüglichen Nichtigkeit sozusagen von Haus aus ‚liberal‘: inhaltsdünn, bindungsarm, abgehoben – erhebt das Vorstellen, nicht zuletzt aufgrund seiner Anschauungsanalogizität, diesen Anspruch sehr wohl. Und gerade in seiner repräsentationalistischen Theorie-Variante erhebt es die Forderung, dass es eine Koinzidenz von Erwartungen und Erfüllungen nicht nur tatsächlich gibt, sondern dass diese sich auch rational explizieren lässt. Die Idee, dass sich Vorstellungen durch den so genannten ‚Eintritt‘ des Vorgestellten verwirklichen, ist dem Alltagsdenken tief eingewurzelt; und auch auf bestimmten Feldern wissenschaftlichen Argumentierens hält sich diese Idee mit beachtlicher Zähigkeit. Möglicherweise ist es die Tiefe dieser Verwurzelung, die einen übersehen lässt, dass diese Idee lediglich ein beliebiger *Gedanke* unter vielen anderen (denkbaren und wirklichen Gedanken über dieses Thema) ist.

Der Umstand, dass der Repräsentationalismus faktisch (und durchaus noch immer häufig) vertreten wird, ist so gesehen zwar kontingent, aber er

birgt eben auch eine theoretische Gefahr. Es wird nämlich leicht übersehen, dass er das Verhältnis, das zwischen Vorstellung und nicht-vorgestelltem Seienden herrscht, gerade nicht angemessen repräsentiert – denn notwendig niemals passiert etwas *so wie* erwartet, und das, was passiert, *ist* zugleich notwendig niemals das Erwartete selbst.¹⁰ Dass dem so ist, liegt nicht etwa daran, dass manche Personen in der Praxis des ‚Vorstellen-was-kommt‘ ungeübt sind; denn ein solcher empirischer Mangel ließe sich, wo er bestünde, durch gesteigerte ‚imaginative Askese‘ prinzipiell wettmachen. Es mag sein, dass man das Vorstellen in ähnlicher Weise trainieren kann wie die Muskeln des Körpers. Aber die ontische Kluft, die zwischen dem Imaginären des Vorstellungslebens einerseits und dem qualitativ jederzeit voll bestimmten Kommen des Kommenden andererseits besteht – diese Kluft lässt sich durch ein wie auch immer geartetes ‚mentales Training‘ grundsätzlich nicht abbauen. Es hilft auch nicht, auf die bis zu einer Art Gleichheit hintendierende Ähnlichkeit des Erwartungsbildes mit dem schließlich Eingetretenen hinzuweisen. Denn bei der so bemühten Ähnlichkeit (und zumal bei der beschworenen Gleichheit) handelt es sich nicht um einen erlebten Zusammenhang, sondern einzig um den *Gedanken* eines Ähnlich- oder Gleichseins; was freilich der die Ähnlichkeit Beschwörende deshalb nicht einzusehen vermag, weil sein Blick vom repräsentationstheoretisch unterstellten ‚Konnex‘ von Vorstellung und Realität gefesselt ist. Zwei wahrgenommene Farben oder Formen können *einander* ähneln, wer wollte das bestreiten – denn sie teilen eben den Bezug zum Milieu der Wahrnehmung, durch welchen Qualitäten wie Farben und Formen jeweils *mit-* oder *unter-*einander vergleichbar sind. Die Anwendung der Ähnlichkeitsrelation auf Vergleichsglieder, die heterogenen Schichten des Realen entstammen, ist dagegen allenfalls *gedanklich* möglich, um dann zugleich unüberwindbare theoretische Probleme aufzuwerfen. Das Problem beginnt bereits dort, wo man von der Anschaulichkeit von Vorstellungen spricht, dabei aber dem

10 Der Repräsentationalismus in Bezug auf das Vorstellen ist also zugleich eine falsche Repräsentation des Sachverhalts. Er verfehlt nämlich den Hiatus, der zwischen vorgestelltem und nicht-vorgestelltem Seienden unaufhebbar besteht. Hier zeigt sich somit erneut die Nichtigkeit des Denkens: Der Repräsentationalismus denkt eben ein bestimmtes Verhältnis – nämlich eines zwischen Vorstellung und Sache – das *de facto* nicht besteht, und das folglich auch nicht als ein solches erkannt werden kann.

metaphorischen Charakter dieser Redeweise zu wenig Beachtung schenkt. Begegnet einem eine Person leibhaftig, so *sieht* man, dass sie, gerade weil dies der Fall ist, ein blaues Hemd und eine gepunktete Krawatte trägt. Aber inwiefern eigentlich sind die vorgestellten Hemden und Krawatten von vorgestellten Personen blau bzw. gepunktet? Diese Frage erhebt sich mit Notwendigkeit, insofern diese Personen ja nicht im strengen Sinne gesehene, sondern bloß eingebildete Personen sind.¹¹

Streng genommen gilt daher: Niemals ähnelt oder gleicht *ein* vorgestellter D. auf *einer* vorgestellten Party derjenigen Person, die auf *der* nicht-vorgestellt stattfindenden Party ist. Diese Behauptung klingt überraschend, jedoch nur für denjenigen, der sich an die bloß scheinbare Identität von Denken und Vorstellen gewöhnt hat. Eben diese Identität aber ist es, die der Lebensspruch zu Recht bestreitet. Natürlich ist die (imaginär-antizipierende) Vorstellung einer Party eine *wirkliche* Vorstellung. Und natürlich wird auch der D., der auf dieser (wirklich vorgestellten) Party vorgestellt wird, *wirklich* vorgestellt.¹² Aber anders als das Erkennen, das aus ontologischer Sicht ein sich selbst transzendierender Akt ist, ist jeglichem Vorstellen, so real es *als Vorstellen* auch ist, der Weg in die Publizität des Weltlichen verstellt. Auch dem Denken eignet, rein als solchem, keinerlei Transzendenz; in seiner relativen Inhaltsleere bleibt es ebenso ganz ‚bei sich‘ wie das Vorstellen – weder Denken noch Vorstellen implizieren, anders gesagt, Akte des Erkennens. Anders als das Vorstellen aber prätendiert das Denken in seiner Formalität auch gar nicht, auf ein Jenseits seiner selbst hinüberzugreifen. Es bildet sich, bildlich gesprochen, von vornherein gar nicht ein,

11 Es erfordert intellektuellen Mut sich einzugestehen, dass das Imaginäre zu den dunkelsten Kapiteln der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung gehört. Vor allem Sartre (1971) hat in entsprechenden Untersuchungen sachliche Gründe für diese Dunkelheit beigebracht. Wer phänomenologische Analysen in diesem Bereich scheut, macht es sich definitiv zu leicht; zumal dann, wenn er ohne Bedenken von ‚inneren Bildern‘ spricht, die vor ‚geistigen Augen‘ stehen und zugleich weltverändernd wirken. Dazu vgl. etwa Hüther (2014). Unabhängig davon, wie Vorstellungen ontisch beschaffen sind: Sehen kann man weder sie selbst noch irgendetwas mit ihnen!

12 Der Lebensspruch gilt somit in seiner inhaltlichen Substanz auch für das Leben der Vorstellungen selbst: Es kommt innerhalb der Vorstellung stets so wie es in ihr kommt, und es kommt in ihr stets anders als irgendwo außerhalb ihrer.

Erkenntnis zu leisten (also: Transzendentes zu erfassen), indem es sich ganz auf die ihm eigene positive Leistung symboltechnischer Kohärenzbildung beschränkt.¹³ Der Vorstellende hingegen kann irrtümlicherweise meinen, mittels seiner Imagination die Realität treffen oder verfehlen zu können; er unterstellt fälschlicherweise ein reelles Kontinuum zwischen Vorstellung und nicht-vorgestelltem Seienden, und er verkennt somit die eigentliche Hermetik, die für das Imaginäre trotz aller so genannten Bildhaftigkeit charakteristisch ist.

Man muss diese ursprüngliche Verslossenheit des Vorstellens übrigens in keiner Weise beklagen, zumal gerade aus ihr der ebenso lebendige wie aufgabenreiche (problematische) Kampf individueller wie kollektiver Weltanschauungen entspringt. Dem zum Vorstellen geradezu quer stehenden *Erkennen* des Seins dagegen bleibt es vorbehalten einzusehen, dass solche so genannten ‚Konflikte‘ sich wesentlich im Bereich imaginärer Bilder und Szenarien abspielen, die sich, ohne sich je selbst zur Realität hin zu überschreiten, in schlecht-unendlicher Fortfolge stets nur aneinander messen und reiben. Mit einem Gedankenaustausch hat dieser Kampf übrigens aus mehreren Gründen nichts zu tun; so etwa deswegen, weil die Imagination – anders als der Gedanke – über kein Allgemeines verfügt, welches die einander Widerstreitenden unabhängig von der Situation ihres Kämpfens *a priori* miteinander verbindet. Ein eigentlicher *Austausch* findet somit im Konflikt der Vorstellungen gerade nicht statt; geschweige denn, dass es die Möglichkeit zu einer den Widerstreit beendenden Verständigung gäbe. Imaginative Konflikte sind, so real das Imaginieren selbst auch ist, niemals Quellen von Realisierungen: Sie sind *wesentlich* stagnierend, das heißt auf reine Selbstbehauptung der jeweiligen Visionäre und ihrer jeweiligen selbstaffektiv erzeugten Visionen hin angelegt.¹⁴

13 Ob die Selbstgenügsamkeit des Logischen tatsächlich der philosophischen Logik eignet, oder ob sie allein auf die am Leitbild der Mathematik entwickelten Logistik zutrifft, ist bis heute umstritten. Vgl. dazu die Schrift von Jacoby (1962), in der mit plausiblen Argumenten die zweite These vertreten wird.

14 Es wäre eine interessante Aufgabe, die wesentliche Stagnation imaginärer Konflikte auf verschiedenen Inhaltsfeldern, etwa in Bezug auf Moral-Vorstellungen, zu untersuchen. Es ginge weniger darum, im Stile Nietzsche genealogisch auf die Scheinhaftigkeit bestimmter Moralideen hinweisen, um daraufhin einfach deren inhaltliche Umkehrung („Umwertung der Werte“) zu postulieren. Viel-

Der Lebensspruch *Es kommt stets anders als man denkt* ist somit auf jeden Fall dann im Recht, wenn man das Wort ‚denken‘, das in seinem negierenden Teil auftaucht, als ‚vorstellen‘ auslegt. Denn nur für die Vorstellenden bzw. von diesen aus gesehen entsteht die Notwendigkeit, die Idee eines echten ontischen Jenseits des Bewusstseins – also eines Bereichs jenseits imaginativ vorentworfenen Bilder eines bleibend irrealen Seienden – zu denken. Dass die Welt *nicht* so ist oder so sein wird, wie sie in bloß vermeintlich antizipierenden Phantasmen repräsentiert wird, das wissen die Menschen vor jeder Theorie auf ganz natürliche Weise. Aber dieses Wissen bleibt, und zwar im Zusammenhang des alltäglichen Lebens ebenso wie im Rahmen normalwissenschaftlichen Argumentierens, zumeist eher diffus und hintergründig. Will man es artikulieren, so führt ein bleibender Aufenthalt im hermetischen Feld von Vorstellungen, Bildern und Perspektiven nicht weiter. Und es ist daher das auf *Erkenntnis* zielende Denken des Seienden, dem diese Artikulation vorbehalten bleibt.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Es war ein Fehler des lebensphilosophischen Irrationalismus, die hier entwickelte Idee der Nichtigkeit des Denkens unmittelbar mit dem Gedanken einer vermeintlichen Lebensfeindlichkeit der Rationalität als solcher zu verknüpfen.¹⁵ Zwar war die Lebensphilosophie ontologisch dort im Recht,

mehr ginge es um den *postulatorischen Charakter* der Ethik sowie um deren imaginäre Herkunft. Es wäre also zu zeigen, wie – durch real- und ideengeschichtlichen Prozesse bedingt – die unmittelbar gelebte Moralität durch reell unwirksame moraltheoretische Debatten (etwa über ‚Normen‘ und deren ‚Begründung‘) ausrangiert werden kann. Ein bedeutender Versuch in dieser Richtung stammt von MacIntyre (2014).

- 15 Verdichtet gesagt basiert der lebensphilosophische Irrtum in Bezug auf das Verhältnis von Erlebnis und Geist auf einer Fehldeutung des mephistophelischen Satzes – „Ich bin der Geist, der stets verneint“. Systematisch betrachtet verstanden Autoren wie etwa Ludwig Klages diesen Satz als eine Aussage über die Wesenslosigkeit des geistigen Seins, und sie akzentuierten ihn daher wie folgt: „Ich bin, indem ich eben *Geist* bin, diejenige Essenz, die sich vollends im Verneinen von allem (inklusive meiner selbst) erschöpft.“ Dass diese (in grammati-

wo sie unter ‚Irrationalität‘ nicht etwa eine charakteristische Eigenschaft von Erlebnissen, sondern die Bewusstseinsstranzendenz des Erkenntnisgegenstandes verstand – also sein von den Akten des Erkennens unabhängiges Dasein und Sosein behauptete. Aber sie hat es, wo sie sich zu dieser These durchrang, bei ihr nicht belassen, sondern darüber hinaus auf der Abträglichkeit des Denkens für den ungestörten Ablauf des Lebens- und Erlebnisstroms bestanden. Gerade deshalb, weil den radikalen Lebensphilosophen das Erleben als irrationaler Prozess galt – als ein Prozess also, auf welchen man allenfalls hinweisen, den man hingegen niemals begreifen kann¹⁶ – musste aus ihrer Sicht das rationale Denken am Erleben seine Leistungsgrenze finden (und mithin beim Versuch, es begrifflich zu bestimmen, notwendig scheitern). Auch diesen Theoretikern galt der Satz *Es kommt stets anders als man denkt* als ausgemacht. Aber da sie das Denken nicht auf seine Positivität, sondern einzig auf seine Impotenz hin beleuchteten, waren sie unfähig, den Lebensspruch inhaltlich voll auszuwerten. So entgingen ihnen nicht zuletzt die Unterschiede, die zwischen Erkennen, Denken, Bewusstsein und Vorstellung vor allem ‚begrifflichen Unterscheiden‘ bestehen. Sämtliche dieser Vermögen galten ihnen insofern als tendenziell gleichartig, als sie allesamt auf die Unfähigkeit, Leben zu erfassen, hindeuteten.

Demgegenüber haben die obigen Überlegungen den Versuch unternommen, das Denken methodisch zu isolieren, um es gegen andere, nur scheinbar gleichartige Funktionen personalen Lebens abzugrenzen. Den-

scher Hinsicht durchaus mögliche) Interpretation, die den Geist als etwas inhaltlich Leeres erscheinen lässt, die Idee eines Widersacher-Verhältnisses von Geist und Leben nach sich zieht, liegt auf der Hand – was freilich überhaupt nicht zu der Tatsache passt, dass es im Goethes Drama gerade Mephisto ist, den ‚Denker‘ Faust ins blühende Leben hineinführt. Zu den Aporien, die aus der Parallelisierung der Dualitäten Geist versus Leben und (reine) Negativität versus (reine) Positivität folgen, vgl. Rolf (2009).

16 So etwa Klages (1981: 87–97). Dass Klages das hinweisende Denken als eine Art des Denkens bezeichnet – andernorts spricht er von einem ‚Schauen‘, welches dem Denken gegenübergestellt wird, – ist ohne Zweifel inkonsequent. *Sensu stricto* ‚denken‘ nämlich kann man die (aus Klages’ Sicht bildhaft-schaubare) *essentia* des Lebendigen angesichts der Disjunktion von Geist und Leben gerade nicht.

ken, so zeigte sich, ist nicht Empfinden, Wahrnehmen, Sprechen oder Vorstellen; und es waren im Einzelfall phänomenologische Kriterien, die die seienden Differenzen zwischen den Vergleichsgliedern ans Licht gebracht haben. Natürlich steht es den Theoretikern unabhängig von diesem Versuch frei, auch weiterhin von ‚anschaulichem Denken‘ oder von ‚emotionalem Denken‘ zu sprechen. Doch in dem Maße, in dem die entsprechenden Formulierungen eine Sachidentität der jeweiligen Attribute mit dem Attribuiereten unterstellen, werden diese Theorien in Konflikt mit den Phänomenen geraten. Dass es etwa ein Denken gibt, welches an ihm selbst (also *als* Denken) emotional *ist*, das *sagt* sich zwar leicht. Zugleich aber stellt sich dabei das Gefühl ein, dass hier die sprachliche Konstruktion zu weit getrieben wird – und zwar so weit, dass in ihr nur noch Gedachtes, nicht dagegen Erkanntes oder Erkennbares zum Ausdruck kommt.¹⁷

Wie dem auch sei: Dass das Denken sowie das Gedachte als solches weder sinnlich, noch sprachlich oder vorstellungsmäßig beschaffen ist – dies deutet gemäß der Leitidee des Essays auf seine Nichtigkeit hin. Diese Idee ist auch empirisch nachvollziehbar. Denn auch und insbesondere im nicht-theoretischen Lebensalltag hat das Denken die Tendenz zu verschwinden, ohne seine „Hintergrundpräsenz“ (Arnold Gehlen) als Werkzeug zur Daseinsbewältigung je einzubüßen. Eine Ontologie des Denkens müsste daher noch eingehender ermitteln, wie sich das Denken in den Vordergrundprozessen des Lebens indirekt ins Handeln einschaltet: Denn in gewisser Weise ist die Welt natürlich von Gedanklichem nicht weniger erfüllt als von Sinnlichem, Sprachlichem oder Imaginärem. Die Suche nach dem ontischen Versteck des Denkens *als solchem* geht also weiter.

17 Um das Gefühl, von dem hier die Rede ist, in Erkenntnis zu übersetzen, bedürfte es einer ontologischen Positivierung des Denkens. Diese kann nur gelingen, wenn man die Idee eines idealen Seins zulässt, von welchem ausgehend die kategorialen Bestimmtheiten des Denkens transparent werden. Zum „Problem und [zur] Stellung des idealen Seins“ – insbesondere auch darüber, wie ideales und reales Seiendes ontisch sowie erkenntnismäßig zueinander stehen, vgl. Hartmann (1965: 223–295).

LITERATUR

- Hartmann, N. (1949): *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1962): *Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Hartmann, N. (1965): *Grundlegung der Ontologie*. Berlin: de Gruyter.
- Hüther, G. (2014): *Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jacoby, G. (1962): *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klages, L. (1981): *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Kleimann, Th. (2009): *Lebensrealismus. Die Geschichtsphilosophie Giovanni Battista Vicos*. Chemnitz. Unveröffentlichtes Manuskript.
- MacIntyre, A. (2014): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Rolf, Th. (2009): Der Charakter des Geistes. Zur Widersacherthese von L. Klages, in: *Hestia. Jahrbuch der Klages-Gesellschaft*. 23, 19–30.
- Sartre, J.-P. (1971): *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, J.-P. (2009): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Sprache, Denken, praktische Begriffe

Überlegungen zur Frage nach der Sprachabhängigkeit des Denkens und Handelns

CHRISTOPH DEMMERLING

Thema dieses Aufsatzes ist die alte philosophische Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Denken bzw. von Sprache und Gedanken. Ich setze mich mit der Behauptung auseinander, dass das Haben von Gedanken und das Verfügen über Begriffe davon abhängt, eine Sprache gebrauchen und verstehen zu können. In Anlehnung an einen heute üblichen Sprachgebrauch bezeichne ich diese Position als Lingualismus. Begriffe spielen eine besondere Rolle im Zusammenhang mit dem Lingualismus, da Begriffe als die maßgeblichen Bestandteile des Denkens oder von Gedanken angesehen werden. Die Frage nach dem Verhältnis von Sprechen und Denken lässt sich folglich nur dann auf zufriedenstellende Weise beantworten, wenn gleichzeitig Klarheit über das Verhältnis von Sprache und Begriff hergestellt wird. Sollte für das Verfügen über einen Begriff das Verfügen über eine Sprache vorausgesetzt werden müssen, lässt sich der Nachweis, dass Denken oder Gedanken von der Sprache unabhängig sein können, nur schwerlich führen. Meine These lautet, dass sich verschiedene Typen von Begriffen voneinander unterscheiden lassen, darunter solche, die keine Sprache voraussetzen, jedenfalls nicht in einem direkten Sinne. Eine dieser Arten fasse ich näher ins Auge und nenne sie ‚*praktische Begriffe*‘. Praktische Begriffe sind Begriffe, die sich im Verhalten und Handeln manifestie-

ren und die vor allem im Kontext des instrumentellen Umgangs mit der Welt von Belang sind.¹

Im ersten Teil des Textes möchte ich einige fast schon kanonisch zu nennende Annahmen oder Argumente präsentieren, die für den Lingualismus sprechen, während ich mich im zweiten Teil praktischen Begriffen beschäftige. Im dritten Teil diskutiere ich das Verhältnis zwischen praktischen und sprachlichen Begriffen und plädiere für einen differenzierten Umgang mit der lingualistischen Position.

DENKEN, PROPOSITIONEN, BEGRIFFE

Was heißt es eigentlich bezogen auf das Verhältnis von Denken und Sprechen Abhängigkeitsbehauptungen zu vertreten? Die These, dass Denken und Sprechen in einer Relation der Abhängigkeit zueinander stehen, lässt sich auf mindestens drei Weisen verstehen: (1) Die Abhängigkeit des Denkens vom Sprechen kann *epistemischer* Natur sein. Man erkennt nur, ob jemand oder etwas denkt, wenn jemand oder etwas sprachliche Äußerungen tätigt, die interpretiert werden können. (2) Die Abhängigkeit des Denkens vom Sprechen kann *explanatorisch* gefasst werden. Was Denken heißt oder ist, lässt sich nur erklären, wenn man sich auf die Sprache bezieht. Und schließlich (3) kann das Denken vom Sprechen *ontologisch* abhängen. So verstanden kann jemand nur dann denken, wenn er eine Sprache spricht.²

-
- 1 Mit praktischen Begriffen habe ich mich der Sache nach in verschiedenen anderen Arbeiten beschäftigt, jedoch bislang noch zu keiner Formulierung gefunden, die mich zufriedenstellen würde. Vgl. Demmerling (2012), (2013), auch Schröder/Demmerling (2013). Im vorliegenden Aufsatz mache ich von Passagen aus den genannten Texten Gebrauch. Bezogen auf die praktische Rationalität, die sich in Handlungen manifestiert, spricht auch John McDowell (2007: 367) von praktischen Begriffen: „The practical concepts realized in acting are concepts of things to do. Realizing such a concept is doing the thing question, not thinking about it.“ Alva Noë scheint ebenfalls an Begriffe dieser Art zu denken, wenn er über einen „non-judgemental use of concepts“ (Noë 2012: 127) nachdenkt.
 - 2 Bei der Charakterisierung der verschiedenen Dimensionen der Abhängigkeitsbehauptung folge ich Barth (2013: 719f.).

Die stärkste und am meisten kontroverse Behauptung ist ohne Zweifel die einer ontologischen Abhängigkeit. Wenn Denken ontologisch vom Sprechen abhängt, dann liegt es nahe, auch dessen explanatorische und epistemische Abhängigkeit anzunehmen. Epistemische oder vielleicht auch explanatorische Abhängigkeit könnte hingegen auch dann bestehen, wenn keine ontologische Abhängigkeit besteht. Es könnte sein, dass wir die Gedanken von Denkern nur erkennen und erklären können, was es heißt zu denken, sofern wir uns auf die Sprache beziehen, ohne dass die betreffenden Gedanken von der Sprache abhängig sind. Wenn ich im Folgenden von Sprachabhängigkeit spreche, denke ich primär an die ontologische Abhängigkeitsbehauptung.

Die Argumente für eine lingualistische Position versuchen im Allgemeinen zu zeigen, dass Wesen, die nicht über eine Sprache verfügen, keine Gedanken haben können. Dies impliziert, dass sie nicht über Begriffe verfügen, weil Begriffe als die grundsätzlichen und maßgeblichen Bestandteile von Gedanken gelten.³ In der Debatte über die Sprachabhängigkeit des Denkens geht es vorrangig um das Denken im Sinne des ‚Überzeugt-seins davon, dass dies oder jenes der Fall ist‘ oder darum, etwas für wahr oder falsch zu halten. Wer von etwas überzeugt ist oder etwas für wahr hält, hegt – wie es im Jargon der einschlägigen Diskussion heißt – eine propositionale Einstellung. Wer eine propositionale Einstellung hegt, steht in einer Relation zu einer Proposition, hat eine Einstellung zu einer Proposition. Ob diese Einstellung ihrerseits die Form einer Proposition aufweisen muss, ist damit noch nicht gesagt. Deshalb ist, nebenbei gesagt, die Rede von ‚propositionalen Einstellungen‘ missverständlich. Wie auch immer. Propositionen werden in der Regel als strukturierte Entitäten aufgefasst. Mit dem Begriff der Proposition wird der Inhalt eines Gedankens bzw. Aussagesatzes bezeichnet, und das Adjektiv ‚propositional‘ weist darauf hin, dass es sich bei diesen Inhalten um etwas handelt, was strukturiert, aus Teilen, in der Regel aus Begriffen, zusammengesetzt und wahrheitsfähig ist. Propositionen werden im Normalfall mit Hilfe eines mit ‚dass‘ einge-

3 Kontrovers diskutiert wurden und werden die von mir skizzierten Argumente häufig in einer Form, die sie durch Donald Davidson erhalten haben; vgl. zum Beispiel Davidson (2004). Eine gelungene und subtil strukturierte Ausarbeitung der Position Davidsons findet sich bei Barth (2011).

leiteten Nebensatzes ausgedrückt oder zugeschrieben.⁴ Ich skizziere im Folgenden drei Argumente für die Sprachabhängigkeit von Gedanken bzw. Überzeugungen.

Das erste Argument ist ein Argument, welches auf *holistischen Annahmen* basiert. Einen Gedanken bzw. eine Überzeugung kann man nicht isoliert haben. Um einen Gedanken oder eine Überzeugung haben zu können, benötigt man viele andere Überzeugungen wie bereits ein Blick auf einfache Beispiele deutlich macht. Überzeugungen, die sich zum Beispiel auf brennende Lichter oder Füchse beziehen, setzen Annahmen über Gegenstände voraus, über etwas, was sich auf eine bestimmte Weise verhält, was sich in einer bestimmten Weise gebrauchen lässt und vieles andere mehr. Überzeugungen stehen immer in Beziehung zu anderen Überzeugungen und sie sind Bestandteil von Folgerungszusammenhängen. Bereits einen einfachen Satz oder gedanklichen Inhalt wie *Im zweiten Stock brennt Licht* oder *Da ist ein Fuchs* kann man nur verstehen, wenn man versteht, was vorausgesetzt werden muss, damit etwas als ‚brennendes Licht‘ und ‚Fuchs‘ bezeichnet werden kann, und was daraus folgt, dass etwas ein brennendes Licht oder ein Fuchs ist. Letztlich, so wird immer wieder geltend gemacht, ist nicht zu sehen, wie sich der Inhalt einer einzelnen Überzeugung bestimmen lassen soll, ohne eine Vielzahl anderer Überzeugungen vorauszusetzen oder folgern zu können; und es ist nicht zu sehen, wie sich ein komplexes Überzeugungsgefüge, in welchem die einzelnen Überzeugungen durch Folgerungsbeziehungen miteinander verbunden sind, ohne sprachliche Fähigkeiten ausbilden können soll. Einen Gedanken zu denken oder eine Überzeugung zu haben, so der Schluss, der sich aufdrängt, setzt also eine Sprache voraus.

4 Es gibt allerdings Autoren, denen zufolge Propositionen sprachunabhängig sind, auch wenn sie in der Regel mit Hilfe von Sätzen ausgedrückt werden. Die Argumente für die Sprachunabhängigkeit von Propositionen lauten, dass sie im Unterschied zu Sätzen nicht räumlich und zeitlich lokalisierbar sind; dass ihre Existenz nicht davon abhängt, dass sie von jemandem geglaubt oder für wahr gehalten werden, dass sie durch Sätze beliebiger natürlicher Sprachen ausgedrückt werden können, dass sie ihre Wahrheitsbedingungen notwendig haben und dass diese Wahrheitsbedingungen absolut sind. Propositionen sind nicht relativierbar auf Sprecher, Zeiten oder Orte. Vgl. dazu Watzka (2014: 30–32), der an Schiffer (2003) anschließt.

Das zweite Argument für die Sprachabhängigkeit des Denkens lässt sich als *Prädikationsargument* bezeichnen. Zu einem vollständigen Urteil (wie zum Beispiel *Die Pflaume ist reif*) gehören Subjekt und Prädikat. Um ein Urteil fällen zu können, muss man in der Lage dazu sein, singuläre Termini zu verwenden, mit denen man etwas in der Welt in einen Raum geteilter Aufmerksamkeit stellt bzw. sich darauf bezieht (,Pflaume'). Außerdem muss man die Prädikation beherrschen, um Gegenständen mit Hilfe von Prädikaten Eigenschaften zuschreiben oder aber absprechen zu können. Im Fall meines Beispiels verwendet man das Prädikat ‚ist reif‘, um der Pflaume die Eigenschaft des Reif-seins zuzusprechen. Wenn man wie in der an Frege anschließenden Tradition davon ausgeht, dass zum Denken und Verstehen Gedanken gehören, dass Gedanken nichts anderes als vollständige Urteile sind und dass vollständige Urteile propositional strukturiert sind, dann müssen Denken und Verstehen sprachlich strukturiert sein. Denn wenn man fragt, wodurch Gedanken ihre propositionale Struktur (im angeführten Sinne) erhalten, dann wird als Antwort häufig angeführt: Sie erhalten sie durch die Sprache.

Als drittes Argument schließlich wird häufig das *Begriffsargument* angeführt. Sprachliche Fähigkeiten im Allgemeinen scheinen eine Voraussetzung dafür zu sein, über Begriffe verfügen zu können. Auf den ersten Blick liegt es nahe, Begriffe als Fähigkeiten anzusehen. Es handelt sich um Fähigkeiten der Klassifikation. Wer über einen Begriff verfügt, kann die Welt in Dinge einteilen, die unter diesen Begriff fallen, und in solche, welche das nicht tun. Dass man eine Unterscheidung treffen kann, ist eine notwendige Bedingung dafür, über einen Begriff zu verfügen. Aber eine Unterscheidung treffen zu können, ist noch keine hinreichende Bedingung dafür, über einen Begriff zu verfügen. Wer über einen Begriff verfügt, muss nicht nur etwas von etwas unterscheiden können, sondern auch die Kriterien kennen, auf deren Grundlage eine Unterscheidung richtig oder falsch getroffen wird. Begriffe unterliegen Korrektheitsbedingungen und Unterscheidungshandlungen müssen immer auch korrigiert werden können. Kausale Reaktionen sind von begrifflichen Klassifikationen zu unterscheiden. Eisen rostet in feuchten Umgebungen, in trockenen hingegen nicht. Die Reaktion des Eisens ist keine begriffliche Klassifikation.

Am einfachsten lässt sich die Unterscheidung zwischen kausalen Reaktionen und begrifflichen Klassifikationen treffen, wenn man – wie die An-

hänger des Lingualismus – davon ausgeht, dass das Verfügen über einen Begriff sprachliche Fähigkeiten voraussetzt. Nur auf der Grundlage solcher Fähigkeiten lässt sich ein Begriff in seine Merkmale zerlegen und zur Kenntnis der Bedeutung eines Prädikates gelangen. Die Bedeutung eines Prädikates zu kennen heißt, das Prädikat richtig verwenden zu können; und ein Prädikat richtig verwenden zu können heißt, den Spielraum der Sätze zu kennen, in denen es vorkommen kann. Den Spielraum der Sätze zu kennen, in denen ein Prädikat vorkommen kann, heißt, die Folgerungsbeziehungen zu überblicken, in welchen die Sätze stehen und in welche sie eintreten können.⁵ Dem skizzierten Bild zufolge sind es Begriffe, die als die maßgeblichen Bausteine von Gedanken anzusehen sind.

Alle der angeführten Argumente hängen miteinander zusammen und beleuchten die Sprachabhängigkeit des Denkens von unterschiedlichen Seiten. Nun sind eine Reihe von Indizien dafür beisammen, die deutlich machen, warum es sinnvoll zu sein scheint, an Grundeinsichten des *linguistic turn* festzuhalten und davon auszugehen, dass Gedanken haben zu können sprachliche Fähigkeiten voraussetzt. Die skizzierten Argumente sprechen allerdings nicht für einen Lingualismus im umfassenden oder uneingeschränkten Sinn. Sie sind ausschließlich auf Gedanken im Sinne des Fürwahrhaltens einer Proposition bezogen. Die Argumente für die Sprachabhängigkeitsbehauptung beziehen sich also nicht unbedingt auf *alle* Einstellungen, die jemand zu einer Proposition haben kann. In der gegenwärtigen Diskussion werden Argumente für die Sprachabhängigkeit von Überzeugungen bzw. Gedanken zwar häufig so verstanden, als würden sie auf alle Arten von propositionalen Einstellungen zutreffen, aber dazu wäre erst einmal zu zeigen, dass alle Einstellungen Gedanken voraussetzen und wie bzw. ob sich die Struktur eines Gedankens innerhalb einer Einstellung zu ihm niederschlagen muss.

Selbst wenn man die Frage, ob sich die Argumente für die Sprachabhängigkeit auf alle propositionalen Einstellungen oder nur auf Überzeugungen beziehen, offen lässt, wird man sagen können, dass sich die betreffenden Argumente nicht auf alle Einstellungen beziehen, die jemand gegenüber beliebigen anderen Objekten (Objekte, die keine Propositionen sind) haben kann; sie betreffen also mitnichten alle Formen des Bezugs zur Welt. Einige Beispiele mögen in diesem Zusammenhang dienlich sein.

5 Die Formulierungen hier folgen teilweise Bieri (1982).

Peter glaubt, dass Jena eine schöne Stadt ist (1) ist ein typisches (im Wortsinn *paradigmatisches*) Beispiel für eine Art des Denkens, welches eine Einstellung zu einer Proposition involviert. Bei den folgenden Beispielen verhält sich dies jedoch anders: *Maria beabsichtigt, zu schlafen* (2), *Peter liebt Maria* (3). Während es sich in (1) bei dem Objekt von Peters Einstellung um eine Proposition handelt, ist das in (2) und (3) nicht der Fall. Marias Einstellung in (2) bezieht sich auf eine Handlung oder einen Handlungstyp, Peters Einstellung in (3) bezieht sich auf ein Objekt. Unabhängig von der Frage, ob Einstellungen vom Typ (2) und (3) Einstellungen vom Typ (1) voraussetzen, lässt sich sagen, dass Einstellungen vom Typ (2) und (3) eine Sprache nicht direkt voraussetzen, jedenfalls nicht deshalb, weil in ihrem Zusammenhang Propositionen involviert wären. Es könnte natürlich trotzdem der Fall sein, dass nur Wesen Einstellungen vom Typ (2) und (3) haben können, die auch Einstellungen vom Typ (1) haben können.

Es ist eine vertrackte Frage, ob und in welchem Sinne Besitzbedingungen für derartige Einstellungen davon abhängen, über eine Sprache zu verfügen, auch wenn in ihrem Zusammenhang nicht direkt auf sprachliche Mittel zurückgegriffen werden muss. Diese Frage will ich im Augenblick nicht vertiefen. Es reicht mir, wenn man bereit ist einzuräumen, dass Handlungs- und Objektbezüge möglich sind, dass es, mit anderen Worten, intentionale Einstellungen gibt, bei denen es sich nicht notwendigerweise um Einstellungen zu einer Proposition handelt und die zumindest keine direkte Inanspruchnahme sprachlicher Mittel voraussetzen.⁶ Die Reichweite der Argumente für den Lingualismus ist also von vornherein als eingeschränkt anzusehen, da sie sich in der Regel lediglich auf Überzeugungen beziehen, also auf Einstellungen gemäß denen eine Proposition für wahr oder falsch gehalten wird.⁷

6 Vgl. zu diesen Überlegungen Watzka (2014: 28f.), dem meine Formulierungen folgen. Barth unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen objektualen und propositionalen Gedanken, wobei er der Auffassung ist, dass erstere von letzteren abhängig sind (vgl. Barth 2011: 77–79).

7 Wer einen weiteren Begriff des Denkens hat, wird geltend machen, dass nicht für alle Formen des Denkens gilt, dass sie eine Einstellung gegenüber einer Proposition involvieren. Auf den ersten Blick liegt es zwar nahe, die Fähigkeit zu denken mit dem Haben von Gedanken zu identifizieren. Dass diese Sicht der Dinge nicht unbedingt zwingend ist, zeigen die Überlegungen von Mal-

Was für hochstufige Formen des Denkens gilt (propositionale Strukturiertheit), muss nicht unbedingt für mit Handlungen, Wahrnehmungen und Gefühlen verbundene Formen des Denkens gelten, sofern diese auch weniger komplex und niedrigstufiger sein können. Ich gehe jedenfalls davon aus, dass es sinnvoll ist, Grade des Denkens anzunehmen, und dass nicht alle Arten von Gedanken Inhalte mit einer propositionalen Struktur aufweisen müssen. Aber wie ist es im Zusammenhang mit niedrigstufigen Formen des Denkens um Begriffe bestellt? Setzen nicht alle Formen des Denkens Begriffe voraus? Man kann versuchen, Arten von Gedanken zu skizzieren, die ohne Begriffe auskommen.⁸ Man kann aber auch fragen, ob es nicht Weisen des Verfügens über einen Begriff gibt, die unabhängig von sprachlichen Fähigkeiten sind. Es ist diese Frage, der ich im nächsten Abschnitt des Textes nachgehe: Gibt es Weisen des Verfügens über einen Begriff, die unabhängig von der Sprache sind?

BEGRIFFE OHNE SPRACHE?

Im Anschluss an Frege und andere Anhänger der Sprachanalyse galt es lange als ausgemacht, dass die Fähigkeit, eine Sprache zu gebrauchen und zu verstehen, als eine notwendige Bedingung dafür angesehen werden muss, Begriffe ausbilden und über sie verfügen zu können. Die enge Verbindung von Begriff und Sprache ist erst wieder in den vergangenen Jahrzehnten durch die zum Teil überaus ausdifferenzierte empirische Forschung zu den kognitiven Fähigkeiten und Leistungen von Lebewesen, die nicht über eine Sprache verfügen, zunehmend fraglich geworden. Allerdings finden sich im Kontext dieser Diskussion gelegentlich recht einfache Vorstellungen davon, was es heißt, über einen Begriff zu verfügen. Mitunter werden bereits elementare Unterscheidungsfähigkeiten zum Anlass genommen, die Zuschreibung eines Begriffs in Erwägung zu ziehen. Dass dies zu wenig ist, wird schnell klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass man dann bereits von einfachen Organismen, ja, auch von leblosen Dingen sagen müsste, dass sie

colm (2005), der für einen Unterschied zwischen ‚denken‘ und ‚Gedanken haben‘ argumentiert. Von Sprachabhängigkeitsbehauptungen ist nur das Haben von Gedanken im Sinne Malcolms betroffen.

8 Vgl. dazu u.a. Glock (2005).

über einen Begriff verfügen, da sie ja unterschiedlich auf sich verändernde Umweltbedingungen reagieren. Ich erinnere an das Eisen. Vom Eisen zu sagen, es verfüge über die Begriffe des Trockenens und Feuchten, zieht eine in allen Belangen revisionäre Metaphysik nach sich und stellt den üblichen Sprachgebrauch auf den Kopf. Gibt es überhaupt ernsthafte Alternativen zum Lingualismus?

Wer über nicht-sprachliche Begriffe nachdenkt bzw. darüber, ob sich Begriffsbesitz einem Lebewesen auch dann berechtigterweise zuschreiben lässt, wenn es nicht über eine Sprache verfügt, der muss sich über Kriterien für Begriffsbesitz Gedanken machen, die unterhalb der Sprachkompetenz, aber oberhalb einfacher Diskriminierungsleistungen anzusiedeln sind. Nur so lässt sich die Grenze zwischen einer lediglich *projektiven* und der *berechtigten* Zuschreibung eines Begriffs ziehen. Ich gehe davon aus, dass im Prinzip nur lebendige Wesen die Fähigkeit besitzen bzw. ausbilden können, über Begriffe zu verfügen. Warum? Lebendige Wesen erfahren ihre Situation als bedeutsam. Ganz gleich, ob sie über eine Sprache verfügen oder nicht. Die Rede von der Bedeutsamkeit akzentuiert, dass Dinge und Sachverhalte für lebendige Wesen zählen, die für sie wichtig sind und ihnen zu- oder abträglich sind, auch wenn sie nicht als solche benannt oder mit sprachlichen Mitteln individuiert werden können. Lebendige Wesen sorgen sich um sich und alle Bewegungen des Lebens (Verhaltensweisen und Handlungen) zielen auf das Gedeihen des Lebens. Auf der Grundlage des Erlebens von Situationen als gestalthaften Qualitäten, aber auch auf der Grundlage des instrumentellen Umgangs mit der Welt präsentiert sich die Welt als ein mehr oder weniger komplexer Bedeutsamkeitszusammenhang.⁹ Im Erleben und Handeln werden Aspekte der Welt nach ihrer Wich-

9 Die Rede von einem Bedeutsamkeitszusammenhang verdankt sich Heidegger. Der Ausdruck ‚Bedeutsamkeit‘ wurde zunächst von Dilthey sowie in der Dilthey-Schule und in der Phänomenologie verwendet. Es gibt aber keinen einheitlichen terminologischen Gebrauch der Ausdrücke ‚Bedeutung‘ und ‚Bedeutsamkeit‘. Tendenziell ist der Begriff der Bedeutsamkeit umfassender als derjenige der Bedeutung und anders als mit dem Bedeutungsbegriff bezieht man sich mit dem Ausdruck ‚Bedeutsamkeit‘ häufig auf vergleichsweise diffuse Phänomene. Näheres dazu findet sich bei Demmerling (2010). Bezogen auf den Begriff des Sinnes und die Beziehungen zwischen nicht-sprachlichem und sprachlichem Verstehen hat jüngst Emil Angehrn eine umfassende Analyse vorgelegt,

tigkeit geordnet, es bilden sich Strukturen heraus, die nicht unbedingt in Einzelteile zerlegt werden müssen, sondern die im Zusammenhang mit dem Verstehen durchaus binnendiffus bleiben können. Im qualitativen Erleben und im gekonnten Umgang mit der Welt muss es nicht notwendigerweise klar voneinander unterschiedene Aspekte geben, auf die man sich mit Hilfe sprachlicher Unterscheidungen beziehen können muss. Die binnendiffuse Bedeutsamkeit des gelebten Lebens gibt jedoch bereits die Richtung vor, in der sich mögliche semantische Bezüge und Symbolisierungen ausbilden können. Die Fähigkeit Unterscheidungen zu machen und Unterscheidungsfehler zu erkennen, ist bereits in ihrem Zusammenhang relevant. Im Fall von Wesen, die über eine Sprache verfügen, ist die binnendiffuse Bedeutsamkeit immer schon in den Rahmen artikulierter Bezüge eingespannt (deshalb spreche ich gelegentlich von einem *apriorischen Perfekt der Artikulation*). Für Wesen, die nicht über eine Sprache verfügen, ist das anders. Für sie bleiben Sachverhalte und Dinge (lediglich) auf eine binnendiffuse Weise bedeutsam, ohne zur Artikulation zu finden. Aber bereits im Rahmen der binnendiffusen Bedeutsamkeit werden Sachverhalte als etwas erfahren, und sei es auch nur als zuträglich oder abträglich. Und genau mit dieser Erfahrung von etwas als etwas kommen Begriffe ins Spiel. Diesem Gedanken ist weiter nachzugehen.

Ziehen wir einige Beispiele in Betracht. Die Tasten eines Flügels sind für den Pianisten bedeutsam, Lenkrad und Gaspedal besitzen Bedeutsamkeit für den Autofahrer. Tasten und Gaspedal haben einen Aufforderungscharakter.¹⁰ Sie sind bedeutsam in dem Sinne, als sie ein Angebot darstellen. Auf Tasten und Gaspedal kann angemessenen reagiert werden, was

die sich in vielen Hinsichten mit meinen Überlegungen berührt; vgl. zum Beispiel Angehrn (2010: 47ff.). Überlegungen zum Zusammenhang von qualitativem Erleben und Bedeutsamkeit lassen sich überdies im Anschluss an die pragmatistische Tradition entwickeln. Zu denken ist vor allem an Deweys Rede von qualitativen Erfahrungen bzw. qualitativem Denken. Eine systematische Ausarbeitung von Deweys Ideen, der ich wichtige Impulse verdanke, und die in eine ähnliche Richtung wie meine Überlegungen zielen, findet sich bei Jung (2009), (2014).

10 Der Rede von einem Aufforderungscharakter, der von etwas in der Welt ausgehen kann, entspricht das wahrnehmungspsychologische Konzept der Affordanz. Geprägt wurde der Begriff von Gibson (1977), (1979).

derjenige macht, der Klavier spielen oder Auto fahren kann.¹¹ Um so etwas zu können, muss man erkennen, was die Tasten oder das Gaspedal anbieten, wozu sie da sind. Auch Gegenstände wie Stühle und Scheren sind Angebote, es handelt sich um Angebote zu sitzen bzw. zu schneiden. Bedeutsam sind die genannten Gegenstände aber nur für denjenigen, der in der Lage dazu ist, den Stuhl als Stuhl und die Schere als Schere anzusehen. Einen Stuhl als Stuhl ansehen zu können, involviert einen Begriff. Nicht unbedingt einen, der in propositionalen Zusammenhängen steht und sprachlich artikuliert ist. Involviert ist ein praktischer Begriff. Wer einen Stuhl zum Sitzen verwendet, der verfügt – so will ich mich ausdrücken – über einen *praktischen* Begriff des Stuhls.

Wenn man den Begriff eines praktischen Begriffs für sinnvoll hält und davon ausgeht, dass man über derartige Begriffe verfügen kann, ohne dass prädikative Strukturen – wie sie in Urteilen eine Rolle spielen – zur Anwendung kommen, dann ist der Weg frei für die Auffassung, dass das Verfügen über einen Begriff nicht in allen Fällen von der Sprache abhängig ist. Und unter dieser Voraussetzung schließlich lässt sich auch die Auffassung verteidigen, dass Wesen über Begriffe verfügen können, die keine Sprache besitzen, zumindest keine, die in Bezug auf ihre Komplexität der menschlichen Sprache vergleichbar ist. Von einem Schimpansen, der mit einem Ast Termiten angelt, wird man dann sagen können, dass er den Ast als Werkzeug wahrnimmt und damit über das verfügt, was ich einen *praktischen Begriff* genannt habe. Der Begriff des praktischen Begriffs ist also anspruchs-

11 Zwischen der Kunst des Klavierspiels und der Fähigkeit, ein Auto steuern oder einparken zu können, bestehen freilich gewichtige Unterschiede. Vgl. zum Beispiel Annas (2011), die zwischen „routine“ und „practical expertise“ unterscheidet. Ein Pianist, der über praktische Expertise verfügt, so macht sie geltend, ahmt nicht einfach nur seinen Lehrer nach (wie der Fahrschüler, der eine Routine auszubilden versucht), sondern greift diejenigen Elemente aus dem Verhalten des Lehrers auf, die für ihn wichtig sind. Außerdem ist er bestrebt, sich ständig zu verbessern und seine Tätigkeit auf sensible Weise zu variieren. Anders als im Fall einfacher Routinen gibt es zudem keinen Zielpunkt, an dem man eine Aktivität wie das Klavierspiel einfach ausführen kann, ohne dass einem an der weiteren Verbesserung gelegen wäre. Für meine Frage sind diese Unterschiede zwischen Routinen und Expertise jedoch erst einmal zu vernachlässigen, was nicht heißt, dass sie nicht im Prinzip von Belang sind.

los genug, um auch Lebewesen das Verfügen über Begriffe zuschreiben zu können, die nicht über eine Sprache verfügen. Gleichzeitig ist er anspruchsvoll genug, klassifizierende Reaktionen auf sich verändernde Umweltbedingungen als eine bereits hinreichende Bedingung für Begriffsbesitz auszuschließen. Warum?

Eine notwendige Bedingung dafür, von etwas sagen zu können, dass es über einen Begriff verfügt, besteht darin, dass der betreffende Organismus zu einer Identifikation und damit zu einem Wiedererkennen des Objekts in der Lage sein muss, für das er über einen Begriff verfügt. Eine weitere notwendige Bedingung dafür, dass ein Lebewesen über einen Begriff verfügt, besteht darin, dass sich dies in seinem Verhalten zeigen muss, und zwar auf eine systematische Weise. Im Anschluss an meine Überlegungen zum Aufforderungscharakter von Dingen lässt sich diese Bedingung wie folgt formulieren: Um über einen praktischen Begriff zu verfügen, muss man in angemessener Form auf Angebote, Aufforderungen oder Affordanzen reagieren können. Die angemessene Reaktion auf eine Affordanz lässt sich als eine Erfüllungsbedingung für die korrekte Anwendung eines praktischen Begriffs ansehen. Diese Fähigkeit kann nur von lebendigen Wesen, für die etwas bedeutsam sein kann, ausgeübt werden.

Schließlich verfügt nichts oder niemand über einen Begriff, sofern ausschließlich ein einziger Begriff zur Anwendung gebracht werden kann. Über einen Begriff zu verfügen, heißt über mehrere Begriffe zu verfügen. Auch dies ist eine notwendige Bedingung dafür, über Begriffe verfügen zu können. Die zuletzt gewählte Formulierung legt einen Holismus des Begrifflichen nahe, entspricht dem oben bereits erwähnten Holismusargument und scheint deshalb einen vergleichsweise anspruchsvollen Begriff des Begriffs vorauszusetzen. Das ist jedoch nicht notwendigerweise der Fall. Man kann das Netz von Begriffen, die erforderlich sind, um über einen Begriff zu verfügen, klein halten. Man könnte zwischen einem schlanken Holismus und einem Holismus, der ein üppigeres Format aufweist, unterscheiden.¹²

12 Mit etwas anderen Akzentsetzungen verfolgt Hans-Johann Glock in seinen Arbeiten eine ähnliche Strategie. Er schreibt: „Wir können Tieren Gedanken und vielleicht sogar Begriffe zuschreiben. Doch beschränken sich diese auf einfache Fälle. Denn nur einfache Gedanken manifestieren sich in nicht-verbalem Verhalten eindeutig“ (Glock 2005: 163). An anderer Stelle macht er darauf aufmerksam, „dass das Netz zu dem eine Überzeugung gehört, sich [nicht] so weit

Im Kontext eines üppigen Holismus ist die gesamte Welt der Sprache relevant, was für einen schlanken Holismus nicht gilt. Im Einzelnen wäre freilich viel zu dieser Unterscheidung zu sagen. Mir geht es im Augenblick nur darum: Die angeführten Bedingungen stellen sicher, dass der skizzierte Begriff des Begriffs anspruchsvoll genug ist, um nicht bereits Maschinen oder einfachsten Organismen Begriffe zuzubilligen bzw. kausale Reaktionen auf die Veränderung von Umweltbedingungen als Verfügen über einen Begriff zu beschreiben.

Um Begriffe im skizzierten Sinne von Begriffen als Bestandteilen von Propositionen zu unterscheiden, kann man sich einer Terminologie bedienen, die bereits Leibniz in seinen *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* (1684) verwendet hat. Leibniz unterscheidet zwischen verschiedenen Weisen, auf die jemand eine Erkenntnis bzw. einen Begriff von etwas haben kann. Begriffe können klar, dunkel, deutlich, verworren, symbolisch, intuitiv, adäquat und inadäquat sein.¹³ Für unseren Zusammenhang ist lediglich die Unterscheidung zwischen klar, deutlich und verworren von Interesse. Einen klaren Begriff, eine klare Erkenntnis hat man nach Leibniz dann, wenn man in der Lage dazu ist, eine Sache wiederzuerkennen. Ein klarer Begriff kann deutlich oder verworren sein. Verwor-

erstrecken muss wie dasjenige der anspruchsvollen Gedanken von Menschen. Es gibt größere und kleinere Netze“ (ebd.: 185).

- 13 Vgl. dazu Leibniz: „Klar ist eine Erkenntnis also, wenn ich sie so habe, dass ich aus ihr die vorgestellte Sache wiedererkennen kann. Und diese wiederum ist entweder verworren oder deutlich. Verworren, wenn ich nicht genug Merkmale getrennt aufzählen kann, eine Sache von anderen zu unterscheiden, obwohl jene Sache tatsächlich so viele Merkmale und Elemente hat, in die ihr Begriff zerlegt werden könnte.“ Ferner heißt es: „Dagegen ist ein deutlicher Begriff der, den die Goldschneider vom Gold haben, nämlich durch Merkmale und Prüfungen, die genügen, um eine Sache von allen anderen ähnlichen Körpern zu unterscheiden. Wir pflegen solche Begriffe dann zu haben, wenn sie allen Sinnen gemeinsam sind.“ (Leibniz 1992: 29) In der zitierten Übersetzung ist freilich von „Begriffen“ und von „Erkenntnissen“ die Rede. Ohne mich auf eine Diskussion über ein angemessenes Verständnis der Terminologie von Leibniz einlassen zu müssen, ist es für meine Zwecke ausreichend, dass sich die Unterscheidung von klar, deutlich, hell und dunkel auf Begriffe zumindest anwenden lässt, auch wenn sie sich nicht exklusiv auf Begriffe bezieht.

ren ist ein Begriff, wenn man nicht dazu in der Lage ist, seine Merkmale anzugeben; deutlich ist ein Begriff, wenn man ihn definitorisch in seine Merkmale zerlegen kann. Mit Hilfe der Terminologie von Leibniz kann man formulieren: Viele nicht-sprachliche Lebewesen verfügen über verworrene Begriffe, während deutliche Begriffe sprachliche Fähigkeiten voraussetzen.

Man könnte nun dafür argumentieren, den Begriff des Begriffs nicht zu sehr zu strapazieren und ihn dort nicht zu verwenden, wo keine prädikativen Strukturen im Spiel sind, da sich dieser Begriff des Begriffs zu sehr von tradierten Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Begriff‘ unterscheidet. Wer von tradierten Verwendungsweisen spricht, denkt häufig an die Kant-Frege-Davidson-Brandom-Tradition, in der mit einem anspruchsvollen Begriff des Begriffs operiert wird. Dieser Tradition zufolge verfügt man nicht bereits dann über einen Begriff, wenn man etwas unterscheiden, erkennen oder wiedererkennen kann, sondern man muss Gegenstände oder Sachverhalte klassifizieren können, richtige und falsche Begriffsanwendungen unterscheiden können und in der Lage dazu sein, Folgerungsbeziehungen zwischen den Begriffen, über die man verfügt, herzustellen und einzusehen sowie nachvollziehen zu können. Dieser Sicht der Dinge zufolge verfügt man erst dann über den Begriff des Baums, wenn man in der Lage dazu ist, Bäume von anderen Dingen zu unterscheiden, und aus dem Umstand, dass etwas ein Baum ist, bestimmte Schlüsse ziehen zu können. Begriffe, so heißt es im Rahmen der fraglichen Tradition häufig, sind normativ und sie setzen eine Sphäre der Intersubjektivität voraus, im Rahmen derer die Korrektheitsbedingungen für die Anwendung von Begriffen etabliert werden. Eine Frage lautet, ob dies nichts alles auch für praktische Begriffe gilt.

Ein Argument dafür, begriffliche Fähigkeiten sprechenden Wesen vorzubehalten, bezieht sich darauf, dass Begriffe an Sprache gebunden sind, da nur die Sprache den Zugriff auf einen Begriff erlaubt. Man verwendet dann ein starkes Kriterium für die Zuschreibung von Begrifflichkeit, derart, dass man sagt, jemand hat einen Begriff, wenn er ihn in seine Merkmale zerlegen und gedanklich auf ihn zugreifen kann. Gedanklich zugreifen kann man aber nur, wenn man ein sprachliches Artikulationsvermögen besitzt. Der Vorteil dieser Strategie liegt auf der Hand. Man verwendet einen klaren und deutlich eingegrenzten Begriff des Begriffs. Die Strategie scheint jedoch vorauszusetzen, was zu beweisen ist. Und was spricht eigentlich dagegen, verschiedene Formen des Verfügens über einen Begriff voneinander zu un-

terscheiden? Es ist nicht in allen Kontexten sinnvoll, ausschließlich mit einem anspruchsvollen Begriff des Begriffs zu operieren, und es ist auch nicht sinnvoll, nicht-sprachlichen Wesen Begriffe gänzlich vorzuenthalten.¹⁴ Wenn es bezogen auf sprachliche Wesen sinnvoll ist, von praktischen Begriffen zu sprechen, warum sollte man dies im Fall von Wesen, die nicht über eine Sprache verfügen, nicht auch tun? Wenn sich auf der Grundlage des Verhaltens deutlich Hinweise darauf ergeben, dass ein Lebewesen über einen praktischen Begriff verfügt, gibt es keinen Grund, dem betreffenden Lebewesen keine Begriffe zuzuschreiben. Viel ertragreicher als von vornherein lediglich mit einem engen Begriff des Begriffs zu operieren, ist es, mit einem weiten Begriff des Begriffs zu operieren, der dann – je nach theoretischem Kontext – jeweils anders spezifiziert werden kann. Hält man es für sinnvoll, nicht-sprachlichen Lebewesen Begriffe zuzuschreiben, lassen sich eine ganze Reihe von philosophischen Problemen lösen, mit denen man sich andernfalls herumschlagen muss, man denke etwa an die Frage nach dem epistemischen Status von Wahrnehmungen. Bevor ich nun über das Verhältnis von praktischen und sprachlichen Begriffen nachdenke, will ich darauf hinweisen, dass es auch andere Diskussionen über spezielle Arten von Begriffen gibt, die zwar nicht außerhalb der Sprache, aber doch am Rande der Sprache anzusiedeln sind. Ich denke an die Diskussion über demonstrative und phänomenale Begriffe, also über Begriffe, die von der wahrnehmbaren Präsenz eines Gegenstands oder Sachverhalts abhängen. Praktische Begriffe, so könnte man sagen, hängen ebenfalls von der Präsenz von Gegenständen oder Sachverhalten ab, und zwar in der Weise, dass Gegenstände und Sachverhalte als zu- oder abträglich erfahren werden und mit ihnen umgegangen werden muss bzw. kann.

14 Man könnte Grade des Begrifflichen voneinander unterscheiden, ähnlich wie sich Grade des Denkens oder Grade des Verstehens voneinander unterscheiden lassen. Vgl. zum Beispiel Bermúdez, der zwischen verschiedenen Graden von Rationalität unterscheidet, die in einem Spektrum zwischen Reiz-Reaktions-Verbindungen und hochstufigen kognitiven Fähigkeiten anzusiedeln sind. Bermúdez macht sich in diesem Zusammenhang ebenfalls den Begriff der Affordanz zunutze: „The comparison of affordances does not require a process of decision-making. Nonetheless it is assessable according to criteria of rationality.“ (Bermúdez 2007: 121) Zu Graden des Verstehens vgl. Detel (2014: 77ff.).

SPRACHE UND BEGRIFF

Praktische Begriffe und sprachliche Begriffe, die in Urteilen vorkommen und als Prädikate verwendet werden, sind voneinander zu unterscheiden. Sprachliche Begriffe unterliegen einer Allgemeinheitsbedingung.¹⁵ Sie müssen freistehend miteinander kombiniert werden können. Begriffsverwender müssen (dies impliziert die Allgemeinheitsbedingung) ein- und denselben Begriff auf unterschiedliche Objekte und verschiedene Begriffe auf dasselbe Objekt anwenden können. Die Idee, die mit dieser Bedingung verbunden ist, besteht darin, dass Begriffe die Grundbausteine von Gedanken sind und einzelne Begriffe auf verschiedene Weisen zu unterschiedlichen Gedanken zusammengesetzt werden können. Begriffe freistehend miteinander kombinieren zu können, setzt voraus, sie von einzelnen Wahrnehmungssituationen, von Verhaltensweisen und Handlungen, den angemessenen Reaktionen auf Angebote – wie ich oben gesagt habe – losgelöst anwenden zu können. Entscheidend ist jedoch, dass mit freistehenden Kombinationen an praktische Begriffe angeschlossen werden kann. In diesem Sinne gehört das praktische Verweisen in das Reich des Begrifflichen und daher ist es gerechtfertigt, in diesem Zusammenhang von Begriffen zu sprechen.

15 Die Allgemeinheitsbedingung für Begriffe wird häufig im Anschluss an Evans (1982: 100ff.) diskutiert. Die Bedingung läuft im Kern darauf hinaus, dass niemand Gedanken wie *Diese Erdbeere duftet süß* haben kann, der außerstande ist, mit Bezug auf die Erdbeere auch andere Gedanken zu haben. Von einem Gegenstand, von dem etwas ausgesagt wird, muss immer auch etwas anderes ausgesagt werden können. Und Prädikate müssen auch auf andere Gegenstände angewendet werden können. Die Ablösung der Perspektiven von der konkreten Situationswahrnehmung mit ihrer akuten Bedürfnisbefangenheit stellt die Grundlage für die freie Kombinierbarkeit von Aspekten und Eigenschaften dar. Tomasello (2014: 223) spricht in diesem Zusammenhang von „referentieller Promiskuität“. Mit Verweis auf die Allgemeinheitsbedingung hält Tomasello fest, dass „jedes potentielle Subjekt eines Gedankens (oder Satzes) mit mehreren Prädikaten kombiniert werden [kann], und jedes potentielle Prädikat kann mit mehreren Subjekten verknüpft werden“ (Tomasello 2014: 50). Erst dieser Freiraum von grammatischen ‚Subjekten‘ und ‚Prädikaten‘ führt die referentielle Promiskuität mit sich.

Wenn Begriffe nicht notwendig eine Sprache voraussetzen, liegt es nahe, das Verhältnis zwischen nichtbegrifflichen, kausal gesteuerten Interaktionen mit der Umwelt, begrifflichen Identifizierungen von Objekten und prädikativ-sprachlichen Strukturen und auch die diesen entsprechenden Formen des kognitiven Umgangs mit der Welt im Sinne eines Schichten- oder Stufenmodells (*layer cake model*) aufzufassen.¹⁶ Das ist jedoch eine falsche Vorstellung. Gemäß dem fraglichen Modell, welches häufig in einer Zwei-Stufen-Variante formuliert wird, sich aber auch in einer Drei-Stufen-Version formulieren lässt, bilden sich auf einer ersten Stufe in einem kausalen Kontakt mit der Welt Strukturen heraus, die es einem Organismus erlauben, sich in der Welt zu orientieren und auf sinnvolle Weise mit seiner Umgebung zu interagieren, ohne dass Begriffe involviert sind. Die unterste Schicht gilt als der nicht-begriffliche Keller des Lebens, den Wesen, die über eine Sprache verfügen, gemeinsam mit anderen Lebewesen benutzen. Auf dieser Grundlage soll sich dann eine zweite Schicht aufbauen, im Rahmen derer begriffliche Fähigkeiten ins Spiel kommen. Objekte werden erkannt und wiedererkannt, es wird angemessen auf Angebote reagiert, oh-

16 Das Verhältnis zwischen sprachlichen und nicht-sprachlichen Weisen des Weltbezugs lässt sich zum Beispiel im Anschluss an eine Debatte über Heideggers Zeuganalyse erläutern. In *Sein und Zeit* hat Heidegger auf eindringliche Weise folgende Auffassung entwickelt: Bereits durch unseren praktischen Umgang mit Dingen in der Welt (Heidegger spricht von „Zeug“ und „Zuhandenem“) werden bedeutsame Strukturen geschaffen und Verweisungszusammenhänge aufgespannt, auf Grundlage derer wir zu einem Verständnis der Welt gelangen. Verschiedene Heidegger-Interpreten wie zum Beispiel Dreyfus (1991), (2005) oder Haugeland (1982), (2013) verstehen den Ansatz von Heidegger im Sinne des Schichten- oder Stufenmodells. Dieser Interpretation zufolge wird auf einer ersten Stufe die Welt des Zuhandenen auf eine praktische Weise konstituiert, ohne dass komplexe sprachliche Strukturen involviert sind. Erst auf dieser Grundlage soll sich dann eine zweite Schicht aufbauen, im Rahmen derer die Sprache ins Spiel kommt. Die Konstitutionsleistungen auf der ersten Stufe können im Prinzip von sprachlichen und nicht-sprachlichen Wesen erbracht werden, während die zweite Stufe sprachlichen Wesen vorbehalten sei. Andere Interpreten wie Brandom (2002) hingegen machen geltend, dass Heidegger kein Schichtenmodell der Konstitution oder des Verstehens von Welt vor Augen hat, sondern seine Überlegungen von vornherein auf sprachliche Wesen zugeschnitten sind.

ne dass *sprachliche* Strukturen im Spiel sind. Das ist – um im Stockwerksbild zu bleiben – das Erdgeschoß mit seinen Werkstätten, Wirtschafts- und Lagerräumen. Auf einer dritten Stufe schließlich können aufgrund sprachlicher Mittel Begriffe in Merkmale zerlegt und komplexe Sachverhalte artikuliert werden. Hier soll es sich dann um die *Beletage* oder das *piano nobile* des Lebens handeln, welches im Umgang mit Begriffen im anspruchsvollen Sinne, also im Umgang mit Sprache, geübt ist. Ein solches Stockwerksmodell der menschlichen Kognition ist weit verbreitet.

Das Verhältnis zwischen diesen Stockwerken oder Schichten wird dann in der Regel so expliziert, dass die jeweils nächste Schicht als ein Addendum zur vorhergehenden Schicht angesehen wird. Begriffliche Fähigkeiten treten zu kausal gesteuerten Mechanismen hinzu und sprachliche Fähigkeiten ergänzen die Fähigkeit zur Ausbildung praktischer Begriffe. Innerhalb der ersten beiden Schichten, diesen Gedanken scheint das skizzierte Bild zu implizieren, bewegen sich nichtsprachliche und sprachliche Wesen auf demselben Niveau und die Unterschiede werden erst relevant, sobald die dritte Schicht hinzutritt.

Das Schichtenmodell ist in systematischer Hinsicht verfehlt, da es der Rolle der Sprache in nur unzureichender Weise Rechnung trägt. Ein umfassender Lingualismus, der das Verfügen über eine Sprache zu einer notwendigen Bedingung für das Verfügen über einen Begriff macht, ist zwar in dem Sinne falsch, als es Begriffe gibt, über welche auch ohne Sprache verfügt werden kann. Aber hinter dem Lingualismus steckt gleichwohl eine richtige Einsicht, nämlich die, dass sich mit der Sprache alles ändert. Mit der Sprache tritt nicht einfach eine dritte Schicht hinzu, die auf die ersten beiden Schichten aufgesetzt wird und die dort einschlägigen Mechanismen, Fähigkeiten und Fertigkeiten unberührt lässt bzw. diese lediglich ergänzt. Mit dem Erwerb einer Sprache wird das Selbst- und Weltverhältnis auf eine Weise modifiziert, die komplett auf die unteren Schichten durchschlägt. In diesem Sinne sollte man die Vorstellung von Schichten aufgeben. Mit der Sprache kommt es zu einer flächendeckenden Transformation der Vollzüge und Fähigkeiten, die innerhalb der ersten und zweiten Schicht eine Rolle spielen. Auch wenn man also für eine Art des Verfügens über Begriffe eintritt, welches keine Sprache voraussetzt, oder zumindest dafür eintritt, dass das Verfügen über diese Begriffe nicht davon abhängt, dass es sprachlich artikulierbar ist, lässt sich die Auffassung verteidigen, dass diese Fähigkeit von Wesen, die aufs Ganze gesehen die Fähigkeit zur Artikulation von

Propositionen haben, anders ausgeübt wird. Sie können mit freistehenden Kombinationen an praktische Begriffe anschließen und tun dies auch immer schon.

Betrachten wir zum Abschluss zwei einfache Beispiele. Das Graben eines Lochs, das vollzogen wird, um etwas zu vergraben, ist kein sprachliches Phänomen. Obwohl das Graben eines Lochs kein sprachliches Phänomen ist, obwohl es auch für Wesen möglich ist, die nicht über eine Sprache verfügen, wird es von Wesen, die über eine Sprache verfügen, als etwas erfahren, was immer schon in sprachliche Umgebungen eingebettet ist. Ich nenne dies das *apriorische Perfekt der Artikulation*. Wesen, die über eine Sprache verfügen, graben nicht einfach ein Loch. Die Handlung zieht Fragen auf sich, geht vielleicht mit Sorgen einher, kann Gegenstand von Gesprächen werden und taucht im Kontext vielfältiger propositionaler Einstellungen auf. Man wünscht sich, dass die Erde weich genug ist, hofft, dass das Loch seinen Zweck erfüllt und anderes mehr. Im Sinne des apriorischen Perfekts der Artikulation kann man sagen, dass es für Wesen, die über eine Sprache verfügen, kein Reich jenseits der Sprache gibt, was aber nicht heißt, dass alle Phänomene im Leben sprachfähiger Wesen sprachliche Phänomene sind.

Ein weiteres Beispiel: Angstgefühle sind kein sprachliches Phänomen. Die Voraussetzungen dafür, Angst empfinden zu können, liegen in der Organisationsform eines Organismus. Wenn wir uns ein sprachloses Wesen vorstellen, das auf biologischer Ebene sehr eng mit uns verwandt ist, dessen Organismus dem unsrigen vergleichbar ist, gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass sich beispielsweise die Angst dieses Wesens in qualitativer Hinsicht von der Angst unterscheidet, die wir verspüren. Auch wenn Angst kein begriffliches oder sprachliches Phänomen ist, wird sie allerdings von Wesen, die über eine Sprache verfügen, als etwas erfahren, was immer schon in sprachliche Umgebungen eingebettet ist. Wesen, die über eine Sprache verfügen, verspüren nicht einfach Angst. Die Angst wird identifiziert und klassifiziert, beobachtet, verglichen, zieht Fragen auf sich, geht mit Sorgen einher, wird Gegenstand von Gesprächen und taucht im Kontext vielfältiger propositionaler Einstellungen auf. Man wünscht sich, dass die Angst aufhört, hofft, dass man einer Bedrohung entrinnt oder eine schwierige Situation meistert. Obwohl die Angst kein sprachliches Phänomen ist, steht sie – wie meine Rede von einem apriorischen Perfekt geltend macht – in einem Zusammenhang mit artikulierten Bezügen.

Mit Hilfe begrifflicher Fähigkeiten wird die Welt erschlossen. Sprachliche Begriffe können als Ausdruck eines expliziten, artikulierten Verständnisses der Welt gelten. Jedoch sind dem expliziten Ausdruck des Verständnisses der Welt implizite und unartikulierte Akte des Verstehens vorgeordnet, die sich im Handeln und Verhalten als Fähigkeiten der Verwendung praktischer Begriffe manifestieren. Es mag sein, dass der Lingualismus auf diese Weise nicht ganz verabschiedet wird. Aber mit einer vernünftigen Korrektur dieser Position ist etwas gewonnen.

LITERATUR

- Angern, E. (2010): *Sinn und Nicht-Sinn*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Annas, J. (2011): Practical Expertise, in: Bengson, J., Moffett, M.A. (Ed.), *Knowing How. Essays on Knowledge, Mind, Action*. Oxford, 101–112.
- Barth, Ch. (2011): *Objectivity and the Language-Dependence of Thought*. New York, London: Routledge.
- Barth, Ch. (2013): Die Sprachabhängigkeit des Denkens, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 61, 717–738.
- Bermúdez, J.L. (2007): *Thinking without Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bieri, P. (1982): Nominalismus und innere Erfahrung, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 36, 3–24.
- Brandom, R. (2002): Dasein, the Being That Thematises, in: Brandom, R., *Tales of the mighty dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 324–347.
- Davidson, D. (2004): Vernünftige Tiere, in: der., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 167–185.
- Demmerling, Ch. (2010): Bedeutung und Sinn, in: Bermes, Ch., Dierse, U. (Hg.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 43–57.
- Demmerling, Ch. (2012): Der sprachliche Raum des menschlichen Lebens. Ein Kommentar zur Begrifflichkeitsthese, in: Angehrn, E., Küchenhoff, J. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 13–35.

- Demmerling, Ch. (2013): Sprache, Gründe, Handeln. Sprachphilosophie in anthropologischer Perspektive, in: Rödl, S., Tegtmeier, H. (Hg.), *Sinn-kritisches Philosophieren*. Berlin, Boston, 251–273.
- Detel, W. (2014): *Kognition, Parsen und rationale Erklärung. Elemente einer allgemeinen Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Dreyfus, H.L. (1991): *Being in the World: A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'*. Cambridge: The MIT Press.
- Dreyfus, H.L. (2005): Overcoming the Myth of the Mental. How Philosophers can profit from the Phenomenology of Everyday Expertise, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 79 (2), 47–65.
- Evans, G. (1982): *The Varieties of Reference*. New York: Oxford University Press.
- Gibson, J.G. (1977): The Theory of Affordances, in: Shaw, R., Bransford, J. (Ed.), *Perceiving, Acting and Knowing*. Hillsdale.
- Gibson, J.G. (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Glock, H.-J. (2005): Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen, in: Perler, D., Wild, M. (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main, 153–187.
- Haugeland, J. (1982): Heidegger on Being a Person, in: *Nous*. 16, 15–26.
- Haugeland, J. (2013): *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*. Cambridge: Mass.
- Jung, M. (2009): *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Jung, M. (2014): *Gewöhnliche Erfahrung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leibniz, G.W. (1992): Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen, in: ders., *Philosophische Schriften und Briefe 1683-1687*. Hg. von U. Goldenbaum. Berlin: Akademie-Verlag.
- Malcolm, N. (2005): Gedankenlose Tiere, in: Perler, D., Wild, M. (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 77–94.
- McDowell, J. (2007): Response to Dreyfus, in: *Inquiry*. 50 (4), 366–370.
- Noë, A. (2012): *Varieties of Presence*. Cambridge: Mass.
- Schiffer, S. (2003): *The Things We Mean*. Oxford: Clarendon Press.
- Schröder, D., Demmerling, Ch. (2013): Fähigkeiten und Begriffe, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 5–6, 753–776.

- Tomasello, M. (2014): *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*.
Berlin: Suhrkamp.
- Watzka, H. (2014): *Sprachphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Methodologische Überlegungen zum Verhältnis von Denken und Sprechen

JOHANNES HAAG

Der philosophische Disput über die Natur des Verhältnisses von Denken und Sprechen entzündet sich immer wieder an der Frage, ob das Verhältnis von Denken und Sprechen das einer wechselseitigen (ontologischen) Abhängigkeit sei, oder ob vielmehr zwar Sprechen Denken voraussetze, nicht aber umgekehrt.

Seine philosophische Relevanz und Brisanz erhält dieser Disput aus der Tatsache, dass sowohl Denken als auch Sprechen Arten und Weisen des intentionalen Weltbezugs sind. Dabei wird dem Denken in der Regel ursprüngliche Intentionalität zugesprochen, während dem Sprechen als konventionell-normativ konstruiertem Werkzeug zum Ausdruck der Gedanken bloß geborgte oder derivative Intentionalität zukommt. Die Behauptung einer wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen droht diese saubere Trennung aufzuweichen und hat damit erheblichen Einfluss auf unsere Konzeption der Intentionalität unserer geistigen Zustände. Eine Konzeption dieser Intentionalität, die sprachliche Fähigkeiten außen vor lässt, kann dann nicht mehr angemessen sein.

Ein unmittelbares Korollar der These einer wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen wäre vor diesem Hintergrund, dass wir nicht-sprechenden Tieren intentionale Zustände nur in analogem Sinne zuschreiben könnten – eine fundamentaler Unterschied zwischen Mensch und Tier, eine anthropologische Differenz¹, scheint damit gefunden zu sein.

1 Vgl. dazu Wild (2006, Kap. 1).

Bezeichnen wir im Weiteren die These einer wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen (oder vielleicht besser: des Vermögens oder der Fähigkeit zu Denken und des Vermögens oder der Fähigkeit zu Sprechen) als *lingualistische* Position; die These einer prinzipiellen Unabhängigkeit der Fähigkeit zu Denken von der Fähigkeit zu Sprechen als *anti-lingualistische* Position.

Mein Zugang zu dieser Frage wird im Folgenden eher methodologischer Natur sein: Ich will nicht direkt für die eine oder andere der beiden Seiten argumentieren, sondern vielmehr Argumente, die im Kontext dieser (und eng damit verwandter) Diskussionen vorgebracht werden, dazu nutzen, um in einer methodologischen Frage, die ich für grundlegend halte, Fortschritte zu machen. Die Argumente, die ich dabei diskutiere, dienen also eher der Illustration und nicht so sehr der inhaltlichen Auseinandersetzung – obwohl sich auch für letztere einige erhellende Beobachtungen ergeben werden.

LINGUALISMUS

Wie lässt sich für die eine oder die andere Seite argumentieren? Rufen wir uns zunächst eine mittlerweile klassische Verteidigung der lingualistischen Position in Erinnerung, die Donald Davidson entwickelt hat. Davidson vertritt bekanntlich eine holistische Bedeutungstheorie. Der Holismus in der Sprachphilosophie ist letztlich durch ein eigentümliches Zusammenspiel von Kontextprinzip und Kompositionalitätsprinzip gekennzeichnet: Die Erweiterung des für die (Wort-)Bedeutung relevanten Kontexts vom Satz auf die Sprache als Ganzes wird erzwungen durch die Auffassung, dass sich der systematische Beitrag einzelner Wörter zur Satzbedeutung nur charakterisieren lässt, indem wir ihren Beitrag zu jedem beliebigen Satz charakterisieren. Die Frage, wie man den Beitrag der einzelnen Wörter charakterisieren kann, wird also zwangsläufig in holistischen Theorien eine entscheidende Rolle spielen. Und während diese Frage bei anderen Autoren, wie beispielsweise bei Wilfrid Sellars (1974) oder bei Robert Brandom (1994), eine am regelkonformen Sprachgebrauch orientierte Antwort erhält, schlägt Davidson eine Lösung vor, die an zentraler Stelle auf formale Ergebnisse zurückgreift.

Die Details dieser Lösung sind für meine Zwecke nicht relevant. Anders ist ein wesentlicher Bestandteil von Davidsons Theorie: seine Konzeption des Sprachverstehens oder der Interpretation. Nach Davidson befinden wir uns in der Kommunikationssituation *de facto* fortwährend in einer Situation, in der wir unser Gegenüber interpretieren müssen. Die Charakteristika dieses Interpretationsvorgangs arbeitet Davidson anhand des Spezialfalls der Verständigung mit Sprechern einer uns fremden Sprache heraus. Was wir in dieser Situation leisten müssen, bezeichnet er, in Anlehnung an Quines Begriff der radikalen Übersetzung (vgl. Quine 1960), als radikale Interpretation.

Davidson geht dabei von der Voraussetzung aus, dass wir, wenn wir die Äußerungen anderer Sprecher verstehen wollen, ihnen vor allem eins entgegenbringen müssen: Vertrauen in ihre rationalen Fähigkeiten. Nur wenn wir so einem „principle of charity“ (Davidson 2001: 148) folgen, können wir den Grad an Übereinstimmung erzeugen, der nötig ist, um zu systematisch interpretierenden Zuordnungen zwischen Sätzen der fremden Sprache und unseren eigenen zu kommen: „If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own Standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything.“ (Davidson 1984: 137)

In der radikalen Interpretation ordnen wir deshalb, ausgehend von als Zustimmung (oder Ablehnung) interpretiertem Verhalten², den Äußerungen des Sprechers der Objektsprache in ihrer Gesamtheit Äußerungen in unserer Sprache in einer Weise zu, die es uns erlaubt, ihn so zu interpretieren, dass er in seinem sprachlichen und sonstigen Verhalten von dem, was wir Interpretieren für richtig halten, so wenig wie möglich abweicht. Die Objektsprache wird also als (allerdings nicht-abgeschlossenes) Ganzes und gemeinsam mit den Sprecherintentionen (Zustimmung bzw. Ablehnung) von demjenigen interpretiert, der die ihm fremde Sprache verstehen möchte.

Diese Konzeption der radikalen Interpretation führt uns nun direkt zur lingualistischen These der wechselseitigen Abhängigkeit von Denken und Sprechen: Denn einerseits werden wir dem Sprecher, um ihn zu verstehen,

2 Davidson geht davon aus, dass derartiges Zustimmungs- und Ablehnungsverhalten unabhängig vom Verständnis der Bedeutung der geäußerten Sätze mit hinreichender Zuverlässigkeit zuzuordnen ist.

immer eine Vielzahl von Überzeugungen zuschreiben müssen, da wir sonst ja keine Chance hätten, die fragliche Übereinstimmung zu erzeugen. Andererseits können wir ihm in der Regel keine ausreichende Anzahl von Überzeugungen zuschreiben, ohne die Sätze zu interpretieren, denen er zustimmt. Wir können also die Überzeugungen des Sprechers nicht ohne seine Äußerungen, seine Äußerungen nicht ohne seine Überzeugungen interpretieren. Das bedeutet aber, dass wir unser Gegenüber nur dann als Denker interpretieren können, wenn er auch ein Sprecher ist. Gewiss brauchen wir die Sprache, um unsere Gedanken auszudrücken; aber ebenso brauchen wir sie, um einem Gegenüber und uns selbst überhaupt Gedanken zuschreiben zu können.

Kann es aber nicht auch denkende Wesen – Wesen mit intentionalen Zuständen – geben, die sich selbst und anderen keine Gedanken zuschreiben können, das heißt die zwar den Begriff des Gedankens nicht haben, dennoch aber über Gedanken verfügen? Davidson meint nein – und zwar aus prinzipiellen Gründen, die die wechselseitige Abhängigkeit von Sprechen und Denken weiter erhellen. Seine Überlegung vollzieht sich in zwei Schritten.

Er weist erstens darauf hin, dass eine Überzeugung haben auf das engste damit verbunden ist, etwas für wahr zu halten. Ausgehend von dieser Beobachtung argumentiert er, dass man nur versteht, was es bedeutet, etwas für wahr zu halten, wenn man weiß, dass das, was man für wahr hält, nicht wahr sein muss. Man kann, mit anderen Worten, nichts glauben, ohne zugleich zu wissen, was es heißt, sich zu irren. Das Haben einer Überzeugung setzt also den Begriff der objektiven Wahrheit und damit auch den Begriff des Irrtums voraus.

In einem zweiten Schritt weist Davidson darauf hin, dass die Begriffe der objektiven Wahrheit und des Irrtums, wie er an einer Stelle formuliert, „necessarily emerge in the context of interpretation“ (Davidson 1984a: 169). Denn in der Interpretationssituation muss es ja gerade unser Anliegen sein, größtmögliche Übereinstimmung zwischen dem herzustellen, was wir selbst, und dem, was unsere Gesprächspartner für wahr halten. Und dabei setzen wir natürlich voraus, dass das, was wir für wahr halten, im Großen und Ganzen wahr ist. Entsprechend klassifizieren wir dann die Überzeugungen unserer Gegenüber als wahr, sofern wir Übereinstimmung mit unseren eigenen Überzeugungen erzielen können, oder falsch in den übrigen Fällen.

Wenn aber das Haben einer Überzeugung tatsächlich so eng mit dem Begriff der objektiven Wahrheit verbunden ist und unser Begriff der Wahrheit seinerseits mit dem Kontext der Interpretation, dann können wir keine Überzeugungen haben, ohne Überzeugungen zuzuschreiben. Und dafür ist es offenbar erforderlich, dass wir auch den Begriff (des Habens) der Überzeugung haben, das heißt, dass wir wissen, was eine Überzeugung ist.

We have the idea of belief only from the role of belief in the interpretation of language, for as a private attitude it is not intelligible except as an adjustment to the public norm provided by language. It follows that a creature must be a member of a speech community if it is to have the concept of belief. And given the dependence of other attitudes on belief, we can say more generally that only a creature that can interpret speech can have the concept of a thought. (Davidson 1984a: 170)

Es ist eine notwendige Bedingung für die Interpretation, dass wir selbst zwischen Überzeugungen und dem, was wahr ist, unterscheiden. Und diese Interpretation kann nur gelingen, sofern wir auch unser Gegenüber als jemanden betrachten, dem diese Unterscheidung zur Verfügung steht. Andernfalls können wir ihn nicht als rationales, mithin nicht als denkendes Wesen begreifen. Ohne diese Praxis der Zuschreibung von Überzeugungen gäbe es also keine Interpretation und ohne Interpretation keine derartige Zuschreibungspraxis.

Der intentionale Bezug auf die Welt wird gerade im Kontext der Interpretation über den Begriff der objektiven Wahrheit relevant. Was wir als Interpretieren für die objektive Wahrheit halten, ist unsere spezifische Art und Weise des Weltbezugs. Die Welt taucht damit als uninterpretierte Realität in der Theorie des Weltbezugs nicht mehr auf: Wenn wir über die Welt sprechen und nachdenken, ist die Welt immer interpretierte Welt, das heißt eine Welt, der wir mit unserem Sprechen und Denken in seiner Gesamtheit, und nicht etwa Satz für Satz, Gedanke für Gedanke begegnen. Dennoch setzen wir als Interpretieren notwendig voraus, dass wir und unser Gegenüber über ein und dieselbe Welt auf die im Großen und Ganzen selbe Art und Weise sprechen und nachdenken. Und ohne diese Voraussetzung wäre Verständigung nicht möglich.

An (wenigstens) einer wichtigen Stelle der vorgestellten Argumentation habe ich allerdings ein Resultat eingeschmuggelt, für das ich nicht argumentiert habe. Ich habe behauptet, dass wir Sprache brauchen, um nicht nur

unserem Gegenüber, sondern auch uns selbst überhaupt Gedanken zuschreiben zu können. Wieso folgt das aus den lingualistischen Überlegungen Davidsons?

Wie wir gesehen haben, taucht für ihn der Begriff der Überzeugung nur im Kontext der Interpretation überhaupt auf: als Auseinanderfallen von (ausgesprochener) Überzeugung meines zu interpretierenden Gegenübers und (von mir als Zuschreiber dafür gehaltenen) Realität: „Error is what gives belief its point.“ (Davidson 1984a: 168) Das bedeutet aber auch, dass wir den Begriff der Überzeugung nur im Kontext der Interpretation gewinnen. Und erst wenn wir über den Begriff der Überzeugung verfügen, können wir uns selbst diese auch selbst zuschreiben. (Okkurente) Überzeugungen, das heißt Urteile, sind aber die paradigmatischen intentionalen Zustände. Und damit ist auch für die Selbstzuschreibung von intentionalen Zuständen die Fähigkeit zur Interpretation von sprachlichem Verhalten vorausgesetzt.

Ich will diese Position hier nicht verteidigen – dazu ist sicherlich mehr als eine Modifikation und Explikation nötig. Was mich interessiert sind ja, wie ich bereits zu Beginn angekündigt habe, Fragen methodologischer Natur. Und die werden relevant, wenn wir uns die naheliegende Antwort des Anti-Lingualisten vergegenwärtigen: Der Anti-Lingualist verweist zunächst einfach auf die unbestreitbare Tatsache, dass wir offenbar ohne Weiteres dazu bereit sind, zumindest höheren Tieren intentionale Zustände zuzuschreiben, obwohl wir in der Regel zögern werden, diesen auch den Besitz einer Sprache zuzubilligen. Der Lingualist reagiert seinerseits mit der Deutung, dass wir in der Tat häufig willens sind, nicht sprachbegabten Lebewesen intentionale Zustände zuzuschreiben; allerdings tun wir das, so behauptet er, nur in analoger Weise. Denn gerade die wechselseitige Abhängigkeit von Denken und Sprechen verhindert es, dass wir diese Zuschreibungspraxis wörtlich nehmen.

Aus der Sicht eines Anti-Lingualisten muss die Reaktion, dass wir Tieren bloß im analogen Sinne geistige Zustände zuschreiben, freilich als billiger Trick erscheinen: Die eigentliche Frage sei doch, so wird er argumentieren, warum wir unsere Zuschreibungspraxis in diesem Fall als bloß analoge Praxis auffassen sollten. Warum sollte man in dieser Zuschreibungspraxis nicht vielmehr ein vernichtendes Gegenbeispiel für die vorgebliche wechselseitige Abhängigkeit von Sprechen und Denken sehen und sich vom Lingualismus verabschieden? Wenn wir es bei nichtsprachlichen Le-

bewesen mit Verhalten zu tun haben, dass wir normalerweise als intelligent bezeichnen würden, müssen wir solchen intelligenten Wesen doch wohl auch das Verfügen über Begriffe zuschreiben.

Der Lingualismus à la Davidson charakterisiert allerdings seinerseits die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Denken und Sprechen als eine begriffliche Abhängigkeit – und sofern tatsächlich begriffliche Beziehungen betroffen sind, so argumentiert er, haben wir nun einmal keine Wahl, sondern sind eindeutig festgelegt.

Auch wenn man diese Behauptung des Lingualisten im Prinzip für richtig hält, so ist doch zu beobachten: Als Antwort auf den Anti-Lingualisten taugt sie nicht viel. Denn der Anti-Lingualist kann nun einfach reagieren, indem er darauf verweist, dass gerade das Beispiel unserer Zuschreibungspraxis bei Tieren der beste Beleg dafür ist, dass es eine derartige begriffliche Abhängigkeit von Denken und Sprechen schlicht nicht gibt. (Analytisch ist sie, so wird er argumentieren, jedenfalls nicht. Und andere philosophische Argumentationsmuster neigen nicht dazu, ähnlich robust zu sein.) Mithin hindert uns aus der Sicht des Anti-Lingualisten nichts daran, unsere Zuschreibungspraxis auch im Falle nichtsprachlicher Lebewesen beim Wort zu nehmen und sie nicht bloß als analoge Praxis aufzufassen.

Es scheint, wir haben hier ein echtes Problem: Weder die eine noch die andere Seite wird sich an diesem Punkt durch weitere begriffliche (aber nicht-analytische) Gründe oder die Häufung empirischer Belege eines Besseren belehren lassen. Wir haben es scheinbar mit einem philosophischen Remis zu tun. Wie lässt sich diese Pattsituation auflösen? Ich will im Folgenden plausibel machen, dass eine Differenzierung der Ebenen philosophischer Abstraktion, auf denen diese Argumente angesiedelt sind, helfen kann, diese Pattsituation aufzulösen.

ANTI-LINGUALISMUS

Um die Relevanz dieses methodologischen Problems weiter zu erhellen, möchte ich allerdings zunächst ein weiteres Argumentationsbeispiel heranziehen – diesmal einen Anti-Lingualisten. Wir haben ja gesehen, dass für Davidson das Haben von Überzeugungen wesentlich abhängt von der Fähigkeit zur Zuschreibung von Überzeugungen. Dabei ist die *Selbstzuschreibung* von Überzeugungen, wie sich gezeigt hat, notwendiger Weise mitge-

meint. Nun ist klar, dass die Fähigkeit zur *Selbstzuschreibung* von Überzeugungen den Begriff eines Selbst bzw. Subjekts geistiger Zustände voraussetzt. Denkende Subjekte à la Davidson müssen also über einen Selbstbegriff verfügen.

Allerdings kann der Anti-Lingualist (anders als der Lingualist Davidson) darauf hinweisen, dass für ihn keineswegs ausgemacht ist, dass das Haben von Überzeugungen einen Selbstbegriff voraussetzt. Das ergab sich schließlich nur vor dem Hintergrund der Davidsonschen Interpretationstheorie.

Nun scheint aber Wissen von der Welt irgendwie vorauszusetzen, dass wir uns in dieser Welt irgendwie verorten, das heißt unser Verhältnis zu anderen Dingen im Raum bestimmen können, um uns entsprechend zu verhalten. Spricht das nicht dafür, dass der Selbstbegriff, ganz unabhängig von Davidsons diffiziler Argumentation, als grundlegend vorausgesetzt werden muss? Doch der Anti-Lingualist kann einen Schritt weitergehen und dafür argumentieren, dass für die relevante Art des Selbstwissens der Selbstbegriff nicht vorausgesetzt werden muss. Und genau dafür hat John Perry in zahlreichen Aufsätzen argumentiert.

Perry vertritt folgende These (*RTS*): Es gibt eine Art des Selbstwissens (self-knowledge), die nicht voraussetzt, dass das Subjekt dieses Wissens einen Selbstbegriff (self-notion) hat.

„RTS“ impliziert eine reduktionistische Theorie des Selbst. Ich will eine Theorie des Selbst ‚reduktionistisch‘ nennen, sofern in ihr der Selbstbegriff weder ein semantischer noch ein epistemologischer Grundbegriff ist.

Auch diese These kann in direkten Zusammenhang mit der Diskussion um die anthropologische Differenz gebracht werden: Ein sehr plausibler Kandidat dafür, was diese Unterscheidung konstituiert, besteht nämlich darin zu sagen, dass Menschen, nicht aber Tiere, über Selbstwissen verfügen. Das ist allerdings nur solange plausibel (wenn man es überhaupt für plausibel hält), wie das Selbstwissen an einen Selbstbegriff geknüpft ist, an einen Begriff von sich selbst als sich selbst. Sofern RTS nun tatsächlich eine reduktionistische Konzeption des Selbstbegriffs impliziert, wird damit genau dieser Zusammenhang zwischen Selbstbegriff und Selbstwissen geleugnet. Damit verlöre im Falle einer erfolgreichen Verteidigung von RTS ein (weiterer) vielversprechender Kandidat für die anthropologische Differenz seine Plausibilität.

Zunächst will ich den Zusammenhang zwischen Perrys These und einer reduktionistischen Theorie des Selbst im Rahmen einer Explikation von RTS verdeutlichen. Die Darstellung von Perrys Position dient, wie bereits die Darstellung der Argumentation Davidsons, gleichzeitig der Vorbereitung der Argumentation für die zentrale These der vorliegenden Überlegungen: Perrys Verteidigung von RTS beruht letztlich auf einem methodologischen Missverständnis. Eine adäquate Auseinandersetzung mit seiner Behauptung von RTS muss auf einer ganz anderen Ebene philosophischer Abstraktion stattfinden.

Das ist ein ganz wesentlicher Schritt hin zu einer potentiellen anti-reduktionistischen Kritik an RTS und am Lingualismus, die durch diese Überlegungen nur vorbereitet wird. Die methodologischen Voraussetzungen für diese Kritik sind damit allerdings geschaffen. Und meine vorrangige Absicht ist es, anhand dieses ganz konkreten Problems zu verdeutlichen, wie wichtig diese methodologischen Fragen sind und wie viel mit ihrer Klärung bereits erreicht ist.

Nun zur Explikation von RTS und der Beziehung zur reduktionistischen Theorie des Selbst: Die Schlüsselbegriffe sind offensichtlich *Selbstwissen*, *Subjekt des Wissens* und *Selbstbegriff*.

Beginnen wir mit Perrys *Subjekten des Wissens*. Subjekte des Wissens oder epistemische Subjekte (agents) stehen in Beziehung zu anderen Dingen, die kraft dieser Beziehung eine bestimmte Rolle in ihrem Leben spielen. Diese Beziehung zwischen epistemischen Subjekten und den Gegenständen kann eine unmittelbare Beziehung sein oder eine mittelbare: Ein Fernseher vor mir steht in einer unmittelbaren Beziehung zu mir; der Politiker, über den ich mit Hilfe dieses Fernsehers etwas erfahre, in einer mittelbaren. Die mit dieser Beziehung verbundenen Rollen nennt Perry *subjektbezogene Rollen* (*agent-relative roles*). Eine subjektbezogene Rolle ist einfach die Rolle, die ein Gegenstand im Leben eines Subjekts spielt (Perry 1998: 84). Dass ein Gegenstand eine subjektbezogene Rolle spielt, ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass epistemische Subjekte eine *Individualvorstellung* (*notion*) von einem Gegenstand ausbilden können. Denn den ursprünglichen Gehalt einer Individualvorstellung muss eine subjektbezogene Rolle bilden. Um solche Vorstellungen und insbesondere auch Wissen von Gegenständen zu erwerben und durch Handeln aktiv auf sie einzuwirken, müssen die Subjekte, um die es Perry geht, sich epistemischer

und pragmatischer Methoden bedienen.³ Eine epistemische Methode wäre, was uns angeht, ganz einfach das Anschauen; eine pragmatische das Anfasen.

Für RTS ist es nun aber nicht wichtig, dass es tatsächlich um uns Menschen geht. Es reicht aus, dass die epistemischen Subjekte, von denen da die Rede ist, uns in relevanter Hinsicht ähnlich sind. In relevanter Hinsicht ähnlich sind uns Subjekte, die mit Hilfe von epistemischen und pragmatischen Methoden zu Gegenständen in Beziehung treten können, die dadurch für sie subjektbezogene Rollen spielen. Nur solche Subjekte sind wirklich epistemische Subjekte in Perrys Sinn.

Nun zum Begriff des *Selbstwissens*. Perry behauptet, dass es verschiedene Arten von Selbstwissen gibt. Für unsere Zwecke sind wichtig: *subjektbezogenes Wissen (agent-relative knowledge)* und *selbstzugeschriebenes Wissen (self-attached knoweldge)*.⁴

Schon die Terminologie legt nahe, dass ein enger Zusammenhang besteht zwischen subjektbezogenem Wissen und der subjektbezogenen Rolle. Kurz gesagt ist das subjektbezogene Wissen ein Wissen über Gegenstände, das von der Beziehung des Subjekts zu diesen Objekten abhängt. Wenn ich weiß, dass hier eine Teetasse steht und dort ein Bücherregal, dann weiß ich etwas über die Teetasse und das Bücherregal in Bezug auf mich. Wie wir gesehen haben, haben Perrys epistemische Subjekte Wissen von einem Gegenstand nur dann, wenn dieser Gegenstand eine subjektbezogene Rolle für sie spielt. Deshalb ist ihr Wissen über Gegenstände immer auch subjektbezogenes Wissen. Subjektbezogenes Wissen betrifft das epistemische Subjekt, ohne deshalb notwendig von ihm zu handeln:

When we perceive how the world is around us and act upon it, we need to judge what distance and direction things stand relative to us. But we do not need to keep

-
- 3 Allerdings beschränkt sich ihre Fähigkeit ausschließlich auf Gegenstände, die eine subjektbezogene Rolle für sie spielen. Perry betont zudem, dass sich alle subjektbezogenen Rollen durch unmittelbare subjektbezogenen Rollen zurückführen lassen. Nur durch die Verbindung mit Gegenständen, die eine unmittelbare subjektbezogene Rolle spielen, können Entitäten mittelbare Rollen spielen.
 - 4 Die dritte Art ist Wissen bezüglich der Person, die man zufällig selbst ist. Hier geht es um ein Selbstwissen aus der Perspektive der dritten Person, die für unsere Zwecke irrelevant ist.

track of who it is that we are judging things to be in front of or to the left of, at least as long as we are basing our actions on simple perceptual knowledge. In this case, our knowledge concerns ourselves but need not involve an explicit representation of ourselves. (Perry 1998: 88)

Im subjektbezogenen Wissen haben wir also einen faktischen Selbstbezug, ohne dass in diesem Wissen notwendig eine Repräsentation (Idee, Begriff) des Subjekts von sich selbst (als sich selbst) enthalten ist. Dennoch glaubt Perry, dass wir diese Art von Wissen als genuines Selbstwissen charakterisieren sollten: „(T)his kind of knowledge is self-knowledge, in that it embodies knowledge of the relations things stand to the agent; the thoughts are true because of facts about the agent.“ (Ebd.)

Subjektbezogenes Wissen ist Perrys Ansicht nach die fundamentalste Art des Selbstwissens. Es ist dieses Wissen, um das es in RTS geht. Im Gegensatz dazu steht offenbar Wissen, das notwendig eine explizite Repräsentation des epistemischen Subjekts von sich selbst als sich selbst enthält. So eine explizite Repräsentation nennt Perry „Selbstbegriff“ (self-notion). Nur wer einen Begriff von sich selbst hat, besitzt die Fähigkeit, Ich-Gedanken zu haben. Er hat nicht nur die Fähigkeit, den Gedanken *Da steht eine Teetasse* zu fassen, sondern auch den Gedanken *Vor mir steht eine Teetasse* oder *Ich sehe, dass da eine Teetasse steht*. Ich-Gedanken enthalten explizite Repräsentationen des Selbst. Nur wer solche Gedanken hat, hat in Perrys Sinn selbstzugeschriebenes Wissen. Auch selbstzugeschriebenes Wissen betrifft das Selbst. Anders als das subjektbezogene Wissen handelt es darüber hinaus aber auch explizit vom Selbst als Selbst. Es impliziert einen *Selbstbegriff*.

Perrys Konzeption von selbstzugeschriebenem Wissen scheint mir, für sich genommen, nicht besonders kontrovers – ebenso wenig, wie seine Konzeption subjektbezogenen Wissens. Es gibt offenbar Gedanken, in denen ein Selbstbezug explizit enthalten ist. Und es scheint, zumindest *prima facie*, auch viele Gedanken zu geben, in denen dieser Bezug nicht vorkommt. Wirklich problematisch ist erst die spezifische Art und Weise, in der Perry subjektbezogenes Wissen und Selbstbegriff in RTS miteinander verknüpft. Denn in RTS geht es ja nicht etwa darum, ob es möglich ist, einzelne Gedanken zu fassen, die keinen Selbstbegriff enthalten. Vielmehr wird behauptet, dass epistemische Subjekte auch dann über die Fähigkeit

verfügen, solche Gedanken zu fassen, wenn sie überhaupt keinen Begriff von sich selbst als sich selbst haben.⁵

Damit dürfen sie aber auch keine anderen Gedanken haben, die einen Selbstbegriff enthalten. Perry versucht dies sicherzustellen, indem er den Selbstbegriff als eine Vorstellung beschreibt, die im Kontext des Erwerbs subjektbezogenen Wissens selbst entwickelt wird – genau wie alle anderen Individualvorstellungen. So wird das Selbst zunächst zu einem Gegenstand unter anderen.

RTS erlaubt ihm dann eine Konzeption dieses Erwerbs eines Selbstbegriffs, die eine Reduktion dieses Begriffs impliziert. Damit impliziert RTS also eine reduktionistische Theorie des Selbst. Perry argumentiert folgendermaßen: Ein Selbstbegriff ist als Individualvorstellung in seiner Terminologie zunächst einmal die Repräsentation eines Einzeldings oder Gegenstands. Epistemische Subjekte sollen allerdings, wie wir schon gesehen haben, ausschließlich von solchen Gegenständen Individualvorstellungen haben, die für sie eine subjektbezogene Rolle spielen. Wenn sie also einen Selbstbegriff in Perrys Sinn haben, dann muss es sich dabei um einen Begriff von etwas handeln, das eine solche Rolle für sie spielt. Welche subjektbezogene Rolle spielen wir für uns selbst? Nach Perry die Rolle des Identisch-Seins.⁶

Was zunächst vielleicht ein wenig befremdlich klingt, kann man, glaube ich, plausibel machen: Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass das Subjekt in diesem Fall in eine epistemische Beziehung zu dem Gegenstand tritt, mit dem es *de facto* identisch ist. Eine der subjektbezogenen Rollen dieses besonderen Gegenstands besteht genau darin, dass er mit dem Subjekt identisch ist.⁷ Diese Rolle des Identisch-Seins kann für dieses Subjekt offenbar

5 In diesem Sinne schreibt Perry: „Agent-relative knowledge does not require that the agent have an idea of self or a notion of itself.“ (Ebd.)

6 „The view I advocate is simply that identity is a basic relation, and that our idea of self (,being me‘) is the idea of the agent-relative role, is identical. This is the role we each play in our own lives. That is, identity, like being in front or behind or above, is a basic relation relative to which we have epistemic and pragmatic methods.“ (Perry 1998: 95)

7 Nicht durch das „Identisch-sein-mit-sich“, was die Konzeption zirkulär machen würde: „It is agent-relative knowledge that keeps the account from circularity. It

nichts anderes spielen, als es selbst. Sofern das Subjekt nun Wissen von diesem besonderen Gegenstand in dieser besonderen Rolle erwirbt, hat es subjektbezogenes Wissen von sich selbst als sich selbst erworben, das heißt einen Selbstbegriff. Der Selbstbegriff ist nach Perry deshalb um nichts geheimnisvoller als jeder andere Begriff von einem Gegenstand. Das Besondere am Selbstbegriff ist lediglich darauf zurückzuführen, dass kein anderer Gegenstand diese subjektbezogene Rolle für ein Subjekt spielen kann: Nur es selbst ist nun einmal mit sich identisch.

Ich habe eine Theorie des Selbst als reduktionistisch bezeichnet, in der der Selbstbegriff weder ein semantischer noch ein epistemologischer Grundbegriff ist. Der Selbstbegriff ist bei Perry kein semantischer Grundbegriff, weil nicht er, sondern der Begriff der Identität der grundlegende semantische Begriff ist. Diese Konzeption des Selbstbegriffs wäre allerdings auch dann durchführbar, wenn der Selbstbegriff und subjektbezogenes Wissen von anderen Gegenständen wechselseitig voneinander abhängig wären. So eine Theorie wäre aber nicht reduktionistisch, weil der Selbstbegriff dann zwar kein semantischer, wohl aber ein epistemologischer Grundbegriff wäre. Doch in Perrys Theorie brauchen wir für subjektbezogenes Wissen keinen Selbstbegriff. Das behauptet ja gerade RTS. Der Selbstbegriff ist bei ihm also auch kein epistemologischer Grundbegriff. Erst RTS macht Perrys Konzeption des Selbstbegriffs demnach reduktionistisch.

RTS können wir mittlerweile ja als *RTS (explizit)* so interpretieren: Es gibt eine Art des Selbstwissens, nämlich subjektbezogenes Wissen, die nicht voraussetzt, dass das Subjekt dieses Wissens, das wahrnehmend und handelnd zu seiner Umgebung in Beziehung tritt, über eine explizite Selbstrepräsentation verfügt.

Man könnte diese These nun sicher auch so kritisieren, dass man subjektbezogenem Wissen den Status des Selbstwissens abspricht. In subjektbezogenem Wissen soll es ja gerade nicht um das Selbst gehen: Ist das dann wirklich noch Selbstwissen? Ich möchte diesen Weg nicht einschlagen. Denn für die Irreduzibilität des Selbstbegriffs wäre damit nichts gewonnen. Auch ein modifiziertes RTS, in dem nicht mehr von Selbstwissen, sondern nur noch von Wissen die Rede ist, würde die reduktionistische Konzeption des Selbstbegriffs stützen. Perry benötigt dafür nur Subjekte, die Wissen

is not the idea person identical with me that I need, but only the role-idea person identical. My idea of me is not part of the idea.“ (Perry 1998: 96)

von Gegenständen haben, ohne über einen Selbstbegriff zu verfügen. Deswegen ist RTS für ihn so wichtig. Man kann RTS deshalb auch als These des ausschließlich selbstlosen Wissens bezeichnen.

ABSTRAKTIONSEBENEN

Wie verteidigt Perry nun diese These? Für eine Verteidigung von RTS würde es ausreichen zu zeigen, dass es prinzipiell möglich ist, dass epistemische Subjekte ausschließlich selbstloses Wissen haben – ganz unabhängig davon, ob diese Möglichkeit realisiert ist oder nicht. Die faktische Realisierung ausschließlich selbstlosen Wissens ist daher, trivialerweise, ein schlagkräftiges Argument für die These der Möglichkeit derartigen Wissens – ähnlich wie die faktische Realisierung denkender, aber nicht sprechender Tiere ein schlagkräftiges Argument gegen den Lingualismus darstellt. In diesem Sinne schreibt Perry: „There are systems that perceive, and use the information about their circumstances they get through perception, that do not know that it is their circumstances they are learning about. During our forming stages [...] we may be such systems.“ (Perry 1998: 89)

Ich will dieses Argument für RTS das *Argument der faktischen Realisierung* nennen. Ein erster, sehr wichtiger Schritt in der Beurteilung dieses Arguments besteht darin, sich klar zu machen, dass es auf zweierlei Weise verstanden werden kann: Entweder es geht um tatsächliche Fähigkeiten der fraglichen Systeme, oder es geht darum, wie wir diese Systeme beschreiben. Es geht, mit anderen Worten, in diesem Argument entweder um natürlich gegebene Fakten hinsichtlich der Systeme, denen wir dieses Wissen zuschreiben, oder es geht um Fakten hinsichtlich unserer Zuschreibungspraxis, und damit unserer Begriffsverwendung, selbst. Etwas vereinfachend will ich die erste Interpretation des Arguments der faktischen Realisierung als naturalistische Interpretation klassifizieren, die zweite als begriffliche – in dem oben bereits angewandten weiten Sinne, in dem ‚begrifflich‘ nicht auf ‚analytisch‘ eingeschränkt ist.

In beiden Interpretationen ist das Argument eine Überlegung, die sich auf einer deskriptiv-metaphysischen Ebene philosophischer Betrachtung bewegt. Ein solches Argument ist aber nur dann angemessen, wenn die These, für die argumentiert werden soll, selbst eine deskriptiv-metaphy-

sische These ist. Davon geht Perry, wie das Argument der faktischen Realisierung deutlich macht, offenbar aus.

Perry scheint nun sein Argument eher als ein naturalistisches Argument aufzufassen. Das wird deutlich, wenn er etwa ohne weiteres bloß noch über informationsverarbeitende Systeme spricht, wo es um Wissen geht. Für die Beurteilung der Bedeutung dieses Arguments für die Verteidigung von RTS ist es jedoch meiner Ansicht nach ganz entscheidend, dass es um unsere Zuschreibungspraxis gehen muss. Natürlich sind die fraglichen Systeme informationsverarbeitende Systeme. Die entscheidende Frage ist aber, ob wir diese Art der Informationsverarbeitung als Wissen beschreiben wollen; ob Wissen für uns einfach nur Informationsverarbeitung ist.

Das ist aber eine Frage, die unsere Zuschreibungspraxis betrifft. Das Argument der faktischen Realisierung muss also ein begriffsanalytisches Argument sein, in dem es um faktische Eigenschaften unserer Zuschreibungspraxis geht. Diese Deutung eröffnet einem Kritiker des Arguments eine neue Möglichkeit: Sofern es um Fakten hinsichtlich unserer Zuschreibungspraxis geht, kann er behaupten, dass wir solche Systeme nur in einem analogen Sinne als epistemische Subjekte betrachten und das Wissen, das wir ihnen zuschreiben, nur in einem analogen Sinne als Wissen. Unsere Zuschreibungspraxis wird hinsichtlich solcher Systeme also bloß als analoge Praxis aufgefasst. Solche informationsverarbeitenden Systeme hätten dann gar kein wirkliches Wissen und das Argument der faktischen Realisierung wäre damit falsch.

Doch damit ist die Diskussion keineswegs beendet. Denn jetzt ist – einmal mehr! – eine Pattsituation zwischen konkurrierenden Beschreibungen unserer Zuschreibungspraxis entstanden: Genau wie im Disput über den Lingualismus nimmt die eine Beschreibung unsere Praxis beim Wort, die andere interpretiert sie als analoge Redeweise. Falls man die Zuschreibungspraxis wörtlich nehmen sollte, wäre Perrys argumentative Bezugnahme auf die Fakten immer noch erfolgreich, andernfalls nicht. Entschieden ist mit dem Hinweis auf die alternative Beschreibung also noch gar nichts. Eine solche Entscheidung erfordert Gründe. Doch auf der Basis welcher Gründe sollte man zwischen diesen beiden Beschreibungen entscheiden?

Dass es zu solchen Patt-Situationen kommt, zeigt uns, so meine ich, dass die begriffliche Analyse unserer tatsächlichen Zuschreibungspraxis hier selbst an ihre Grenzen gelangt. Allein auf der Ebene der Analyse unse-

rer faktischen Zuschreibungspraxis kann weder über die Wahrheit des Lingualismus noch über RTS entschieden werden. Was wir brauchen ist eine Methode, die eine begründete Entscheidung für die eine oder andere Interpretation unserer Zuschreibungspraxis erlaubt.

Eine Möglichkeit, mit dieser Situation umzugehen, besteht darin, nicht mehr über die tatsächliche Zuschreibungspraxis zu sprechen, sondern über die Bedingungen, denen jede mögliche Zuschreibungspraxis als Zuschreibung epistemischer oder (allgemein formuliert) intentionaler Zustände und Fähigkeiten notwendig unterworfen ist. Dafür müssen wir aber weg von der deskriptiv-metaphysischen Betrachtung und hin zu einer transzendentalphilosophischen.

Was zu diesem Zweck nötig ist, ist eine philosophische Methodologie, die genau differenziert zwischen verschiedenen Ebenen der philosophischen Betrachtung und ihrer jeweiligen Konsequenzen für den Umgang mit den Gegenständen der Betrachtung.⁸ Ich will diese Ebenen als Abstraktionsebenen bezeichnen. Die beiden grundlegenden Abstraktionsebenen werden durch die Unterscheidung zwischen deskriptiv-metaphysischen Untersuchungen einerseits und transzendentalphilosophischen Untersuchungen andererseits differenziert. Alle weiteren Unterscheidungen von Abstraktionsebenen ergeben sich dann aus einer Differenzierung innerhalb dieser beiden Ebenen.

Auf der deskriptiven Abstraktionsebene beschäftigen wir uns – um unser Problem als Beispiel anzuführen – mit unserer faktischen Zuschreibungspraxis, mit ihren faktischen Grenzen und Möglichkeiten. Auf der transzendentalphilosophischen Abstraktionsebene geht es uns um die Bedingungen der Möglichkeit jeder denkbaren Zuschreibungspraxis. Sofern wir nach solchen Bedingungen der Möglichkeit fragen, fragen wir nach Bedingungen, die wir für notwendig halten müssen. Wir fragen, mit anderen Worten, nach Denknotwendigkeiten. Diese Bedingungen der Möglichkeit bestimmen also die Grenzen dessen, was für uns denkbar ist.

Der Begriff der Denknotwendigkeit beschreibt eine Alternativlosigkeit, die die transzendentalphilosophische Abstraktionsebene wesentlich kenn-

8 Da ich glaube, dass viele Philosophen implizit ähnliche methodologische Prinzipien anlegen, verstehe ich die Entwicklung einer derartigen Methodologie eher als Aufdeckung solcher impliziten Strukturen, denn als Entwicklung einer neuartigen Methodologie. Zum Folgenden vgl. Haag (2007, Kap. 1); Haag (2012).

zeichnet. Überlegungen auf dieser Ebene philosophischer Abstraktion müssen erklären, weshalb es sich so verhalten muss und nicht anderes verhalten kann.

TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

Zunächst will ich etwas genauer erläutern, was ich hier unter Transzendentalphilosophie verstehe. Zu diesem Zweck muss spezifiziert werden, was es heißt, dass eine Antwort ohne Alternative ist: Es kann nicht einfach heißen, dass sie logisch notwendig ist; wir können Alternativen häufig widerspruchsfrei denken. Doch diese logisch möglichen Alternativen sind keine Alternativen für uns, das heißt, sie sind keine Alternativen, die wir inhaltlich bestimmen können.

Inhaltliche Bestimmung ist immer die Bestimmung des Denkens hinsichtlich seines Gegenstands. Sofern diese Bestimmbarkeit wegfällt, liefert die Theorie eine bloß formale Analyse des Denkens. Eine derartige Analyse ist aber unangemessen, sofern es uns um die Eigenschaften des Bezugs epistemischer Subjekte auf sich selbst geht, die in den bisherigen Überlegungen thematisiert worden sind. Denn diese Überlegungen betreffen einen wesentlichen Aspekt des intentionalen Bezugs auf eine Wirklichkeit, als deren Teil wir uns begreifen: nämlich den intentionalen Selbstbezug. Die Analyse dieses Bezugs muss in einer rein formalen Analyse vernachlässigt werden.

Es geht in der Transzendentalphilosophie (wenigstens in der Theoretischen Philosophie⁹) um Fragestellungen, die die Bedingungen der Möglichkeit unseres intentionalen Bezugs auf etwas überhaupt betreffen. Es geht, mit anderen Worten, um Fragen der notwendigen Voraussetzungen geistiger Intentionalität. Dabei geht es allerdings nicht bloß um die Beschreibung der faktischen, naturalistisch aufgefassten Bedingungen und Zwänge, denen unsere intentionale Bezugnahme auf die Welt unterworfen ist. Denn eine solche Beschreibung enthält keinerlei Notwendigkeit im Sinne eines ‚Nicht-Anders-Könnens‘ – nicht einmal aus unserer spezifisch

9 Vgl. Haag (2013) zu einer möglichen Erweiterung der Charakteristik auf die Praktische Philosophie.

menschlichen Perspektive, die nicht ohne weiteres als universell aufzufassen ist.

Ebenso wenig kann sich ein solcher Zugang aber auf die Begriffsanalyse im klassischen oder auch im erweiterten deskriptiv-metaphysischen Sinne à la Peter Strawson (1959) beschränken, obwohl vor allem die letztere Art der Begriffsanalyse einen nicht unwesentlichen Bestandteil derartiger Überlegungen bilden muss. Zwar stellt eine deskriptiv-metaphysische Begriffsanalyse sicher, dass der Ausgangspunkt der transzendentalphilosophischen Analyse nicht zufällig und beliebig gewählt wird, sondern selbst bereits Ergebnis eines systematischen Abstraktionsprozesses hinsichtlich unserer faktischen Verwendung desjenigen Vokabulars ist, das für den zu analysierenden Problemkomplex charakteristisch ist. Doch allein danach, was die allgemeinsten Merkmale unserer Begriffsverwendung faktisch sind, wird in der transzendentalphilosophischen Analyse nicht gefragt. Sie fragt vielmehr, welche dieser Merkmale tatsächlich notwendig dafür sind, dass wir diese Begriffe überhaupt verwenden können, und, noch allgemeiner, dafür, dass wir überhaupt Begriffe verwenden können.

Zur Begriffsverwendung, die uns in der Transzendentalphilosophie beschäftigt, gehört allerdings, sofern wir uns mit den Bedingungen der Möglichkeit von Intentionalität befassen, auch die Beziehung dieser Begriffe auf einen möglichen Gegenstand. Dieser Gegenstandsbezug kann in unterschiedlichen Graden der Abstraktion gedacht werden; allerdings darf von diesem Bezug selbst in der transzendentalphilosophischen Analyse nicht abstrahiert werden. Diese minimale inhaltliche Bestimmung unterscheidet die Notwendigkeit, an der wir in der Transzendentalphilosophie interessiert sind, auch von den logischen Notwendigkeiten, die eine formale, logische Analyse der Begriffsverwendung untersucht.

Auch für Letztere gilt allerdings, was bereits von der (deskriptiv-metaphysischen) Begriffsanalyse behauptet wurde: Eine formale Analyse ist für die Transzendentalphilosophie unentbehrlich. Sie steckt gleichsam das Feld ab, in dem die transzendentalphilosophische Analyse sich überhaupt bewegen kann. So verwendet Kant in der Aufstellung seiner Urteilstafel (*Kritik der reinen Vernunft* A 67–76/B 92–101) die formale Logik seiner Zeit, um die Urteile, also die Vehikel des Gegenstandsbezugs, zunächst eben noch unabhängig von diesem Gegenstandsbezug so allgemein wie möglich zu klassifizieren und so sicherzustellen, dass die darauf aufbauen-

de im eigentlichen Sinne transzendentalphilosophische Analyse, die in der Tafel der Kategorien mündet (A 76ff./B 102ff.), vollständig ist.¹⁰

Da das so abgesteckte Feld widerspruchsfreier Urteile sich in der anschließenden transzendentalphilosophischen Analyse dann allerdings als weiter erweist, als das der Urteile mit Gegenstandsbezug, da nicht jedes widerspruchsfreie Urteil für uns inhaltlich bestimmbar ist, zeigt die formale Analyse darüber hinaus auch die zwar widerspruchsfrei denkbaren, aber inhaltlich nicht einmal im erläuterten Sinne minimal bestimmbaren Alternativen auf. Und solche Alternativen sind bisweilen notwendig, um die Grenzen der inhaltlichen Bestimmbarkeit klarer aufzuzeigen. Sie fungieren als Grenzbegriffe, das heißt als widerspruchsfreie, aber inhaltlich nicht weiter bestimmbare begriffliche Konstrukte, die durch den Kontrast zu denjenigen Begriffen, deren Alternativen sie benennen – freilich ohne sie begreifbar zu machen –, die Grenzen klar markieren, denen unsere Begriffsverwendung unterworfen ist.¹¹

Eine transzendentalphilosophische Untersuchung ist demnach mit Notwendigkeiten befasst, die sich aus der Analyse von Begriffen ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir überhaupt Begriffe verwenden können, das heißt sofern wir uns intentional auf etwas beziehen können sollen. Damit kann und muss sie die Ergebnisse einer formalen Analyse ebenso integrieren, wie die Ergebnisse der Begriffsanalyse derjenigen Begriffe, die dieses Charakteristikum besitzen. Andere Begriffe kann und muss sie ignorieren. Auf diese Weise ermöglicht sie zugleich eine maximal allgemeine und dennoch inhaltlich bestimmte Untersuchung.

Prima facie scheint diese Art der Theoriebildung auf den intentionalen Bezug unseres Denkens auf die Welt, als deren Teil wir uns begreifen, und dessen epistemischen Konsequenzen eingeschränkt. Denn nur hinsichtlich dieses Bezugs scheint zu gelten, dass im genannten Sinne notwendigen Eigenschaften durch die Reflexion auf unser eigenes epistemisches Vermögen geklärt werden können. Denn die fraglichen Bedingungen sind reflexiv erfassbar, weil sie als Bedingungen der Möglichkeit des Denkens selbst fungieren. Nur in diesem Fall haben wir, so scheint es, deshalb die Möglichkeit

10 Das ist natürlich eine starke Vereinfachung. Für eine ausführliche Analyse vgl. Hoepfner (2015).

11 Vgl. dazu Förster (2011, Kap. 6) und Haag (2013a).

selbst zu überprüfen, ob etwas tatsächlich eine Bedingung der Möglichkeit im relevanten Sinne ist.

Wir haben diese Möglichkeit, weil wir selbst intentionale und epistemische Subjekte sind und die reflexive Analyse unserer Intentionalität zur Grundlage der systematischen Verallgemeinerung der Frage nach den gesuchten Bedingungen machen können. Transzendentalphilosophische Thesen sind solche, die sich aus der Analyse von Begriffen ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir uns überhaupt intentional auf etwas beziehen können sollen.¹²

Dass sich die Analyse auf diese Weise hinsichtlich ihres Untersuchungsgegenstandes einschränkt, eröffnet ihr also gleichzeitig neuen Spielraum zur Gewinnung von Erkenntnissen. Denn die Begriffsanalyse muss sich auf die faktische Begriffsverwendung beschränken und kann ansonsten nur auf das logisch (oder metaphysisch) mögliche, widerspruchsfrei Denkbare verweisen, das so allgemein ist, dass es den einzelnen Begriff nicht weiter erhellen kann. Sie kann die Bedingungen der Möglichkeit der Begriffsverwendung nicht selbst zum Gegenstand der Betrachtung machen. Die transzendentalphilosophische Methode eröffnet demgegenüber die Aussicht, auch das zu thematisieren, was wir für das Gelingen dieses intentionalen Bezugs voraussetzen müssen. Mit dieser Frage bewegen wir uns deshalb auf einer anderen Ebene der philosophischen Abstraktion.

12 Vgl. dazu Sellars (1967: 635). Ich denke, dass diese Einschränkung nicht das letzte Wort in dieser Frage sein kann, auch wenn die Erweiterungen des Anwendungsbereichs dieser philosophischen Methode äußerst behutsam vollzogen werden müssen. Das gilt natürlich insbesondere für die praktische Philosophie. Vgl. dazu Haag (2013).

Kant selbst hat seinen Begriff der Transzendentalphilosophie, wie Eckart Förster schlüssig gezeigt hat, verändert, weg von der Frage des (apriorischen) intentionalen Gegenstandsbezugs, die ihn wenigstens seit dem Herz-Brief vom Februar 1772 und noch bis zur Abfassung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beschäftigt hatte (Förster 2011: 114–117). Die neue Charakterisierung des Gegenstands der Transzendentalphilosophie, nämlich die synthetisch apriorischen Wahrheiten, entstanden während der Auseinandersetzung mit den ersten öffentlichen Reaktionen auf die erste Kritik, ermöglichte es ihm, den Gegenstandsbereich der Transzendentalphilosophie weit über die ursprüngliche Frage intentionalen Gegenstandsbezugs hinaus auszudehnen.

Dass das Mittel der Untersuchung dennoch eine Analyse ist (nämlich eine reflexive Analyse unserer Intentionalität), ändert nichts am besonderen Status der so gewonnenen begrifflichen Notwendigkeiten. Sofern man diese Notwendigkeiten als analytische Wahrheiten bezeichnen kann, sind sie „erhellende analytische Wahrheiten“¹³, die eine Rechtfertigung gestatten: Sie sind gerechtfertigt, sofern sie für epistemische Subjekte wie uns ohne Alternative sind.

Welche Alternativen wir inhaltlich bestimmt denken können (welche Alternativen real möglich sind) ist dabei abhängig davon, was die faktischen Grenzen und Möglichkeiten unseres intentionalen Bezugs auf die Welt sind. Deskriptive Aspekte unserer bewussten intentionalen Bezugnahme auf uns selbst oder die Welt müssen deshalb Ausgangspunkt für die Beantwortung von Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser faktischen Grenzen sein. Von solchen deskriptiv erfassten Aspekten unserer faktischen intentionalen Bezugnahme müssen wir also ausgehen, wenn wir die Bedingungen der Möglichkeit der intentionalen Bezugnahme insgesamt analysieren wollen. Oder, mit Fichte gesprochen, wir müssen von Tatsachen des (empirischen) Bewusstseins ausgehen, wenn wir klären wollen, was der Fall sein muss, damit es überhaupt empirisches Bewusstsein gibt. Das Verhältnis zwischen den Abstraktionsebenen muss deshalb hierarchisch sein: Ergebnisse auf einer Ebene sind für die begrifflich abhängigen Ebenen bindend. Dieses Abhängigkeitsverhältnis charakterisiert insbesondere auch das Verhältnis zwischen transzendentalphilosophischer und deskriptiv-metaphysischer Abstraktionsebene: Eine Entscheidung auf der transzendentalphilosophischen Ebene ist bindend für die deskriptive.

Um allerdings herauszufinden, ob etwas wirklich eine Denknötwendigkeit im transzendentalphilosophischen Sinne ist, müssen wir auf eine Weise über diese Eigenschaften nachdenken, die nicht bereits voraussetzt, dass der wissende oder vorstellende Bezug auf die Welt überhaupt möglich ist. Kant hat genau zu diesem Zweck einen eigenen *terminus technicus* eingeführt, den Begriff eines Gegenstandes überhaupt, der von dieser Voraussetzung ausdrücklich abstrahiert. Es muss uns also, mit Kant gesprochen, um die Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen Bezugs auf Gegenstände überhaupt gehen. Sofern das richtig ist, ist die transzendentalphilosophische Betrachtungsweise auch die angemessene für die Ermittlung der

13 Vgl. Sellars (1967).

Bedingungen der Möglichkeit unserer Zuschreibungspraxis in epistemischen oder intentionalen Kontexten. Denn diese sind direkt abhängig von den Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen oder intentionalen Bezugs auf Gegenstände überhaupt.

METHODOLOGISCHER NEUBEGINN

Kehren wir nun zurück zu unseren Beispielen und versuchen wir, sie im Lichte der methodologischen Überlegungen neu zu bewerten. Zunächst zu Perrys Verteidigung der RTS. Die dialektische Situation im Zusammenhang der Diskussion ist nun folgende: Um eine begründete Entscheidung bezüglich der Frage der Beschreibung unserer Zuschreibungspraxis zu ermöglichen und so die Pattsituation hinsichtlich des Arguments der Realisierbarkeit zu beenden, wechseln wir auf die transzendentalphilosophische Abstraktionsebene. Ob es möglich ist, die Zuschreibung wörtlich zu nehmen, oder ob es notwendig ist, zu einer analogen Beschreibung überzugehen, hängt also ab von der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit dieser Zuschreibungspraxis.

Die Bedingungen der Möglichkeit unserer Zuschreibungspraxis hinsichtlich des Wissens von Gegenständen sind aber ihrerseits abhängig von den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens von Gegenständen selbst. In der Analyse dieser Bedingungen muss das Verhältnis von epistemischem Gegenstandsbezug und epistemischem Subjektbezug, von Wissen von Gegenständen und Selbstwissen geklärt werden. Genau dieses Verhältnis wird aber auch in RTS thematisiert.

Was in RTS behauptet wird, berührt damit eine Grundfrage bezüglich der Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen Bezugs auf Gegenstände überhaupt. Sofern man über die Interpretation dieser spezifischen Zuschreibungspraxis entscheiden will, muss man darum direkt über RTS entscheiden – nun allerdings auf der transzendentalphilosophischen Ebene. RTS erweist sich damit selbst als transzendentalphilosophische These.

Kritiker der reduktionistischen Theorie des Selbst, die RTS angreifen wollen, müssen nun auf der transzendentalphilosophischen Ebene argumentieren, dass es eine notwendige Abhängigkeit des epistemischen Gegenstandsbezugs vom epistemischen Selbstbezug gibt. Sollte ihnen das gelingen, ist Perrys RTS falsch und die analoge Interpretation unserer Zuschrei-

bungspraxis wird damit notwendig. Lässt sich diese wechselseitige Abhängigkeit auf dieser Ebene andererseits nicht nachweisen, wäre Perrys Argumentationsziel, die Möglichkeit ausschließlich selbstlosen Wissens, auf der transzendentalphilosophischen Ebene unmittelbar erreicht.

Unabhängig vom Ergebnis der Überlegungen müssen wir also den Konflikt bereits auf der transzendentalphilosophischen Ebene entscheiden. Wenn RTS wahr ist, erübrigt sich der Umweg über das Argument der faktischen Realisierung. Wenn RTS aber falsch ist, ist es auch durch dieses deskriptiv-metaphysische Argument nicht zu retten. Der Grund dafür ist, dass RTS selbst eine transzendentalphilosophische These ist.

Die Diskussion von RTS und der damit verbundenen reduktionistischen Theorie des Selbst muss sich also auf der transzendentalphilosophischen Abstraktionsebene abspielen. Der Verweis auf scheinbar empirisch gegebene Sachverhalte ist in diesem Zusammenhang schlicht nicht relevant. Perrys Fehler im Umgang mit RTS besteht demnach darin, dass er eine transzendentalphilosophische Behauptung als deskriptiv-metaphysische missversteht. Und dieses Missverständnis hat zur Folge, dass Perry in seiner Argumentation die Möglichkeit ausschließlich selbstlosen Wissens voraussetzt, von der er uns überzeugen will.

In der Sache ist mit dieser Verortung innerhalb einer Hierarchie von Abstraktionsebenen natürlich noch nichts entschieden. Wir wissen noch nicht, ob Perrys Behauptung über die Möglichkeit selbstlosen Wissens – und damit seine reduktionistische Konzeption des Selbstbegriffs – richtig ist oder falsch. Allerdings kennen wir mit Davidsons Argument bereits ein Argument, das, sofern es erfolgreich ist, einen begrifflichen Zusammenhang nahelegt, der Perrys Behauptung als falsch erweisen würde, sofern es sich selbst als transzendentalphilosophisches Argument auffassen ließe. Dann wäre nicht nur die entsprechende Denknötwendigkeit erwiesen (und damit Perrys These vom selbstlosen Selbstwissen widerlegt), sondern gleichzeitig auch das Patt zwischen Lingualismus und Anti-Lingualismus zu Gunsten des Lingualismus aufgelöst. Die diskutierte Frage wäre dann selbst ein transzendentalphilosophisches Problem, dass sich allein mit deskriptiv-metaphysischen Mitteln nicht auflösen ließe.

Andererseits habe ich ja bereits angedeutet, dass Davidsons Argumentation ernstzunehmende Schwierigkeiten hat, die es fraglich erscheinen lassen, ob die Argumentation die für die transzendentalphilosophischen Stan-

dards, die ich skizziert habe, stabil genug ist. Alternativlos erscheint Davidsons Argumentation vielen Lesern zumindest nicht.

Ganz unabhängig davon, ob wir Davidsons Argument transzendentalphilosophisch verstehen (und ob es ein erfolgreiches Argument ist), können wir dafür, dass man den Disput zwischen Lingualismus und Anti-Lingualismus auf der Ebene der Transzendentalphilosophie auflösen muss, *mutatis mutandis* mit Hilfe von Überlegungen argumentieren, die sich ganz analog zu den Überlegungen vollziehen, die wir auch im Falle von Perrys Argumentation angeführt haben. Auch hier führt die Vernachlässigung der Unterscheidung von philosophischen Abstraktionsebenen zu einer philosophisch unbefriedigenden Pattsituation. Und auch hinsichtlich dieser Problematik gilt ganz sicher, dass ihre Beantwortung unmittelbare und schwerwiegende Auswirkungen auf unsere philosophische Deutung des intentionalen Weltbezugs hat und dass sie damit die transzendentalphilosophische Grundfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit unseres epistemischen Bezugs auf Gegenstände überhaupt berührt. Wie im Falle Perrys können wir also festhalten, dass, wenn auch möglicherweise in der Sache durch die vorgestellten Überlegungen vielleicht nichts entschieden ist, dennoch deutlich wurde, dass sie methodologisch in den Zuständigkeitsbereich einer Transzendentalphilosophie fallen.

Das ist keineswegs eine triviale Erkenntnis. Denn die hierarchische Konstruktion der Abstraktionsebenen impliziert keineswegs, dass jede deskriptiv-metaphysische Frage auf der transzendentalphilosophischen Ebene eine Vorentscheidung erfahren würde. Das gilt eben nur für solche Probleme, die (wie Perrys These oder die Behauptung des Lingualisten) die Bedingungen der Möglichkeit unseres Verhältnisses zur Welt betreffen, deren Teil wir sind. Sofern diese Voraussetzung aber erfüllt ist, muss die philosophische Teildisziplin, die sich mit dem fraglichen Problem beschäftigt, letztlich zur Transzendentalphilosophie werden.

LITERATUR

- Brandom, R. (1994): *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Davidson, D. (1984): Radical Interpretation, in: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 125–139.

- Davidson, D. (1984a): Thought and Talk, in: Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 155–170.
- Davidson, D. (2001): A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in: Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, 137–153.
- Förster, E. (2011): *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Haag, J. (2007): *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Haag, J. (2012): Philosophische Abstraktionsebenen, in: Barth, Ch., Sturm, H. (Hg.), *Robert Brandoms Expressive Vernunft. Historische und Systematische Untersuchungen*. Paderborn: Mentis, 261–285.
- Haag, J. (2013): Die Personalität empirischer Subjekte, in: Gasser, G., Schmidhuber, M. (Hg.), *Personale Identität und praktische Rationalität*. Paderborn: Mentis, 103–125.
- Haag, J. (2013a): Grenzbegriffe und die Antinomie der teleologischen Urteilskraft, in: Haag, J., Wild, M. (Hg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main: Klostermann, 141–172.
- Hoepfner, T. (2015): *Kants Metaphysische Deduktion der Kategorien. Ein Kommentar*. Unveröffentlichte Dissertation. Potsdam.
- Perry, J. (1998): Myself and I, in: Stamm, M. (Hg.), *Philosophie in synthetischer Absicht. Festschrift für Dieter Henrich*. Stuttgart: Klett-Cotta, 83–103.
- Quine, W.V.O. (1960): *Word and Object*. Cambridge: Mass.
- Sellars, W. (1967): Some remarks on Kant's Theory of Experience, in: *The Journal of Philosophy*. 64, 633–647.
- Sellars, W. (1974): Meaning as Functional Classification, in: *Synthese*. 27, 417–437.
- Strawson, P. (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Wild, M. (2006): *Die anthropologische Differenz*. Berlin: de Gruyter.

Braucht man Anschauung um zu denken?

MAJA SOBOLEVA

ZUR PROBLEMLAGE

Auf die Frage, ob man Anschauung braucht, um zu denken, wird ein durch den gesunden menschlichen Verstand geleiteter Respondent ohne langes Zögern höchst wahrscheinlich eine positive Antwort geben. Denken und Anschauen gehören zusammen: Anschauungen liefern uns Stoff zum Denken, das Denken interpretiert die in der und durch die Anschauung gegebene Welt und versucht sie zu erklären. Die Anschauung – als aktuelle Wahrnehmung oder als in der Erinnerung gespeicherte Vorstellung – ist ein Mittel, dank dem sich die Welt uns *präsentiert*.

Die naive, lebensweltliche Überzeugung, dass uns in der sinnlichen Erfahrung – die sich nicht nur auf den visuellen Bereich beschränkt, sondern sich auf alle Sinnesmodalitäten erstreckt – Dinge, wie sie sind, gegeben sind, wird in der Philosophie seit ihrem Ursprung permanent in Frage gestellt. Dieser Kritik in allen ihren historischen Formen, sei es antiker Sophismus und Sensualismus, neuzeitlicher Empirismus, Sprachphilosophie und moderner Konstruktivismus, liegt der vielfach variierte Gedanke zugrunde *der Mensch sei Maß aller Dinge*. Der menschliche Wahrnehmungsapparat und die menschliche Sprache werden als Ursachen dafür verstanden, dass Anschauung niemals ein adäquates Bild der Wirklichkeit gibt. Die Wirklichkeit werde in unseren Wahrnehmungen immer nur *repräsentiert*.

Diese Überzeugung speist dualistische Ontologien und ruft erkenntnistheoretischen Skeptizismus hervor, der der Erfahrung ihre Bedeutung für die Begründung und Verifizierung unseres theoretischen Wissens aber-

kennt. Beispielsweise betrachtet Quine den Glauben, dass „jede sinnvolle Aussage äquivalent einem logischen Konstrukt aus Termen sei, die auf unmittelbare Erfahrung referieren“, als Reduktionismus und setzt ihn auf ein „Dogma des Empirismus“ herab (Quine 1979: 27). Sellars greift die grundlegende Auffassung des Empirismus über die rechtfertigende Bedeutung von einfachen sinnlichen Daten bei der Erkenntnis an und entlarvt sie als einen „Mythos des Gegebenen“ (Sellars 1956). Davidson schließt die Appellation auf die sinnliche Erfahrung als ein mögliches Argument bei der Erklärung der Welterkenntnis aus, und baut seine Konzeption der Erkenntnis allein auf der Kohärenztheorie auf. Seiner Ansicht nach komme nichts als Grund für eine Überzeugung in Frage, was nicht selbst eine Überzeugung sei (Davidson 2001: 241f.). Derartige anti-empiristische Positionen entfalten sich vor dem Hintergrund der Annahme über die genuine Intellektualität des Sinnlichen: Man spricht nicht von der Wahrnehmung, sondern von dem sprachlichen oder sprachgebundenen Wahrnehmungsurteil. Diese Vorstellung ist heute so selbstverständlich, dass sogar bei den Versuchen, die sinnliche Erfahrung in ihrer epistemologischen Funktion zu rehabilitieren, vorausgesetzt wird, dass die Anschauung „bereits über begrifflichen Inhalt verfügt“ (McDowell 2012: 33).

Vor diesem Hintergrund scheint die Frage nach der Möglichkeit einer plausiblen Fundierung von Erfahrungsurteilen durch den Bezug auf eine dem Denken in der Anschauung gegebene externe Realität davon abhängig zu sein, wie das Verhältnis zwischen Anschauung und Denken respektive zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufgefasst wird. Ich möchte diese Frage im Anschluss an Kants Theorie der Erfahrung, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt wird, klären. Nach einer skizzenhaften Rekonstruktion dieser Lehre folgt eine Diskussion des Begriffs ‚Denken‘ und der Rolle der Anschauung für die Erkenntnis.

KANTS THEORIE DER ERFAHRUNG

Wie bekannt umfasst Kants Theorie der Erfahrung zwei Teile – transzendente Ästhetik und transzendente Analytik. In diesen untersucht er die spezifischen apriorischen Formen der menschlichen Sinnlichkeit und des menschlichen Verstandes, die er als Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung auffasst, die zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegen-

stände der Erfahrung“ (A 111) sind. Die Paradoxie dieses Ansatzes besteht darin, dass der zu erkennende Gegenstand im Prozess des Erkennens zuerst eben als ein Erkenntnisgegenstand konstituiert wird. Die Erkenntnis der Gegenstände wird somit von der Fähigkeit zu dem gegenständlichen Denken abhängig gemacht. Dies besagt nichts anderes als dass wir die Fähigkeit besitzen, uns die Welt als eine aus den von uns unabhängigen Dingen bestehende Welt vorzustellen. Die Objektivität der Beschreibungen dieser Welt erweist sich jedoch subjektrelativ. In Kants Terminologie ausgedrückt: Die Welt hat zwei Seiten, sie ist „Ding an sich“ und zugleich „Erscheinung“.

Diese Formulierung wurde unterschiedlich verstanden. Die Lesarten erstrecken sich zwischen den sogenannten Zwei-Welten- und Zwei-Aspekten-Interpretationen.¹ Die Ersteren begreifen Ding an sich und Erscheinung als zwei verschiedene Gegenstände², die Letzteren als denselben Gegenstand³, der den Erfahrungsgegenstand und als ein solcher eine subjektrelative Modifikation des Dings an sich darstellt. Ich möchte mich der zweiten Lesart anschließen; allerdings möchte ich eine *realistische* und *monistische* Interpretation der Erfahrungstheorie Kants geben. Ich gehe dabei davon aus, dass diese Theorie nicht nur von philosophiehistorischem Interesse ist, sondern für moderne Debatten im Bereich der Epistemologie und Kognitionswissenschaft, insbesondere für die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Anschauung, aufschlussreich ist.

Realismus des transzendentalen Ansatzes

Im Vorfeld meiner Argumentation möchte ich anmerken, dass der transzendente Ansatz Kants seit seiner Entstehung mehr Kritik auf sich gezogen, als eine affirmative Fortentwicklung gefunden hat. Auch heute ist die Meinung verbreitet, Kants Theorie habe mehr Probleme aufgeworfen, als Lösungen angeboten. Es kommt immer noch die Nostalgie nach einer Deutung der Kantischen Lehre von Dingen an sich und von Raum und Zeit zum Ausdruck, die „sich wenigstens als kompatibel mit der einen oder anderen Variante des Empirismus oder des wissenschaftlichen Realismus erweisen

1 Zur Debatte zwischen diesen Positionen siehe Willaschek (2001: 211–231).

2 Dazu exemplarisch Guyer (1987).

3 Dazu exemplarisch Prauss (1974).

läßt“ (Horstmann 1997: 36). Kant selbst war aber fest davon überzeugt, dass er eine plausible Erklärung unserer Welterkenntnis gegeben hat. Dieser seiner Überzeugung möchte ich Rechnung tragen. So ist es für ihn „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (B XXXIX, Anm.).

Sein Beweis der objektiven Realität der äußeren Welt basiert auf der Vorstellung von dem besonderen Charakter der menschlichen kognitiven Erfahrung. Die Grundidee dieses Beweises drückt meines Erachtens folgende Textpassage aus seiner Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aus, die einige Erklärungen zu dem erschienenen Buch enthält:

Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit, ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. (B XL)⁴

Das Schema des Kantischen Beweises basiert auf der Behauptung der *Identität* der Gewissheit des Subjekts von sich selbst und der Gewissheit der Außenwelt. Wie das unmittelbare Wissen von mir selbst keine bloße Vorstellung, keine Illusion, sondern eine gemachte Erfahrung ist, so ist auch das Wissen von der Realität der äußeren Welt genauso sinnlich unmittelbar, mithin keine Illusion, keine bloße Vorstellung. Kant zufolge werden die äußeren Affektionen, dank denen die Welt gegeben wird, immer von den inneren Affektionen begleitet und umgekehrt entsteht die Gewissheit des eigenen Daseins des Subjekts nur durch die Beziehung auf etwas, was sich außerhalb des Subjekts befindet. Der Mensch ist also in der Welt dank der wesentlichen, immanenten Koordination des inneren und äußeren Sinns, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins verwurzelt oder ‚zentriert‘.

4 Die gleiche Denkfigur wird im Teil *Widerlegung des Idealismus* entwickelt.

Kants Ansatz setzt voraus, dass man niemals die Realität der Außenwelt *diskursiv* oder begriffsintern beweisen kann. Vielmehr kann der erkenntnistheoretische, „materielle“ Idealismus widerlegt werden, indem man annimmt, dass die Welt vom Subjekt unmittelbar *erfahren* oder *erlebt* wird, weil das Welterlebnis zu seinem Erlebnis von sich selbst gehört. Es ist daher irreführend, den transzendentalen Ansatz als einen skeptischen in Bezug auf die Existenz der Außenwelt zu bezeichnen, vielmehr gehört laut Kant „die Realität des äußeren Sinnes mit der des inneren zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt“ (B XLI). Mensch und Welt fallen aus der Perspektive der Ontologie unter die gleiche Kategorie, die der Realität. Die Frage, die Kant beschäftigt, ist die nach der Struktur des Bewusstseins, die die Erkennbarkeit der Welt als eine objektive Realität und die menschliche Selbsterkenntnis ermöglicht.

Ding an sich und Erscheinung

Auch die problematischen Begriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“ liefern uns – entgegen der herkömmlichen Meinung – ein Indiz dafür, dass Kants transzendente Erkenntnistheorie eine realistische und monistische ist. Es gibt nämlich drei faktische Annahmen, die die Logik dieser Theorie bestimmen: die Annahme einer unabhängig von Menschen existierenden Welt, für die die Kennzeichnung „Ding an sich“ steht, die Annahme der Existenz des menschlichen Erkenntnissubjekts und die Annahme einer Interaktion zwischen Welt und Mensch, deren primäres Produkt die Welt als „Erscheinung“ ist. Kant betont, dass „wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“ (B XXVI–XXVII)

Es ist naheliegend anzunehmen, dass Erscheinungen mit Dingen an sich *ontologisch* identisch sind; Erscheinungen sind Dinge an sich, wie sie sich uns in Abhängigkeit von unserem Wahrnehmungsapparat in der Erfahrung darstellen. Die Unterscheidung zwischen den *Dingen an sich* und den *Erscheinungen* als *Dingen für uns* hat eine methodologische Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Kant hat damit eine hermeneutische Möglichkeit geöffnet, neben dem szientistischen, streng an der Naturwissenschaft orientierten Diskurs über die Welt andere, wie etwa dialektische, ethische, ästhe-

tische oder religiöse, Diskurse durchzuführen.⁵ Damit wird außerdem die Option für die kognitionswissenschaftliche Hypothese eröffnet, dass es auch prinzipiell andere Erkenntnisformen der Welt als die menschlichen geben können. Man kann in der Weiterentwicklung Kants Ansatzes von einer numerischen Identität der Welt als einem Ding an sich in der Vielfalt ihrer möglichen Erkenntnisformen als Erscheinungen sprechen.

Der Begriff der Erfahrung

Ein zumeist problematischer Begriff Kantischer Epistemologie ist der Begriff der Erfahrung. Seine vollständige Darstellung bedarf einer tiefgehenden Untersuchung und subtilen Vorgehensweise, was im Rahmen dieser Arbeit unmöglich zu leisten ist. Daher beschränke ich mich auf einige Schlüsselmomente seiner Erfahrungstheorie und versuche die *transzendente Struktur der Erfahrung* zu rekonstruieren. Es handelt sich dabei um die notwendigen und allgemeinen Strukturen *a priori*, die die Erfahrung ermöglichen. Die Konstituierung der Erfahrung umfasst a) die Gegebenheit der Gegenstände in der Anschauung und b) die Kategorisierung von Anschauungen durch die produktive Einbildungskraft aufgrund des Zeitschematismus in Bezug auf die Einheit des Bewusstseins des Subjekts.

Zu a) Gegebenheit der Gegenstände in der Anschauung

Zu Beginn der *transzendentalen Ästhetik* grenzt Kant zunächst Sinnlichkeit als Vermögen der Rezeptivität der Eindrücke und Verstand als Vermögen der Spontaneität der Begriffe als zwei Grundquellen der Erkenntnis, die aufeinander bezogen sind, ab: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.“ (A 50/B 74) Durch die Anschauung wird uns ein Gegenstand gegeben, durch den Verstand wird ein Gegenstand „*im Verhältnis auf jene Vorstellung*“ (ebd.) gedacht.

5 Kant meint zum Beispiel, wäre diese Unterscheidung gar nicht gemacht, „so müßte der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten.“ (B XXVII)

Raum und Zeit

Die Termini ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Verstand‘ sind hier nicht als phänomenologisch-psychologische, sondern als transzendentalphilosophische Begriffe zu verstehen, insofern sie die notwendigen Bedingungen *a priori* unserer Erkenntnis darstellen. Bei einem transzendentalen Diskurs geht es also darum, wie die Erfahrung sich *a priori* konstituiert, und nicht darum, wie sie *in concreto* verläuft. Die Funktion der Anschauung besteht nun darin, dass jeder Gegenstand uns im Raum und in der Zeit „gegeben“ wird. Dies bedeutet, dass Raum und Zeit in der Diktion der Transzendentalphilosophie nicht als Eigenschaften der Gegenstände, sondern als Eigenschaften des erkennenden Subjekts zu verstehen sind. Sie sind die allgemeinen Formen der menschlichen Sinnlichkeit, das heißt der menschlichen sinnlichen Wahrnehmung. *Durch* sie und *in* ihnen wird ein Gegenstand nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung gegeben.

Zahlreiche Missverständnisse bezüglich dieser Konzeption haben dazu beigetragen, sie als irreführend zu bezeichnen. So wird Kant beispielsweise häufig entgegengehalten, dass Raum und Zeit zwar Anschauungsformen, aber dennoch zugleich Eigenschaften der Dinge an sich sein können.⁶ Dieser Einwand ist insofern zurückzuweisen, dass eine solche Fragestellung, wenn man die von Kant in Anspruch genommenen transzendentalphilosophischen Prämissen teilt, irrelevant ist. Es mag wohl sein, dass die Dinge an sich räumliche Eigenschaften haben, aber es ist Kant zufolge ein metaphysischer Diskurs, weil sie *für uns* immer räumliche Charakteristika wie Gestalt, Größe und Position haben und nur mittels dieser Charakteristika zugänglich sind.

Man kann meines Erachtens eine Identität zwischen Ding an sich und Erscheinung in Bezug auf deren räumliche Beschaffenheit dennoch vermuten, wenn diese in allen möglichen Welten (mit Kripke gesprochen) und mithin für alle möglichen Erkenntnissubjekte gleich ist. Dies weicht jedoch von der transzendentalen Fragestellung ab.

6 Dazu siehe zum Beispiel Trendelenburg (1862: 156–168).

Der Begriff der Gegebenheit

Ein anderer problematischer Begriff in der transzendentalen Ästhetik ist der Begriff der Gegebenheit von Gegenständen. Kant zufolge können wir Vorstellungen empfangen, sofern unsere Sinnlichkeit „auf irgend eine Weise affiziert wird“ (A 51/B 75). Wie ist dieser Satz zu verstehen? Marcus Willaschek schreibt zum Beispiel:

Will Kant sagen, daß ein *empirischer* Gegenstand, also eine ‚Erscheinung‘, unsere Sinne reizen muß, damit wir ihn erkennen können (die sogenannte ‚empirische‘ Affektion)? Oder besagt diese These, dass unser Wissen von empirischen Gegenständen letztlich darauf zurückgeht, daß ‚Dinge an sich‘ unser ‚Gemüt‘ affizieren (‚transzendente Affektion‘)? Oder ist Kant gar auf beides, Affektion durch empirische Gegenstände und durch ‚Dinge an sich‘, festgelegt (‚doppelte Affektion‘)? (Willaschek 2001: 217)

Ich möchte die Position vertreten, dass sich Kants Begriff der Affektion als die transzendente Affektion interpretieren lässt, weil es ihm ausschließlich darum geht, die Bedingungen der Erkenntnis *a priori* herauszuarbeiten. Die Rede, dass die Sinnlichkeit des Subjekts „affiziert“ wird, besagt zunächst nur, es sei nicht selbst der Urheber seiner Anschauungen, es initiere sie nicht, sie werden vielmehr nur durch Bezug auf ein fremdes Etwas erzeugt. Der Prozess der Affizierung der Außensinne weist auf einen realistischen Ansatz hin, weil er im *Erscheinen* des Gegenstandes für das Subjekt resultiert. Unter der Prämisse, dass es keine ontologische Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung gibt, kann das Ding an sich als der *Grund* unserer Anschauungen gedacht werden, mag dieser auch als Ursache aufgefasst werden.

Man darf die Affizierung als Fremdbestimmung der Sinnlichkeit in einem weiteren Sinne jedoch nicht auf eine physikalistische Wirkkausalität – wie es in der Forschungsliteratur häufig vermutet wird⁷ – reduzieren. Zu verwerfen ist auch die metaphysische Unterstellung, es ginge bei der Affektion um einen Schluss von sinnlich Gegebenen auf eine transzendente Ursache. Abzulehnen ist auch die Ansicht über eine nicht-kausale Deutung

7 Ein Überblick über die Interpretationen des Begriffs ‚Affizierung‘ wird von Patrick Unruh geliefert (Unruh 2007: 107–112).

der Affektion, die zum Beispiel Patrick Unruh vertritt, für den „Kants Rede von (Sinnen-)Affektion als Kausalität meint, daß die Erscheinung des Objekts unter seinem materiellen Aspekt betrachtet wird“ (Unruh 2007: 110).⁸

Ich mochte zwei Argumente – ein logisch-sprachwissenschaftliches und ein systematisches – für ein spezifisches Verständnis der *Kausalität als Evokation* und *Koordination* bei der Affektion einbringen. Erstens spricht dafür der Umstand, dass der Gegenstand den Sinnen bei Kant *gegeben* ist. Etwas kann gegeben und nicht hervorgerufen werden, wenn Ursache und Wirkung zusammenfallen.

Eine solche Vorstellung von der Kausalität ist bei Kant selbst in den Überlegungen über die Analogien der Erfahrung zu finden. Er meint, dass „der größte Teil der wirklichen Ursachen in der Natur mit ihren Wirkungen zugleich [ist]“ (A 202/B 248). Entscheidend für ein transzendentalphilosophisch verstandenes Kausalverhältnis ist die „Ordnung der Zeit“ (und nicht der Ablauf derselben) (A 203/B 248). Die Regel, etwas in der Reihenfolge der Zeit zu bestimmen, bedeutet, dass jede Erscheinung einen zureichenden Grund haben muss.

Zweitens spielt die Affektion bei Kant eine wichtige Rolle für die Konstituierung der Erfahrung überhaupt. Er benutzt diesen Begriff um das Verhältnis zwischen Ding an sich und Subjekt (Affektion der Sinnlichkeit) (A 51/B 75), zwischen Vorstellung und Begriff (Affektion des Begriffs) (A 77/B 102) und zwischen innerem Sinn und der transzendentalen Einheit der Apperzeption, das heißt zwischen dem sich selbst anschauenden (sinnlich-empirischen) und dem denkenden (logisch-begrifflichen) Ich (B 153–156) herzustellen und somit die Elemente der Erfahrung in ein Ganzes zusammenzufügen. Die vom Gegenstand affizierte Sinnlichkeit affiziert den Begriff des Gegenstandes und der Verstand affiziert den inneren Sinn, das heißt die Anschauung des Ich selbst in seiner synthetisierenden Tätigkeit, wodurch die jeweilige Anschauung ins einheitliche Ganze von Vorstellungen des logischen Ich als *seine* Vorstellung aufgenommen wird, was dieser

8 Patrick Unruh (2007) legt textuelle Belege vor, dass Kant in den frühen Siebziger für die Bezeichnung der transzendentalen Erkenntnisrelation das Wort ‚Offenbarung‘ benutzt hat. Dies kann jedoch nur als ein indirektes Argument zugunsten der aufgestellten These betrachtet werden. Unruh verweist darauf, dass Kant den Begriff ‚Affektion‘ außerdem in einem logischen, rechtsphilosophischen und ethischen Sinn verwendet hat.

Anschauung eine Position als Bestandteil der Wirklichkeit sichert. Somit wird Erkenntnis in einem einheitlichen System der Erfahrung holistisch verbunden, in dem Welt und Ich unter Einbeziehung der Formen der Sinnlichkeit beide als Erscheinungen konstituiert werden.

In der Vielfalt ihrer Funktionen und in Bezug auf die verschiedenen Elemente dieses Prozesses kann die Affektion als eine Verursachung nur in einem allgemeinen Sinne gedeutet werden, dass eine Sache an einer anderen etwas verrichtet. Sie lässt sich also als einen Grund in Form des Evoziereins psychischer Prozesse und deren Koordinierung verstehen.

Was wird in der Anschauung gegeben?

Nicht einstimmig wird eine weitere wichtige Frage der transzendentalen Ästhetik beantwortet, nämlich was in der Anschauung gegeben wird. Einige Autoren, wie etwa Marcus Willaschek, glauben: „*Gegeben* sind uns in transzendental-philosophischer Perspektive nicht unmittelbar Gegenstände (oder zumindest Vorstellungen von Gegenständen), sondern lediglich Empfindung als das ‚Material‘ zu solchen Gegenständen (bzw. Vorstellungen von Gegenständen).“ (Willaschek 2001: 224) Diese Idee wurde zuerst von Henry E. Allison vertreten, der meint, dass „sensible intuition provides the mind with only the raw data for conceptualization“ (Allison 1983: 67). Die Vorstellung, dass die Sinnesdaten als einzelne Empfindungen das Gegebene sind, führt aber zu erheblichen Schwierigkeiten im Umgang mit Kants Text. Beispielsweise gibt Willaschek zu:

Dann kann man nicht verständlich machen, warum uns das auf diese Weise Gegebene anschaulich in Raum und Zeit überhaupt als ein *Mannigfaltiges* erscheint (und nicht etwa als homogenes, undifferenziertes Etwas). Und damit wird natürlich erst recht unverständlich, wie wir dieses Gegebene begrifflich näher bestimmen können. (Willaschek 2001: 225)

Die Annahme, dass uns in Anschauungen die Dinge als Erscheinungen gegeben sind, erlaubt es, solche Schwierigkeiten zu vermeiden. Tatsächlich legt Kant einen besonderen Wert darauf, dass uns Anschauungen unabhängig von Denken gegeben werden müssen. Damit kann Denken eine Kontrollinstanz für seine empirischen und theoretischen Erkenntnisse werden.

Der Verstand denkt laut Kant einen Gegenstand⁹ nur *im Verhältnis auf dessen Vorstellung*. Es ist nicht so, dass er einen Gegenstand mittels der Kategorien aus einzelnen Empfindungen beliebig, zum Beispiel rein kombinatorisch, konstruiert. Kant wird nicht müde zu wiederholen, dass „aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntnis, sondern lediglich analytische erlangt werden kann“ (A 47/B 64). Man kann an dieser Stelle festhalten: In der Erfahrung geht es nicht um die Konstruktion der Anschauungen bzw. der Wirklichkeit aus Sinnesdaten, sondern um die Konstituierung der Wirklichkeit als ein zusammenhängendes Ganzes.¹⁰ Anschauung haben bedeutet nichts anderes als Gegenstand als Erscheinung, und zwar „als in einem Augenblick enthalten“ (A 99), vorgestellt zu bekommen.

Zu b) Kategorisierung von Anschauungen

Im ersten Buch der *transzendentalen Analytik* befasst sich Kant mit der Analyse der Begriffe *a priori*, die die Anschauungen kategorisieren und sie zu einem Bild der Wirklichkeit verbinden. Eine Aufgabe der transzendentalen Erkenntnistheorie sieht er nicht darin, verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff zu subsumieren, „sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen“ (A 78/B 104). Dies erlaubt, mannigfaltige Vorstellungen in eine Einheit der Erfahrung zu vereinigen.

Wie Anschauungen *auf* Begriffe gebracht werden und was dies bedeutet, wird in der Forschungsliteratur sehr unterschiedlich interpretiert.¹¹ Beispielsweise thematisieren Sellars und McDowell den Erfahrungsbegriff bei Kant als inferentielles Wissen. Für Sellars sind Anschauungen eine Art „Proto-Begriffe“, die in Behauptungen vorkommen; McDowell spricht von den „Erfahrungsurteilen“. Diesen Autoren folgend meint Johannes Haag,

9 Zu betonen ist hier, dass in der transzendentalen Erfahrungstheorie der Verstand einen Gegenstand, das heißt etwas und nicht über etwas denkt.

10 Die Idee, dass Kants Anschauung eine ganzheitliche Gestalt ist, wird zum Beispiel von Jurj Borodaj entwickelt (Borodaj 1966, Kap. 5).

11 In die Diskussion darüber, ob Kants Anschauung begrifflich oder nicht begrifflich ist, sind mittelweilen mehrere Wissenschaftler_innen involviert. Zu den sogenannten ‚Nonconceptualists‘ gehören Henry Allison, Peter Rohs, Robert Hanna, Lucy Allais u.a. Ihre Opponenten sind, außer Sellars und McDowell, Christian Helmut Wenzel, Hannah Ginsborg, Aaron Griffith u.a.

dass Anschauungen „nur weil und sofern sie Bestandteile von Urteilen und damit selbst wesentlich auch begriffliche Vorstellungen sind“ einen Objektivitätsanspruch haben (Haag 2007: 39–40). Damit wird von diesen Autoren die Anschauung in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis *de facto* eliminiert.

Die Auflösung der Anschauung in begriffliche Tätigkeit widerspricht der sogenannten ‚Zwei-Stämme‘-Lehre Kants, der nach Anschauung eine notwendige und vom Begriff unabhängige Komponente der Erkenntnis darstellt. Ihr Beitrag zu der Erkenntnis besteht darin, dass sie die im Urteil verwendeten Begriffe mit dem Inhalt füllt. Am Beispiel des kategorischen Urteils *alle Körper sind teilbar* zeigt Kant, dass „allein in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs des Verstandes unbestimmt [bleibt], welchen von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle“ (A 95/B 129). Er zeigt auch, dass nur aufgrund der Begriffe ‚Linie‘ und ‚Drei‘ kein Begriff von Dreieck gebildet werden kann. Aus bloßen Begriffen können keine synthetischen Vorstellungen entstehen. Die gegenständliche Erkenntnis kommt zustande nur infolge der Zusammenarbeit von Sinnlichkeit und Verstand. Die in der modernen Philosophie entwickelte Idee von dem begrifflichen Charakter der Anschauung wäre für Kant ein Oxymoron in Bezug auf die menschliche Erkenntnisweise. Begrifflich ist für ihn nur das Denken. Kant betont mehrfach, dass Anschauungen uns auch dann Gegenstände darbieten würden, wenn sie vom Verstand nicht kategorisiert sind, „denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (A 90/B 122).

Die Theorien, die beiden von Kant ausdifferenzierten Erkenntnisvermögen des Menschen Rechnung tragen wollen, lassen sich auf zwei Grundmodelle zurückführen. Das sind die sogenannten ‚Schichtmodelle‘ und ‚Zwei-Stufen-Modelle‘.¹² Die Schichtmodelle gehen davon aus, dass unsere Erkenntnisvermögen so beschaffen sind, dass Lebewesen eines dieser Vermögen besitzen können, ohne das andere zu besitzen. Die Zwei-Stufen-Modelle bieten eine Vorstellung vom menschlichen Bewusstsein, der zufolge das logische Bewusstsein sich auf dem sinnlichen Bewusstsein je nach der konkreten Theorie evolutionär, psychologisch oder logisch aufbaut. Den auf diesen beiden Modellen beruhenden Vorstellungen kann man entgegenhalten, dass die koordinierte und simultane Zusammenarbeit menschlicher Erkenntnisvermögen als Bedingung der Möglichkeit des *sys-*

12 Dazu exemplarisch Conant (2014).

tematischen und *objektiven* Erkennens, um das es Kant geht, vorauszusetzen ist.

Mein Vorschlag, der Interpretation der transzendentalen Erfahrungstheorie Kants den Begriff *Koinzidenz* zugrunde zu legen, geht von dieser Annahme aus. Das zentrale Argument greift die Idee einer universalen Anwendbarkeit der Kategorien des Verstandes sowohl auf Anschauungen als auch auf Urteile auf. Kant schreibt: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“ (A 79/B 104–105) Er betrachtet die Kategorien als die „ursprünglichen“ und „primitiven“ „Stammbegriffe des reinen Verstandes“ (A 81/B 107), die sich gleichursprünglich auf Denken und Sinnlichkeit beziehen.

Die primäre Funktion des Verstandes besteht in der Konstituierung des Erfahrungsgegenstandes. Kant betont, dass Verstand in dieser Funktion „für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet“ (B 145). Die erste logische Operation, die der Verstand vollzieht, ist also die Transformation der Anschauung ins Objekt. Darüber, wie dies zustande kommt, streitet man immer noch.¹³ Eine weit verbreitete Position besteht darin, dass man das Objekt der Erfahrung mit dem Konzept identifiziert und es als ein Token in einem semantisch kohärenten Zusammenhang der Wahrnehmungsurteile betrachtet. Ich glaube dagegen, dass der Unterschied zwischen Anschauung und Objekt rein epistemologisch zu bestimmen ist: Anschauung muss weder objekthaft noch objektiviert sein; das Objekt ist hingegen notwendigerweise ein *Etwas* in Bezug auf die mögliche Erkenntnis. Die Anschauung wird zum Objekt bzw. zur Vorstellung vom Objekt, indem sie (analog dazu, wie empirische Vorstellungen unter empirische Sprachbegriffe untergeordnet werden) unter die transzendente Einheit des Verstandes subsumiert wird. Die Rede davon, dass die kategorisierte Anschauung begrifflich sei, bedeutet dann zunächst nichts anderes, als dass sie als die Vorstellung vom Objekt fungiert. Das Objekt erhält seine primäre Bestimmtheit nicht in Bezug auf andere Objekte, das heißt nicht dank dem diskursiven Urteilen, sondern allein in Bezug auf die transzendente Einheit des Bewusstseins des Subjekts, folglich topologisch. Es ist

13 Dazu exemplarisch Heidemann (2013).

nicht *representatio generalis*, kein Konzept, sondern *representatio singularis*, eine schlichte Identität.¹⁴ Die Anschauung erhält ihre begriffliche Bestimmung nicht, indem sie in die Art-Gattung-Beziehungen eingeordnet wird und daher nicht durch die Subsumierung unter einen Sprachbegriff, vielmehr besteht ihre Begrifflichkeit darin, ein Objekt für den menschlichen Verstand darzustellen. Die Begrifflichkeit der kategorisierten Anschauung drückt nicht die Formel *S ist P* aus, sondern die Formel *S ist S*. Darin ist der Unterschied zwischen der Aristotelischen und Kantischen Kategorisierung der Anschauung zu sehen, die die Anschauung nicht *unter* den, sondern *auf* den Begriff bringt. Indem Kant betont, dass in der Anschauung *derselbe* Gegenstand, wie im Denken, „aber nur als Erscheinung“ (A 92/B 125) gegeben wird, sichert er die Objektivität der Erkenntnis. Im Begriff des Objekts müssen beide Erkenntnisformen, Sinnlichkeit und Verstand, miteinander notwendigerweise korrespondieren und koinzidieren.

Kant argumentiert, dass der Verstand in seiner primären Tätigkeit noch nicht urteilt, er zeigt sich zuerst vielmehr als das Vermögen Regeln aufzustellen. Er ermöglicht, dank der Vereinigung der einzelnen Anschauungen in ein einheitliches System von Vorstellungen, die Bildung der Erfahrung. Die Erfahrung entsteht als „die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen“ (A 110), wobei unter dem Wort ‚Begriff‘ die „Funktion des Verstandes“ als ein besonderer Typ seiner kategorisierend-synthetisierenden Tätigkeit zu verstehen ist.

Es gibt in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht viele Beispiele für die Illustration dieser These. Zwei davon, in der Ausgabe *B*, sind aber sehr hilfreich. Laut Kant liegt der empirischen Anschauung eines Hauses die notwendige Einheit des Raumes von Seite der Sinnlichkeit und die Kategorie der Größe als die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen von Seite des Verstandes zugrunde (B 162). Das Gefrieren des Wassers beschreibt er als eine Relation der inneren Anschauungsform in Ansehung der Zeitfolge und der Kategorie der Ursache, „durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, *alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme*“ (ebd.). Diese Beispiele zeigen deutlich, dass die Begriffe, auf die die Anschauungen gebracht sind, die apriorischen Kategorien des Verstandes sind. Es handelt sich um die Begriffe, die in der Tafel der

14 Vgl. mit Heidemann (2013), der eine entgegengesetzte Position vertritt.

Kategorien aufgezählt sind und insgesamt die logische Struktur der Erfahrung gemäß den Urteilsformen erschöpfend bestimmen sollen.

Der Begriff ‚Erfahrung‘ ist in der transzendentalen Erkenntnistheorie Kantischer Provenienz in einem besonderen Sinne zu verstehen: Sie ist nichts anderes als das Resultat der synthetischen Urteile *a priori*, infolgedessen das entsteht, was man heute unter dem natürlichen Bild der Wirklichkeit auffasst. Es ist wichtig hervorzuheben, dass die kategoriale Synthesis der Anschauungen eine – obgleich eine kategorisierte und somit objektivierte – Anschauung ist und bleibt. Durch diese Synthesis entsteht – wie in der *Kritik der reinen Vernunft* explizit dargelegt ist – ein objektives *Bild* der Wirklichkeit. Die transzendentalphilosophisch aufgefasste Erfahrung ist also die Einheit von objektiven Vorstellungen und nicht die von propositionalen Erfahrungsurteilen. Das von Kant benutzte Wort ‚Bild‘ ist nicht bloß eine Metapher, denn, wenn man die Erfahrung als System von Sätzen und nicht als System von Bildern interpretiert, kann man seine Idee nicht verstehen, dass unsere Erkenntnis sich nach den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen richten muss. Erfahrung bildet bei Kant die Sphäre der notwendigen Wahrheit, das Objektive, *das Gegebene*, das für die Rechtfertigung und Verifizierung von Wissen dient. Es gibt keine andere Instanz dafür.

‚Erfahrung‘ ist folglich transzendentalphilosophisch nicht als das, *was* man sagt oder denkt, zu interpretieren, sondern als das, *worüber* man etwas sagt und denkt. Erfahrung endet in der transzendentalen Erkenntnistheorie dort, wo sie im Empirismus beginnt. Die Erfahrung als Produkt der Synthesis *a priori* bildet die Sphäre der semantisch noch unbestimmten, aber notwendigen Objekte, die ihre qualitativen Charakteristika erst dank dem urteilenden Denken erhalten. Sie ist ein Bereich der bestimmt-unbestimmten Gegenstände, des Nicht-Wissens, den der Mensch zu erkennen sich bemüht.¹⁵

Andererseits ist die Erfahrung die Sphäre, die man mit den Worten Hermann Cohens als die Sphäre des „Ursprungs“ von Erkenntnis bezeichnen kann. Die Voraussetzung hierfür ist, dass die Tätigkeit des Verstandes in Bezug auf die Sinnlichkeit als Vermögen der Regel für die Anschauung und in Bezug auf das Denken als Vermögen des Urteilens auftritt. Die basa-

15 In diesem Sinne kann man die vom Neukantianismus entwickelte Idee verstehen, dass der Gegenstand uns eigentlich nicht gegeben, sondern aufgegeben sei.

len Kategorien des Verstandes ermöglichen somit sowohl apriorische, vor-diskursive als auch diskursive Erkenntnis. Dank der Ersteren wird die Anschauung zu der Vorstellung von einem Objekt, was Dinge für die diskursive Erkenntnis eröffnet. Ohne die Vermittlung der Kategorien wäre es unklar, wie ein Objekt zum Subjekt des Urteils werden kann. Es wäre auch unklar, wie der Verstand auf die Welt Bezug nehmen könnte.

Bis jetzt handelte es sich um den Bezug der Kategorien auf das urteilende Denken, was die Vorstellungen für die diskursive, systematische Erkenntnis zugänglich macht, nun wird der Bezug der Kategorien auf die Welt zum Thema.

Der Verstand ist in seiner strukturierenden Tätigkeit nicht frei, sondern von der Seite der Sinnlichkeit eingeschränkt oder, mit den eigenen Worten Kants, „restringiert“ (A 146/B 186). Das formal-logische Prinzip der Unterordnung von Vorstellungen unter Begriffe besteht darin, dass der bestimmende Begriff „dasjenige enthalten [muß], was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird“ (A 137/B 176). Es kann die Forderung nach der *Homogenität* der Anschauung mit dem Begriff genannt werden. Diese Forderung enthält eine transzendental-logische Konsequenz: Zwischen Kategorien und Anschauungen, die nichts Gemeinsames haben, muss vermittelt werden. Dies erreicht man, indem dem Begriff ein Schema zugeordnet wird, nach dem er verfahren kann. Dieses Schema wird dem Verstand von der Erscheinung vorgegeben. Da die allgemeine sinnliche Form der Erscheinung *a priori* für Kant die Zeit ist, legt er der kategorialen Tätigkeit des Verstandes den Zeitschematismus zugrunde. Beispielsweise wird unter die Kategorie ‚Substanz‘ dasjenige angeordnet, was sich als beharrlich in der Zeit erweist. Das Schema der Kategorie ‚Ursache‘ ist beständige zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen etc. „Die Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitordnung*, endlich den *Zeitbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“ (A 145/B 184–185) Die transzendentalen Schemata zeigen, wie die Dinge in der Zeit erscheinen, und diese Regeln geben die Anweisungen für die kategorisierenden Leistungen des Verstandes.

Wie der Begriff im allgemeinen Kant zufolge eine Regel bezeichnet, nach der sich das Subjekt eine objektive Vorstellung bildet, bestimmt das Schema als ein „sinnlicher Begriff“ (B 186), welche Anschauung unter die ihm entsprechende Kategorie fällt. Die Anschauung ist dabei als simultan

gegeben und wird in die Einheit der Erfahrung integriert, indem sie vom Subjekt in der Zeit erlebt und aufgrund dessen kategorisiert wird. Den Restriktionen für die Kategorien seitens der Schemata liegt also eine Korrelation zwischen der äußeren und inneren Anschauung des Gegenstandes zu Grunde: Das zeitliche Erleben des angeschauten Gegenstandes bedingt, unter welche Kategorie dieser Gegenstand subsumiert wird.

Das Vermögen zu den Schemata, die zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermitteln, wird von Kant die „transzendente Einbildungskraft“ genannt. Dieser produktiven Einbildungskraft ist die Entstehung der Erfahrung zu verdanken.¹⁶ Ohne sie wären die Begriffe leer und die Anschauungen würden blind bleiben. Die Synthese der transzendentalen Einbildungskraft, von der Kant spricht, ist eine apriorische, vordiskursive Operation, die einem Objekt eine logische Stelle im Erkenntnisprozess zuweist. Sie wird von ihm „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele“ genannt, „der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“ (A 78/B 103).

Die Erfahrung als das Produkt der Erkenntnis *a priori* erweist sich also im Rahmen der transzendentalen Erkenntnistheorie als bildlich und nicht sprachlich, sie ist begrifflich strukturiert, aber nicht verbal konzeptualisiert. Sie gewährleistet die Identität eines Objektes durch die immanente Korrespondenz von Sinnlichkeit und Verstand vermittelt der Einbildungskraft in Bezug auf die Einheit der Apperzeption. Die Erfahrung als System miteinander verknüpfter, kategorisierter Anschauungen bildet die Grundlage und zugleich eine Kontrollinstanz für die erkennende Tätigkeit des diskursiven Denkens. Zu bemerken ist, dass die Prozesse der Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung, der Kategorisierung der Anschauung in Bezug auf die transzendente Einheit der Apperzeption und der Verwendung der entstandenen Begriffe von Objekten in Urteilen nur theoretisch voneinander zu trennen sind. In Wirklichkeit gehören sie zusammen und sind als Bedingungen der Möglichkeit der spezifisch menschlichen Erkenntnis zu interpretieren.

16 Kant betont, dass die Synthesis der Einbildungskraft „keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat“ (A 140/B 179).

EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM BEGRIFF DES DENKENS IM ANSCHLUSS AN KANTS TRANSCENDENTALE LOGIK

In der Vorrede zu der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant, dass sein Anliegen darin bestand, zu erklären, was und wie viel Verstand und Vernunft *a priori* erkennen können, und nicht darin, zu erläutern, wie „das Vermögen zu Denken selbst möglich“ ist (A XVII). Die von ihm entwickelten Ansätze können dennoch als eine Basis zum Nachdenken über das Denken verwendet werden. Auf einige aufschlussreiche Momente gehe ich nun ein.

Denken und Selbstbewusstsein

Man kann von dem Erkenntnisbegriff Kants auf den Begriff des Denkens bei den Menschen schließen. Die Erfahrung als das System der Beziehungen zwischen den Gegenständen erfordert laut Kant die transzendente Einheit der Apperzeption, weil die Verbindung nicht in den Gegenständen selbst liegt und deshalb nicht wahrgenommen werden kann, sondern allein von dem menschlichen Verstand verrichtet wird (B 137). Es kann demnach keine objektive, systematische, kohärente und konsistente Erfahrung ohne ein einheitliches Ich geben. Die logische Identität des Objekts setzt die logische Identität des Subjekts voraus, wobei diese sich als das Bewusstsein des Ich in allen Denkakten als *seinen eigenen* erweist.

Kant unterscheidet zwischen dem empirischen und dem transzendenten Bewusstsein und konzentriert sich auf die Untersuchung des letzteren. Allein das empirische Bewusstsein, obwohl es verschiedene Vorstellungen begleitet, reicht noch nicht aus, um systematische Erkenntnis zu ermöglichen. Dieses kann „an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ sein (B 133).

Indem Kant das behauptet, eröffnet er eine Diskussion mit den Vertretern des Empirismus, die die Tatsache *ich denke, dass p* für die zureichende Bedingung der Erkenntnis halten. Seine notwendige Bedingung der systematischen Erkenntnis – die transzendente Einheit der Apperzeption – kann wie folgt zusammengefasst werden: *Ich denke, dass ich denke, dass p*. Diese Formulierung expliziert die selbstreflexive Struktur der transzendenten Einheit der Apperzeption. Diese Struktur leistet Folgendes: Einerseits können einzelne Denkakte nur unter der Voraussetzung des Vorhanden-

seins einer solchen Struktur in eine Einheit systematisch geordnet werden. Die Einheit der Erkenntnis und das systematische Denken gibt es also nur korrelativ zur Einheit des Selbstbewusstseins. Andererseits enthält die Struktur der Selbstreflexivität in sich die Struktur der Vergegenständlichung bzw. Objektivierung. Sie stellt deshalb die Bedingung der Möglichkeit des objektivierenden Denkens dar.¹⁷

Die primäre Denktätigkeit des Menschen als *selbstreflexives* Wesen kann in der *Objektivierung* der Welt gesehen werden. Dies bedeutet zunächst, dass die Welt dem menschlichen Subjekt nicht bloß situativ und assoziativ gegenübersteht, sondern als ein zusammenhängendes und beständiges Ganzes. Das Objekt-sein bedeutet, das Netz der subjektiven Empfindungen und Wahrnehmungen zu zerreißen und notwendigerweise für Menschen allgemein gültig zu werden. Bereits der Kantische Begriff ‚Erfahrung‘ bringt die Vorstellung von der Welt als einer objektiven zum Ausdruck.

Man kann fragen, ob das ich-bezogene Bewusstsein Sprache und Sprachfähigkeit des Subjekts voraussetzt. Dieser Frage ist Kant nicht explizit nachgegangen; es liegt aber die Vermutung nahe, dass Sprache keine notwendige Bedingung dieses Bewusstseins ist. Denn *ich denke* als ein Akt der transzendentalen Apperzeption bedeutet nichts anderes als die für den Menschen *spezifische, gegenständliche Form* der Verbindung der Anschauungen durch den Verstand in *einer* Erfahrung. *Ich denke* ist die „Synthesis“ und daher als Syntax und nicht als Gedanke zu interpretieren. Diese apriorische Form der Einheit des menschlichen Bewusstseins, die Kant „analytisch“ (B 133) nennt, geht aller seiner Tätigkeit voraus und ermöglicht diese. Sprache wird von ihm zu einem empirischen Phänomen gezählt; sie gehört daher nicht in den Bereich der transzendentalen Analyse.

17 Ohne diese Annahme ist die systematische Erkenntnis nicht möglich. Ohne sie kommt man zum Beispiel zum Schluss, dass das Sein der äußeren Dinge nur in Bezug auf das Subjekt definierbar ist und solange sie nicht wahrgenommen werden, „sie entweder überhaupt nicht sind oder im Geist eines ewigen Wesens bestehen müssen.“ (Berkeley 2004: 28.) Die subjektzentrierte Erkenntnis kann nur sporadisch und fragmentär sein.

Die verkörperte Erkenntnis

Kants Erfahrungstheorie ist explizit in Bezug auf das menschliche Erkenntnissubjekt entwickelt und erhebt deshalb keinen Universalitätsanspruch. Die Erkenntnis, um die es sich in dieser Theorie handelt, kann in moderner Terminologie als eine *verkörperte Erkenntnis* (*embodied cognition*) interpretiert werden. Die Belege für diese Lesart sind in der *Kritik der reinen Vernunft* zu finden. So ist das Spezifische der menschlichen Erkenntnis durch das Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Einbildungskraft bestimmt, so dass die Erkenntnis von dem Erkennenden abhängt. Diese Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens bedingt folgende apriorische Gesetze der Erkenntnis: a) Der oberste Grundsatz der Möglichkeit der Anschauung hinsichtlich der Sinnlichkeit besagt, dass die Erscheinung der Gegenstände unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit steht; b) der oberste Grundsatz der Möglichkeit der Anschauung hinsichtlich des Verstandes besagt, dass das Mannigfaltige der Anschauung unter den formalen Bedingungen der synthetischen Einheit der Apperzeption steht und c) hinsichtlich der Einbildungskraft gilt die Regel, dass sie die Synthesis der Anschauungen den Kategorien gemäß ermöglicht.

Kant kontrastiert die menschliche Erkenntnis mit der Erkenntnis imaginärer Wesen, die entweder über die Fähigkeit zur intellektuellen Anschauung (B 72) oder über einen anschauenden Verstand verfügen könnten (B 125, B 138, B 145, B 148 etc.). Für diese würden die oben formulierten Grundsätze der Möglichkeit der Erkenntnis ihre Gültigkeit infolge des Unterschieds der Erkenntnisvermögen verlieren. Beispielsweise würde ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existieren, „einen besonderen Actus des Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf“ (B 138).

Auch Kants Ausführungen über das Urteil geben die Möglichkeit, seinen Erkenntnisbegriff als verkörperte Erkenntnis aufzufassen. Im Unterschied zu der formalen Logik, die das Urteil als Verhältnis zwischen Begriffen darstellt, versteht die transzendente Logik unter dem Urteil „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 141). Die Kopula ‚ist‘ zielt darauf, die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von den subjektiven Wahrnehmungen zu unterscheiden. Damit wird nicht gesagt, dass die verbundenen Vorstellungen „in der

empirischen Anschauung“ notwendig zu einander gehören. Es wird vielmehr gesagt, dass sie „vermöge *der notwendigen Einheit* der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander“ (B 142) gehören. Das heißt, das Urteil ist in Kants Theorie nicht einstellig, sondern zweistellig. Es hat nicht die Struktur *a ist b*, sondern *a ist b für S*, wobei *S* für ein menschliches Gattungssubjekt steht. Zum Beispiel ist die Aussage *die Körper sind schwer* zwar nicht subjektiv nach den Gesetzen der Assoziation; sie hat aber die objektive Gültigkeit nur für die menschlichen Erkenntnis-subjekte. Ob sie universal gültig ist, muss zusätzlich erforscht werden. Die Objektivität erweist sich folglich als *eine* mögliche Form der Erkenntnis und nicht als deren universales Kriterium.

Die Interpretation der Kantischen Erfahrungstheorie als einer verkörperten Erkenntnis eröffnet die Möglichkeit, sich andere Erkenntnisformen vorzustellen. Kant selbst meint, dass „wir von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen [können], ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden sein, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind.“ (A 27/B 43) Er schließt nicht aus, dass „es sein [mag], daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können)“ (B 72).

Eine positive Bilanz im Anschluss an diese Überlegungen Kants kann man darin sehen, dass es möglich ist, bei dem Nachdenken über das Denken auf den Anthropologismus überhaupt zu verzichten. Eine mögliche Strategie kann darin bestehen, nicht die vertrauten Kriterien der Rationalität auf die nicht-menschlichen Formen des Bewusstseins zu übertragen, sondern umgekehrt die Kriterien der Rationalität an die jeweilige Bewusstseinsform anzupassen. Beispielsweise kann man vermuten, dass Lebewesen, die über kein Selbstbewusstsein verfügen, die Welt als eine objektive nicht kennen und zu systematischer Erkenntnis nicht fähig sind. Dies schließt jedoch nicht aus, dass sie die artspezifische Fähigkeit zu einem sporadischen, situativen, handlungsgebundenen, ‚tätigen‘ Denken besitzen und fragmentares Wissen haben können. Unter den Begriff ‚Denken‘ können dann solche Fähigkeiten subsumiert werden, wie die Problemlösung mit verschiedenen Mitteln, die funktionale ‚Einsicht‘ in die Beschaffenheit von Dingen und Situationen, die Lernfähigkeit und die Verbindung der Repräsentationen mit den ihnen entsprechenden Gegenständen.

Denken, Sprache und Anschauung

Die Frage nach den Kriterien des Denkens ist ein Gegenstand der aktuellen Debatte in der Philosophie des Geistes, Sprachphilosophie und Kognitionswissenschaften. Die dominierende Position kann als Linguualismus bezeichnet werden. Dieser basiert auf der Vorstellung von der Sprachabhängigkeit des Denkens. Eine der bedenklichen Folgen aus dieser Prämisse besteht darin, dass den nicht sprachbegabten Lebewesen die Denkfähigkeit aberkannt wird. Stellvertretend für diese Position ist Donald Davidson zu nennen, der behauptet, dass „man zum Denken den Begriff von einem Gedanken haben muss“ und dafür „Sprache erforderlich ist“ (Davidson 2005: 127). Dieser Ansicht kann man insofern Recht geben, dass es für diejenigen, die einmal in die Welt der Sprache hineingewachsen sind, keine von verbalen Begriffen freien Lebenszonen gibt. Dies beweist jedoch nicht, dass Denken und Sprache zumindest analytisch nicht zu trennen sind.

Den im Zuge des *linguistic turn* entwickelten Diskursen steht der transzendental-logische Ansatz Kants gegenüber, dessen Ziel es vor allem ist, die Konstituierung und die Konstitutionsbedingungen der Erfahrung als „einer synthetischen Verbindung der Anschauungen“ *a priori* (A 9/B 12) zu untersuchen. Kant geht davon aus, dass der Gegenstand der Erfahrung die objektive Gültigkeit nur dann haben kann, wenn er *unmittelbar* in der Anschauung gegeben wird. Dafür muss die *Synthesis a priori* sowohl die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung schaffen. Aus der Forderung der unmittelbaren Gegebenheit des Gegenstandes ergibt sich die Forderung, dass diese *Synthesis* nichts weiter enthalten muss, „als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist“ (B 197). Das sind für Kant die Sinne, die transzendente Einheit der Apperzeption und die Einbildungskraft, welche Gegenstände in Raum und Zeit in Bezug auf das Subjekt bestimmen. Das Denken in diesem Prozess bezieht sich direkt auf die Anschauungen und nicht auf die sprachlichen Begriffe. Das Wort ist Kant zufolge etwas subjektives, unbeständiges und relatives: „Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache.“ (B 140)

Die Eliminierung der Anschauung und die Konzentration auf die Sprache in der analytischen Erkenntnistheorie hat zum Problem der diskursiven Rechtfertigung der Erkenntnisurteile geführt, die, um eine treffende Formu-

lierung von McDowell zu benutzen, ohne Fundierung in der Anschauung „im luftleeren Raum“ reibungslos kreiseln (McDowell 2012: 35). Als Folgeerscheinung hat man unterschiedliche Versionen eines Realismus ohne Repräsentation, die im „Raum der Gründe“ (Brandom) aussichtslos eingeschlossen bleiben und ihre Erkenntnisansprüche nicht begründen können.

Kant ist es gelungen, eine Lösung des Problems der Übereinstimmung zwischen den Erfahrungsurteilen und den Objekten in der Abgrenzung einerseits von der idealistischen Vorstellung von der Unüberwindbarkeit der Grenzen des nur Denkbaren in der Erkenntnis und andererseits von der Position des Empirismus, demnach die Suche nach den Gründen für ein Urteil mit dem Verweis auf ein bloßes sinnlich wahrnehmbares Gegenwärtiges endet, zu finden. Die Eckpunkte seiner *holistischen* Strategie lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Verstandeskategorien gehören sowohl zu den logischen Funktionen des Urteilens als auch vollziehen sie die Synthese des Mannigfaltigen der Anschauung. Die Kategorie bezieht sich auf den in der Anschauung gegebenen Erfahrungsgegenstand mittels des Schemas, wobei das Schema „der sinnliche Begriff eines Gegenstandes“ (B 186) ist. Den Inhalt des Schemas macht die Zeitbestimmung aus, und diese ist nichts anderes als die Art und Weise, wie der Gegenstand in der Zeit angeschaut bzw. vom Subjekt innerlich erlebt wird. Durch die Korrelation zwischen Zeiterlebnissen und deren begrifflichen Kategorisierung, das heißt zwischen Schema und Kategorie, wird das System der Erfahrung, die zwischen der Welt und dem diskursiven Denken vermittelt, minimalistisch abgeschlossen und Erkenntnis erhält somit die objektive Grundlage.

Kants Erkenntnistheorie rechtfertigt die Anschauung nicht nur als eine Erkenntnisquelle, vielmehr bilden die in dem System der Erfahrung vereinigten Anschauungen die einzige Instanz, die „aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft“ (B XXVI) eine Fundierung gibt und sie zu verifizieren erlaubt.

Die nicht-Berücksichtigung der Sprache gab den Anlass, Kants Erfahrungstheorie im Sinne einer „proto-rationality“ (Hanna 2005: 250) zu interpretieren. Es wurde dabei ignoriert, dass es in der transzendentalen Theorie der Erfahrung nicht darum geht, die Formen der empirischen Erkenntnis zu erklären; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die *apriorische Tiefenstruktur* der menschlichen Erkenntnisweise zu entdecken, die auch der empirischen Erkenntnis zugrunde liegt und sie ermöglicht. Dies erklärt, warum

Kant der Sprache keine Funktion bei der Erforschung von Bedingungen der Erfahrung und Erkenntnis zugewiesen hat.

Er entfaltet einen differenzierten Begriff des Denkens: Das Denken erweist sich in seiner Theorie einerseits als das vordiskursive, kategorisierende, das sich auf die Anschauung bezieht, und andererseits als das diskursive, urteilende Denken, das sprachgebunden ist. Die menschliche „Erkenntnis durch Begriffe“, von der er spricht, besteht also sowohl in der Synthese der Erfahrung, als auch im Urteilen.

Die Ideen Kants, dass das Verfügen über einen Begriff mit dem Verfügen über einen Sprachbegriff nicht identifiziert und das Denken nicht allein auf das diskursive Denken reduziert werden darf, erweisen sich als aufschlussreich für das weitere Nachdenken über das Denken. Man kann annehmen, dass sich vor allem die menschliche Rationalität dadurch auszeichnet, dass das Denken und der Gedanke intrinsisch zusammengehören. Dies hat der Mensch seiner Sprachbegabung zu verdanken: Um Gedanken zu haben, braucht man tatsächlich, wie es die Vertreter_innen des Linguismus behaupten, einen Sprachbegriff. Im Unterschied zu den Menschen können Tiere, die über Sprachbegriffe nicht verfügen, keine begrifflich strukturierten Gedanken haben. Dies schließt jedoch nicht aus, dass sie über etwas denken können (zum Beispiel, Dinge unterscheiden, Situationen wahrnehmen, Probleme lösen, sich erinnern und sogar träumen). Ihr Denken bezieht sich dabei auf die Anschauung und nicht auf eine begriffliche Vorstellung. Die Anschauung hat – so kann man schließen – eine universale Gültigkeit für den Bezug der Lebewesen auf die Welt.

LITERATUR

- Allison, H.E. (1983): *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven, London: Yale University Press.
- Berkeley, G. (2004): *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hamburg: Meiner.
- Borodaj, Ju.M. (1966): *Vobrazhenie i teorija poznanija*. Moskva: Nauka.
- Conant, J. (2014): *Kants Kritik des Schichtenmodells des menschlichen Geistes*. Unveröffentlichter Vortrag, gehalten am XXIII Kongress der Deutschen Philosophie am 01.10.2014 in Münster.

- Davidson, D. (2001): Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und Erkenntnis, in: Davidson, D. *Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Davidson, D. (2005): Rationale Lebewesen, in: Perler, D., Wild, M. (Hg.), *Der Geist der Tiere*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Guyer, P. (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Haag, J. (2007): *Erfahrung und Gegenstand*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hanna, R. (2005): Kant and Non-Conceptual Content, in: *European Journal of Philosophy*. 13 (2), 247–290.
- Heidemann, D.H. (Ed.) (2013): *Kant and Non-Conceptual Concept*. New York: Routledge.
- Horstmann, R.-P. (1997): *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- McDowell, J. (2012): *Geist und Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prauss, G. (1974): *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.
- Quine, W.V.O. (1979): Zwei Dogmen des Empirismus, in: ders., *Von einem Logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Sellars, W. (1956): *Empiricism and Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sellars, W. (1968): *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, New York: Humanities Press.
- Trendelenburg, A. (1862): *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. Leipzig: Hirzel.
- Unruh, P. (2007): *Transzendente Ästhetik des Raumes: zu Immanuel Kants Raumkonzeption*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Willaschek, M. (2011): Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus, in: Schumacher, R. (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*. Paderborn: Mentis, 211–231.

Epistemische Gefühle und epistemische Werte

ÍNGRID VENDRELL FERRAN

EINLEITUNG

Die Frage nach der Natur des menschlichen Geistes hat die Philosophie traditionell mit einer Untersuchung des Denkens beantworten wollen. Das Denken als Fähigkeit verstanden, die eigenen Überzeugungen und Handlungen zu rechtfertigen sowie aus gegebenen Voraussetzungen die richtigen Schlüsse zu ziehen, stand im Zentrum der philosophischen Frage danach, was den Geist ausmacht. Im letzten Jahrhundert aber hat die Untersuchung des menschlichen Geistes eine Verschiebung des Aufmerksamkeitsfokus erfahren. Erkannt wurde, dass die Analyse des Denkens allein den menschlichen Geist nicht auf umfassende Weise zu charakterisieren vermag. Eine angemessene Untersuchung sollte auch andere Aspekte einbeziehen: Auch phänomenale Erlebnisqualitäten gehören zu unserem geistigen Leben. Zu diesen wichtigen phänomenalen Erlebnissen gehören Gefühle. Ohne ihre Untersuchung bleibt unser Verständnis des Geistes unvollständig. Im Folgenden werde ich einen bestimmten Aspekt von Gefühlen analysieren. Dieser deutet auf eine innige Verbindung zwischen Denken und Fühlen hin und zeigt, welche Bedeutung Gefühle haben, wenn es darum geht, unsere kognitiven Fähigkeiten, Prozesse und Zustände besser zu verstehen. Konkret geht es mir darum, einige Punkte über die epistemische Rolle der Gefühle zu erhellen.

Dass Gefühle epistemisch wertvoll sind, lässt sich anhand von drei Alltagsphänomenen feststellen, die ich unter den Schlagwörtern 1) emotionale

Motivation, 2) emotionale Wahrheit und 3) emotionale Meta-Kognition behandeln möchte. Nehmen wir als erstes Beispiel den Fall eines Forschers an, der ein schwieriges intellektuelles Problem lösen will.¹ Das Problem an sich ist ihm gleichgültig, aber er weiß, dass er, wenn er dieses Problem löst, einen großen Karrieresprung machen wird. Dieser Forscher ist nicht nur sehr begabt, sondern er kennt sich sehr gut mit den Arbeitsmethoden seiner Disziplin aus, und er wendet diese Methoden so akkurat wie möglich an, um diese komplexe Aufgabe zu lösen. Er hat die nötigen Überzeugungen über verschiedene Aspekte des Problems, er beurteilt richtig, er hat den Wunsch, das Problem zu lösen, er besitzt die nötige Expertise und die richtigen Fähigkeiten, um tugendhaft zu arbeiten. Er mag damit ein guter Forscher sein.

Vergleichen wir aber diesen ‚kalten‘ Forscher mit einem anderen, der dieselbe Begabung und gleichwertige Expertise hat, aber die Aufgabe aus Liebe zur Wahrheit und Wissensbegierde lösen will. Wissenschaftler, Philosophen und viele andere Wahrheitsfreunde berichten oft davon, dass ihre Wissensbegierde von Gefühlen begleitet wird. Um uns dies zu veranschaulichen, diene uns als Beispiel Edmund Husserls eigene Beschreibung seiner intellektuellen Arbeit. Laut eigenen Angaben arbeitet er „mit Feuereifer“, „fruchtbar“ und „furchtbar“, „brennend“, „leidenschaftlich“, „atemlos“, „fieberhaft“, „ruhelos“ und „intensiv“ und stürzt sich „mit einer Art Raselei“ und „mit einer wahren Wut in die Arbeit“ (Sommer 1996: 393). Dieser zweite Forscher wird von seinen Gefühlen motiviert. Gefühle können als *Motivationen für wichtige intellektuelle Aktivitäten* fungieren. Dies bedeutet, dass nicht nur Überzeugungen und Wünsche uns zum Handeln veranlassen, sondern auch Gefühle mit dem Handeln verbunden sind (Scheffler 1991: 4; Morton 2010: 398).

Unser zweites Beispiel betrifft eine Frau, die in einer Runde mit Freundinnen und Freunden sitzt, bei der Witze erzählt werden. Sie verlässt die Runde mit einem mulmigen Gefühl und hat den Eindruck, dass etwas in der Situation nicht stimmte. Allmählich merkt sie, wie sich aus dem anfänglichen Gefühl Empörung herauskristallisiert. Diese Empörung weist sie auf die Bedeutsamkeitsmuster der Situation mit den Freunden deutlich hin. Sie zeigt ihr, dass einige Witze gar nicht lustig waren und menschenfeindliche Ansichten implizierten. Das Gefühl ist ein Indikator dafür, dass die Situati-

1 Vgl. für die Besprechung eines ähnlichen Beispiels Morton (2010: 388).

on unangemessen war und Ungerechtigkeit verkörperte. Gefühle fungieren als *Indikatoren bestimmter evaluativer Eigenschaften* von Objekten und Sachverhalten. In diesem Zusammenhang hat Ronald de Sousa die These vertreten, dass Gefühle uns Bedeutsamkeitsmuster zeigen: „emotions are species of determinate patterns of salience among objects of attention, lines of inquiry, and inferential strategies“ (de Sousa 1987: 196). Er spricht sogar von einer „emotionalen Wahrheit“ (de Sousa 2003).

Zwei wichtige Implikationen dieser Funktion der Gefühle sind zu erwähnen. Die Tatsache, dass Gefühle auf Bedeutsamkeitsmuster zeigen, ist erstens für die Ausführung von intellektuellen Tätigkeiten relevant. Dann wird der Forscher unseres vorherigen Beispiels, der auf der Suche nach Wahrheit und von Wissensbegierde motiviert ist, – im Unterschied zu den gefühllosen Forschern – dazu fähig sein, wichtige Zusammenhänge zu erkennen, die ohne Gefühle unbeachtet blieben. Darüber hinaus lässt sich diese These erweitern, so dass Gefühle uns Auskunft über die Bedeutsamkeit einiger kognitiver Phänomene geben. Viele Philosophen berichten oft von Evidenzgefühlen und von einem Vorziehen der Wahrheit gegenüber der Falschheit (Scheffler 1991: 10; Brun & Kuenzle 2008: 2).

Im letzten Beispiel soll es um das Phänomen gehen, das mich in diesem Aufsatz hauptsächlich beschäftigen wird. Es ist mit den anderen beiden über den epistemischen Charakter von Gefühlen eng verbunden, kann jedoch nicht auf sie reduziert werden, weil es nur bestimmte Gefühle betrifft. Nehmen wir an, ich hätte das Gefühl, einen Namen auf der Zunge zu haben. Ich empfinde es so, dass ich den Namen weiß, aber er mir in diesem Moment nicht einfällt. Bei diesem Phänomen habe ich Kenntnis eines kognitiven Tatbestandes: die Tatsache, dass ich eine bestimmte Information besitze, wenn sie mir auch vorübergehend nicht zugänglich ist. Ähnliche Beispiele von Gefühlen, die sich auf das eigene kognitive Leben richten, sind das Gefühl, etwas vergessen zu haben, etwas zu wissen, mit etwas bekannt oder unbekannt zu sein oder sich etwas sicher oder unsicher zu sein.² Diese

2 Das Gefühl, etwas zu wissen, ist mit dem Gefühl, etwas auf der Zunge zu haben, nicht zu verwechseln. Wir haben das Gefühl, etwas zu wissen, bevor wir versuchen, uns das Gewusste zugänglich zu machen. Das Gefühl, einen Namen auf der Zunge zu haben, wird dagegen erfahren, nachdem wir versucht haben, den Namen in Erinnerung zu rufen, und es nicht geklappt hat (Arango-Muñoz & Michaelian 2014: 100).

Phänomene haben gemeinsam, dass ich mit dem jeweiligen Gefühl Informationen über meine eigenen kognitiven Zustände, Prozesse und Fähigkeiten erhalte. Ihre epistemische Rolle besteht darin, als eine Art von *Meta-Kognition* zu fungieren. Man kennt sie in der heutigen Debatte als „epistemische Gefühle“, „noetische Gefühle“ oder „meta-kognitive Gefühle“ (Eskén & Rakoczy 2013: 450; Arango-Muñoz 2014).

Gefühle dieser Art sind in der Psychologie seit den 60er Jahren ausgiebig untersucht worden. Für die heutige analytische Philosophie der Gefühle handelt es sich aber eher um eine *terra incognita*, die erst vor kurzem zum Objekt der Aufmerksamkeit wurde (Arango-Muñoz & Michaelian 2014: 104–110). Besonders, wenn wir den Vergleich zu Studien über moralische und ästhetische Gefühle ziehen, zeigt sich, dass im Feld der epistemischen Gefühle die Untersuchungen noch jung sind. Zwar wurde das Phänomen Anfang des 20. Jahrhunderts von verschiedenen philosophischen Traditionen identifiziert und beschrieben, diese zeigen jedoch kaum Kontinuität zur Gegenwart. Ich denke hier an John Deweys Analyse von „intellectual feelings“, William James' Beschreibungen der „tip-of-the-tongue experience“ und die „intellectual feelings“, Meinongs, Witaseks und Martinaks Studien über „Wissensgefühle“, „logische Gefühle“ und „intellektuelle Gefühle“. Bis vor kurzem und mit wenigen Ausnahmen – wie etwa die Analyse Israel Schefflers von „kognitiven Emotionen“ in den 70er Jahren – wurden die epistemischen Gefühle in der philosophischen analytischen Emotionsforschung entweder geleugnet oder einfach ignoriert (Scheffler 1991; Stocker 2010: 402; Mulligan 2014). Im Folgenden werde ich die Klasse der epistemischen Gefühle von ähnlichen Phänomenen abzugrenzen versuchen, ihre Funktion als Meta-Kognitionen aufdecken und ihre Bedeutung für ein angemessenes Verständnis des menschlichen Geistes hervorheben. Dies aber kann nicht geschehen, ohne dass ich vorher mein allgemeines Verständnis der Gefühle erörtere.

WAS SIND GEFÜHLE?

Die Abgrenzung der Klasse der epistemischen Gefühle verlangt, dass ich zunächst mein Verständnis von Gefühlen erkläre. Dieses lehnt sich an die gegenwärtig viel diskutierte Konzeption der ‚affektiven Intentionalität‘ an; eine Kennzeichnung, die als Etikett für verschiedene Theorien fungiert, die

Gefühle als *leibliche Intentionen*, *gefühlte Evaluationen*, *affektive Wahrnehmungen* oder *affektive intentionale Zustände* auffassen (Demmerling und Landweer 2007, Döring 2009, Engelen 2007, Goldie 2002, Hartmann 2010, Slaby 2008, Vendrell Ferran 2008). Wenn diese Theorien auch im Einzelnen sehr verschiedenartig sein können, haben sie doch einen gemeinsamen Nenner: Gefühle werden als ein Modus, in der Welt zu sein, verstanden; sie zeigen uns, was Bedeutsamkeit hat, und auf welcher Grundlage wir uns in der Welt orientieren. Dieses Paradigma hat sich als Reaktion auf zu strenge Auffassungen der Gefühle entwickelt, die diese auf Urteile, Überzeugungen, Werturteile oder auf Kombinationen dieser und anderer Phänomene zu reduzieren versuchten. Statt dieser Reduktionen des Fühlens auf das Denken schlagen die Theorien der affektiven Intentionalität vor, das Phänomen des Fühlens in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen und ausgehend davon seine Vernetzung mit den Kognitionen aufzudecken. Wenn auch dieses Paradigma der affektiven Intentionalität als eine neue Alternative zu den streng kognitivistischen Ansätzen zu den Gefühlen in der analytischen Philosophie präsentiert wurde, sind seine Ursprünge nicht neu: Ähnliche Thesen und Argumente lassen sich schon in der frühen Phänomenologie der Gefühle finden.

Wie es verschiedene Arten kognitiver Phänomene gibt, gibt es auch verschiedene Arten von Gefühlen. Es gibt Leibgefühle wie etwa Mattigkeit oder Frische; psychologische Gefühle wie Scham, Ekel oder Furcht; und Persönlichkeitsgefühle wie existentiellen Neid oder Frömmigkeit. Die beiden zuletzt genannten Arten von Gefühlen bezeichnet man auch als Emotionen. Da mein Interesse sich auf diese Arten richtet, werde ich die Termini ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ synonym verwenden. Daher sind epistemische Gefühle und epistemische Emotionen für mich ein und dasselbe Phänomen.³

Meiner Theorie zufolge lassen sich Gefühle oder Emotionen analytisch durch drei Hauptmerkmale bestimmen. Diese Merkmale sind als Momente oder Aspekte des ganzheitlichen Phänomens ‚Gefühl‘ zu verstehen und nicht als Komponenten desselben.⁴ An erster Stelle sind Gefühle durch eine *phänomenale Qualität* gekennzeichnet. Gefühle fühlen sich auf eine be-

3 Vgl. für eine Unterscheidung zwischen epistemischen Gefühlen und epistemischen Emotionen Arango-Muñoz und Michaelian (2014).

4 Aaron Ben-ze'ev ist etwa ein Vertreter der Mehrkomponententheorie der Gefühle (Ben-ze'ev 2000).

stimmte Art und Weise an. Jedes Gefühl lässt sich durch eine bestimmte Erlebnisqualität beschreiben. So fühlt sich Liebe anders an als Hass, Neid anders als Scham und Ekel anders als Angst. Ich gehe davon aus, dass die Tatsache, dass Gefühle eine Erlebnisqualität haben, damit in Bezug steht, dass sie sich leiblich anfühlen. Sie sind eine Form des leiblichen Sich-Spürens, die nicht auf körperliche Wahrnehmungen zu reduzieren ist. Die Idee der Leiblichkeit der Gefühle wurde von Hermann Schmitz formuliert und von Hilge Landweer für die heutige Gefühlsdebatte fruchtbar weiterentwickelt (Schmitz 1998; Landweer 2004).

Es gibt zwei Momente, die zu dieser Erlebnisqualität der Gefühle beitragen. Beide haben mit ihrer Leiblichkeit zu tun: die Tatsache, dass es für manche Gefühle eine „hedonische Valenz“ gibt, und jene, dass Gefühle mit impliziten Handlungsneigungen auftreten. Die These der hedonischen Valenz behauptet, dass alle Gefühle eine Wertigkeit besitzen, die es erlaubt, sie als lustvoll oder unlustvoll zu klassifizieren (Elster 1999: 279). Ihr zugehörig ist etwa die Freude eine angenehme Emotion am Pol der Lust, während der Ekel als unangenehmes Gefühl am Gegenpol der Unlust zu platzieren ist. Diese sehr verbreitete These setzt sich prinzipiell zwei Typen von Einwänden aus. Der erste Typ betrifft ihre *universalistischen Ansprüche*. Auf der einen Seite ist zu fragen, ob die Verbindung zwischen dem konkreten Gefühl und der ihm zugeschriebenen hedonischen Dimension in allen Fällen notwendig ist, und ob es nicht auch möglich wäre, dass Freude als schmerzhaft und Ekel als lustvoll empfunden würde. Denken wir hier etwa an die Gefühle, die wir gegenüber fiktionalen Entitäten und Situationen empfinden. Es ist bei solchen Fällen möglich, die negativen Gefühle zu genießen, die wir in unserem Alltag als hedonisch unlustvoll empfinden. Auf der anderen Seite ist auch zu fragen, ob es nicht die Möglichkeit gibt, dass einige Emotionen als hedonisch neutral erfahren werden (Charland 2005: 233). Eine Überraschung kann manchmal als lustvoll, manchmal als unlustvoll und manchmal als indifferent erfahren werden. Angesichts dieser Möglichkeit scheint die Neutralitätsthese zumindest für einige Gefühle eine hohe Plausibilität zu haben.

Der zweite Einwand betrifft die *Natur der Dimensionen* von Lust und Unlust. Hier stehen wir vor einer Alternative: Handelt es sich um zwei entgegengesetzte Pole, die einander ausschließen, oder haben wir es hier bloß mit unterschiedlichen Dimensionen der Erfahrung zu tun, die gleichzeitig gegeben sein können? Die Existenz sogenannter ‚gemischter Gefühle‘ wie

etwa bittersüßer Melancholie spricht für die letztere Alternative, denn in diesem Beispiel sind sowohl lustvolle als auch schmerzhaftige Komponenten gleichermaßen gegeben, so dass es sinnvoll ist, anzunehmen, dass es sich um zwei unabhängige Dimensionen handelt (Colombetti 2005: 103–126).

Ein weiteres Moment für die Bestimmung der Erlebnisqualität von Gefühlen besteht darin, dass Gefühle mit *Handlungsneigungen* auftreten. Zum Beispiel tritt Hass immer mit der Handlungsneigung zur Verneinung seines Objektes auf. Diese Verneinung kann tatsächlich oder in der Phantasie verwirklicht werden, sie ist aber für dieses Gefühl konstitutiv. Dasselbe gilt für alle anderen Gefühle.

Neben dem Merkmal der Erlebnisqualität ist an zweiter Stelle auch die *Kognitionsabhängigkeit* der Gefühle zu erwähnen. Gefühle sind nicht bloße leibliche Regungen mit einer Erlebnisqualität, sondern sie gehen mit kognitiven Zuständen einher. Diese Position kennt man in der heutigen Debatte als Kognitivismus, und sie wird in verschiedenen Versionen vertreten. Eine sehr radikale Version, die in der analytischen Philosophie sehr einflussreich war, behauptet, dass Gefühle ausschließlich auf Überzeugungen fußen. Diese kognitivistische Ansicht wurde aber in jüngster Zeit revidiert, und der Konzeption der affektiven Intentionalität zufolge werden nicht nur Überzeugungen, sondern auch Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen und Annahmen in Betracht gezogen. Die Angst vor dem Hund hängt von einer Wahrnehmung oder Vorstellung des gefürchteten Hundes (oder einer Erinnerung an ihn) sowie vom Urteil oder der Annahme ab, dass er etwa tollwütig sein könnte. Dass Gefühle auf Kognitionen gründen und dass sie zu diesen in einer Abhängigkeitsbeziehung stehen, impliziert, dass bei einer Änderung des Gedankens sich auch das Gefühl modifizieren kann.

Die Tatsache, dass Gefühle auf Kognitionen gründen, ist sehr wichtig, denn diese Kognitionen vermitteln die Objekte oder Sachverhalte, auf die sich Gefühle richten. Wir benötigen eine Wahrnehmung, Erinnerung oder Phantasie, eine Annahme oder ein Urteil, damit uns ein Objekt oder Sachverhalt gegeben ist, worauf wir danach emotional reagieren.

Bislang wurden die Erlebnisqualität und die kognitive Dimension von Gefühlen besprochen. Das dritte Merkmal von Gefühlen betrifft ihre *doppelte intentionale Weltgerichtetheit*. Ich habe Angst vor einer Situation; ich ekle mich vor einer Speise; oder ich liebe eine Person. In allen diesen Fällen richte ich mich auf ein Objekt oder einen Sachverhalt. Wie schon erläutert wird mir dieses Objekt durch die verschiedenen kognitiven Grundlagen

der Gefühle gegeben. Diese Objekte hat man im Wortschatz der analytischen Philosophie seit Anthony Kenny als „materielle Objekte“ bezeichnet (Kenny 1963). Gefühle aber richten sich auch auf evaluative Eigenschaften, die den materiellen Objekten momentan anhaften. So bezieht sich etwa Angst auf die Qualität des Bedrohlichen, Ekel auf das Ekelhafte und Liebe auf das Liebenswerte. Diese evaluativen Eigenschaften werden als Werte oder „formale Objekte“ der Gefühle bezeichnet (de Sousa 1987). Darunter soll verstanden werden, dass Gefühle auf die Bedeutsamkeit bestimmter Objekte und Situationen hinweisen.

Über die Verbindung zwischen Gefühlen und ihren formalen Objekten streiten sich in der heutigen Philosophie der Gefühle die Gemüter. Die Mehrheit der Autorinnen und Autoren in dieser Debatte haben die These vertreten, dass Gefühle evaluative Eigenschaften erschließen. Sie sind dann intentional in dem starken Sinne, dass sie uns Informationen über die Welt geben (Tappolet 2000; Goldie 2002). Im Gegensatz zu diesen optimistischen Gefühlsforscherinnen und -forschern verstehe ich Intentionalität von Gefühlen in einem schwächeren Sinne: Gefühle sind zwar wesentlich auf diese formalen Objekte oder evaluativen Eigenschaften gerichtet, sie sind aber nicht für ihre Erfassung verantwortlich. Ich verstehe Gefühle als mögliche Antwortreaktionen auf evaluative Eigenschaften. Gefühle vermitteln uns daher nicht diese evaluativen Eigenschaften, sondern deuten auf sie einfach hin.

Argumentativ lässt sich diese These wie folgt stützen: Ich kann die Bedeutsamkeit einer Situation erfasst haben, ohne dabei ein Gefühl zu haben. Etwas kann als bedrohlich erfahren werden, ohne notwendigerweise Angst dafür zu empfinden. Das heißt, dass die formalen Objekte oder evaluativen Eigenschaften, worauf sich Gefühle richten, nicht dank dieser Gefühle erfasst werden. Gefühle sind daher nicht kognitiv, weil sie evaluative Eigenschaften erfassen würden, sondern weil sie uns auf das Bestehen dieser Eigenschaften hinweisen. ‚Hinweisen‘ ist nicht dasselbe wie ‚Erfassen‘: Beim Erfassen werden uns diese Eigenschaften gegeben, beim Hinweisen dagegen werden sie in einem bestimmten Bedeutsamkeitsmuster wahrgenommen. In dem vorherigen Fall der Frau, die nach einem Abend in einer Runde von Freunden merkt, dass etwas nicht stimmt, und sich danach empört, fungiert die Empörung als Hinweis und Indikator dafür, dass eine Ungerechtigkeit stattgefunden hat.

Ein interessanter Aspekt der doppelten Intentionalität der Gefühle besteht in der Tatsache, dass sie Korrektheitsbedingungen haben. Zum einen haben sie diese angesichts der materiellen Objekte, auf die sie sich richten. Damit ein Gefühl in Bezug auf ein materielles Objekt richtig oder falsch ist, muss uns dieses Objekt durch eine entsprechende Kognition gegeben sein. Damit meine Angst richtig ist, muss mir ein Objekt oder Sachverhalt durch eine Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, ein Urteil oder eine Annahme gegeben sein. Zum anderen aber haben Gefühle auch Korrektheitsbedingungen angesichts ihrer formalen Objekte: Meine Angst muss sich auf Bedrohliches richten. Wenn ich angesichts von Ekelhaftem mit Angst reagiere, handelt es sich um eine unangemessene Reaktion: denn die angemessene Reaktion gegenüber Ekelhaftem ist Ekel.⁵

Ausgerüstet mit dieser Auffassung von Gefühlen können wir uns nun dem Phänomen der epistemischen Gefühle zuwenden. Meine Analyse erfolgt in drei Schritten. Zunächst werde ich *ex negativo* verfahren und epistemische Gefühle von ähnlichen Phänomenen abgrenzen. Hauptsächlich interessieren mich hier Einstellungen, Fähigkeiten und Überzeugungen. Dies wird in einem zweiten Schritt zu einer positiven Beschreibung dieser Gefühlsklasse führen. Schließlich werde ich auf die Bedeutung dieser Analyse für die heutige Philosophie des Geistes eingehen.

EPISTEMISCHE GEFÜHLE UND ÄHNLICHE PHÄNOMENE: EINE ABGRENZUNG

a) Epistemische Einstellungen, genuine und nicht genuine epistemische Gefühle

Um die Klasse der epistemischen Gefühle abzusondern, soll zunächst eine Abgrenzung zwischen epistemischen Gefühlen und epistemischen Einstellungen getroffen werden. In der gegenwärtigen Literatur besteht kein Konsens darüber, welche Phänomene als epistemische Gefühle gelten sollen.

5 Ronald de Sousa hat zwischen „satisfaction“ (wenn das materielle Objekt vorhanden ist) und „success“ (wenn das Gefühl sich auf das entsprechende formale Objekt richtet) unterschieden (de Sousa 2003).

Nicht nur die vorher erwähnten Gefühle werden als epistemische Gefühle angesehen, sondern auch Phänomene wie Neugier, Interesse, Wissensdurst oder Überraschung.⁶ So betrachtet handelt es sich nicht um eine einheitliche Klasse. Wenn wir aber mein Bild von Gefühlen auf all diese Phänomene anwenden, stellt sich heraus, dass Neugier, Interesse oder Wissensdurst keine Emotionen sind, sondern Einstellungen. Dies lässt sich anhand einer Analyse ihrer Erlebnisqualität, Kognitionsabhängigkeit und Intentionalität zeigen.

Neugier, Interesse und Wissensdurst mögen eine Erlebnisqualität zeigen, dennoch ergeben sich Unterschieden zu den Gefühlen, wenn wir auf ihre Kognitionsabhängigkeit und Intentionalität achten. Einstellungen wie die oben erwähnten gründen nicht auf kognitiven Akten. Es sind Grundhaltungen, die unseren Zugang zur Welt motivieren und bestimmen. Ich kann Neugierde, Interesse und Wissensdurst zeigen, ohne dass mir das Objekt dieser affektiven Richtungen gegeben ist. Weil ich Neugier, Interesse oder Wissensdurst habe, richte ich mich kognitiv und handelnd auf eine bestimmte Art und Weise auf die Welt. Sie sind ferner keine Antworten auf evaluative Eigenschaften, sondern Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass eine solche evaluative Eigenschaft erst erfahren wird. Sie sind dafür verantwortlich, dass in unserem Welthorizont bestimmte Aufforderungscharaktere erscheinen. Ich kann neugierig sein, ich kann Interesse zeigen oder ich kann etwas wissen wollen, ohne eine Ahnung davon zu haben, ob die jeweilige Sache einen Wert hat.

Wie lässt sich im Gegensatz dazu das Phänomen der Überraschung charakterisieren? Überraschung ist ein Gefühl. Sie wird leiblich erfahren, sie

6 Anne Meylan zufolge gibt es in der heutigen Debatte zwei Gruppen von Phänomenen, welche als epistemische Gefühle gelten. Sie unterteilt diese Phänomene in zwei Listen. Liste 1 beinhaltet Phänomene wie Neugier, Interesse, Überraschung und Vertrauen; Liste 2 dagegen enthält das Gefühl, etwas zu wissen, das Gefühl von Vertrautheit, das Gefühl, etwas vergessen zu haben, das Gefühl, einen Namen auf der Zunge zu haben, und das Gefühl der Gewissheit. Meylan zufolge sind die Phänomene der zweiten Liste keine Gefühle, weil sie keine evaluativen Eigenschaften exemplifizieren. Sie schlägt dann vor, die Phänomene der ersten Liste als mögliche Kandidaten für epistemische Gefühle zu analysieren (Meylan 2014). Im Gegensatz zu Meylan sind für mich die Phänomene der Liste 2 Gefühle, und sie richten sich auf evaluative Eigenschaften.

basiert auf Kognitionen, und sie richtet sich intentional auf die Welt. Ist sie ein genuin epistemisches Gefühl? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten; sie zeigt, dass die Klasse der epistemischen Gefühle nicht immer deutlich von den nicht-epistemischen Gefühlen abzugrenzen ist (Dokic 2012: 303). Prinzipiell lässt sich sagen, dass sie *keine* genuine Form von Meta-Kognition ist. Das bedeutet, dass Überraschung nicht immer Auskunft über die eigenen kognitiven Zustände, Prozesse und Fähigkeiten gibt. Wenn ein sehr lautes Geräusch im Nachbarzimmer eines Hotels mich überrascht, erhalte ich keine direkte Information über mein eigenes kognitives Leben. Genauso wenig handelt es sich um ein epistemisches Gefühl, wenn ich etwa über die neuen Ergebnisse einer Theorie überrascht bin, weil sie alle meine alten Erkenntnisse über den Tatbestand revidieren und in Frage stellen. Das Gefühl der Überraschung richtet sich in beiden Fällen auf den Inhalt einer Kognition, das heißt auf den Inhalt einer Wahrnehmung und eines Urteils, nicht aber auf das Wahrnehmen und Urteilen selbst. Dennoch handelt es sich um ein Gefühl, das *gelegentlich* als epistemisches Gefühl auftreten kann. Dies geschieht etwa, wenn es sich auf die eigenen mentalen Zustände richtet und auf eine evaluative Eigenschaft dieser reagiert. Denken wir etwa an den Fall, dass ich überrascht bin, wie schnell ich eine neue Theorie gelernt habe oder mit einem neuen Verfahren vertraut wurde, oder dass ich mich noch an etwas erinnere, das ich vor lange Zeit gelernt habe. Dies ist nicht nur charakteristisch für Überraschungen, sondern auch für andere Gefühle. Denken wir etwa an die Angst, sich geirrt zu haben.

Es gibt daher nicht nur zwischen epistemischen Einstellungen und epistemischen Gefühlen einen Unterschied, sondern es ist auch innerhalb der Klasse der epistemischen Gefühle möglich, eine Unterscheidung zwischen *genuinen epistemischen Gefühlen* und *nicht genuinen oder sekundären epistemischen Gefühlen* zu treffen. Zu ersteren gehören beispielsweise die Gefühle, etwas vergessen zu haben, etwas zu wissen, mit etwas vertraut zu sein, und andere Gefühle, die uns Auskunft über unsere eigenen kognitiven Zustände, Prozesse und Fähigkeiten geben und auf evaluative Eigenschaften hinweisen. Zu den letzteren gehören Gefühle, die nur als epistemisch gelten, weil sie in einem bestimmten Moment epistemische Ziele verfolgen und sich auf eigene kognitive Phänomene und ihren epistemischen Wert beziehen (in einer ähnlichen Hinsicht: de Sousa 2008: 186).

b) Epistemische Fähigkeiten, epistemische Tugenden und epistemische Gefühle

Eine weitere Unterscheidung zwischen epistemischen Gefühlen einerseits und epistemischen Fähigkeiten und Tugenden (hier verstanden als Fähigkeiten, wertvolles Handeln hervorzurufen) andererseits ist notwendig. Um epistemisch wertvolle Ziele zu erreichen – wie etwa den Erwerb von Erkenntnis oder Wissen – müssen wir sorgfältig, kreativ, klug, weise usw. sein. In allen diesen Fällen handelt es sich um Fähigkeiten, die mit Gefühlen auftreten können oder nicht, die aber auf jeden Fall nicht auf Gefühle zu reduzieren sind. Sie zeigen keines der drei notwendigen Merkmale von Gefühlen. Solche Fähigkeiten zeigen keine Erlebnisqualität, gründen nicht auf Kognitionen und antworten auf keinen Wert; daher können sie auch nicht als Gefühle bezeichnet werden. Ferner handelt es sich bei epistemischen Fähigkeiten um langfristige Dispositionen der Person, im Unterschied zu Gefühlen, die in der Regel bewusste Episoden sind, die aber auch als unterbewusste Zustände auftreten können.

Wie schon erwähnt, können diese Fähigkeiten zusammen mit Gefühlen auftreten oder nicht. Wenn sie mit Gefühlen auftreten, erfüllen sie ihre Funktion besser, als wenn sie ohne Gefühle auftreten. Sorgfalt, Kreativität, Klugheit oder Weisheit sind notwendig, um Erkenntnisse zu erwerben, aber sie reichen nicht aus. Erinnern wir uns an unseren Forscher, der alle möglichen epistemischen Tugenden zeigte, aber keine Gefühle hatte. Er zeigte keine Wissbegier, die ihn intrinsisch für die Forschung motivieren würde, und ohne Gefühle konnte er auch nicht viele wichtige Zusammenhänge erkennen, denn Gefühle weisen auf bestimmte wichtige Aspekte von Situationen hin. Er hatte, weil ihm die Leidenschaft für seine Aufgabe fehlte, nur extrinsische Motivationsfaktoren. Wenn auch epistemische Tugenden ohne die Teilnahme von epistemischen Gefühlen auftreten können und wir so Erkenntnisse erwerben können, funktionieren Tugenden besser, wenn sie von Gefühlen begleitet werden (Morton 2010: 386–388; 398). Gefühle statuen uns mit einem Gespür dafür aus, was in einer Situation als wertvoll zu betrachten ist und welche Bedeutsamkeitsmuster wichtig sind; dementsprechend können wir dann unsere Inferenzen, Schlüsse und Überzeugungen ausrichten.

Gewiss können auch Gefühle die korrekte Ausübung unserer epistemisch relevanten Fähigkeiten stören und verhindern. In diesen Fällen han-

delt es sich um Gefühle, die fehl am Platz sind, weil sie die notwendigen Korrektheitsbedingungen nicht erfüllen. Gefühle müssen im Einklang mit ihren materiellen Objekten stehen, und sie müssen auch zu den evaluativen Eigenschaften eines Objektes oder Sachverhalts gut passen, um ihnen angemessen zu sein und ihre Funktion richtig zu erfüllen.

c) Überzeugungen, propositionale und nicht propositionale epistemische Gefühle

Man könnte versucht sein, epistemische Gefühle als eine Art von Überzeugung über die eigenen mentalen Zustände, Prozesse und Fähigkeiten aufzufassen. Man könnte sagen, die Gefühle, etwas vergessen zu haben, etwas zu wissen, einen Namen auf der Zunge zu haben usw., seien bloße Überzeugungen über die eigenen mentalen Zustände, aber keine Gefühle. Diesen Vorschlag lehne ich vehement ab. Verschiedene Argumente sprechen dagegen. 1) Erstens zeigen Überzeugungen keine qualitative oder phänomenale Dimension. Meiner Ansicht zufolge sind die Erlebnisqualitäten eng mit der Leiblichkeit verbunden. Gefühle fühlen sich an und sind durch eine spezifische Erlebnisqualität gekennzeichnet. Besonders wichtig ist es, dass Gefühle leiblich gespürt werden, das heißt, dass sie eine Form der Erfahrung des eigenen Leibes sind. Im Gegensatz dazu werden Überzeugungen nicht leiblich gespürt.⁷ 2) Darüber hinaus haben Überzeugungen eine propositionale Struktur, nicht aber Gefühle. Ich bin überzeugt, beurteile, weiß oder nehme an, *dass* etwas der Fall ist. Die Gefühle, dass ich etwas weiß, dass mir etwas bekannt ist, dass ich etwas vergessen habe usw., mögen auf Überzeugungen gründen, aber ihre Struktur lässt sich nicht auf Propositionen reduzieren. Dass Gefühle anders als Überzeugungen sind, zeigt ich in der Tatsache, dass es sein könnte, dass wir die Überzeugung haben, etwas zu wissen oder vergessen zu haben, oder dass uns etwas bekannt ist, ohne dass wir dabei ein Gefühl haben. 3) Drittens zeigt sich der

7 Einige Autoren behaupten, dass auch Kognitionen (etwa Denkerfahrungen) sich durch eine Erlebnisqualität charakterisieren lassen (zum Beispiel Strawson 1994: 96). Wenn wir die phänomenalen Erlebnisqualitäten als eine Form des leiblichen Spürens interpretieren, können nur Empfindungen, Gefühle, Stimmungen und Emotionen phänomenale Qualia zeigen, nicht aber kognitive Phänomene, die leiblich nicht erfahren werden.

Unterschied zwischen beiden Phänomenen auch in der Tatsache, dass es möglich ist, gleichzeitig ein Gefühl und eine Überzeugung, die dem Gefühl widerspricht, zu haben. Dies ist zum Beispiel bei phobischen Ängsten gegenüber harmlosen Tieren der Fall. Das Gefühl der Angst ist vorhanden, wenn auch die Überzeugung das Gefühl nicht stützt. 4) Ein weiterer Unterschied betrifft die Tatsache, dass bei Urteilen unser Selbst nicht so stark involviert ist wie bei Gefühlen. Die Gefühle, die wir empfinden, offenbaren von unserer Person viel mehr als die Urteile, die wir fällen. Sie zeigen, was uns wichtig ist und wie wir uns auf die Welt beziehen.

Epistemische Gefühle sind keine Überzeugungen. Sie können aber auf Überzeugungen fußen. Da Gefühle auf Kognitionen gründen, kann es der Fall sein, dass einige epistemische Gefühle auf Überzeugungen gegründet sind, während andere auf bloßen Wahrnehmungen basieren. Mein Gefühl, etwas zu wissen, setzt die Überzeugung voraus, dass ich etwas weiß. Andere epistemische Gefühle aber sind nicht-propositionaler Natur. Dies ist etwa der Fall bei dem Gefühl, mit etwas bekannt oder sich etwas sicher zu sein. Diese Gefühle setzen Eindrücke der Bekanntheit und Sicherheit voraus, nicht aber propositionale Zustände. Sie motivieren uns dazu, Informationen über die Tatsache zu erwerben, die momentan nur unvollständig präsent sind. Es gibt daher nicht-propositionale und propositionale epistemische Gefühle. Propositionale Gefühle fußen dann auf einem propositionalen Sachverhalt.⁸ Der Unterschied zwischen beiden Gefühlsarten liegt darin, dass bei den ersteren die kognitiven Grundlagen nicht propositional sind (Wahrnehmung, phantasierte Wahrnehmung), während die zweiten eine propositionale Struktur zeigen (Überzeugung, Annahme). Diese Tatsache aber soll uns nicht dazu führen, beide Gefühlsarten in einer Gradation zu verstehen. Der Bereich des Nicht-propositionalen ist für die Erkenntnis so wichtig wie der Bereich des Propositionalen.

Die Verbindung zwischen Gefühlen und Überzeugungen endet hier jedoch noch nicht. Gefühle können fundierend für Überzeugungen sein. Dies

8 Anhand einer grundlegenden Unterscheidung zwischen zwei Stufen von meta-kognitiven Fähigkeiten unterscheidet Arango-Muñoz zwischen nicht-konzeptuellen und konzeptuellen Gefühlen und plädiert für eine Gradation von den ersteren zu den zweiten (Arango-Muñoz 2014). Nach meiner Auffassung besteht keine Gradation hier. Nicht-propositionale Erkenntnis (etwa die Bekanntheit mit bestimmten Qualitäten des Erlebens) kann sehr genau und präzise sein.

geschieht etwa, wenn mein Gefühl, etwas zu wissen, die Überzeugung motiviert, dass ich eine bestimmte Erkenntnis besitze und dass ich diese Erkenntnis abrufen könnte, wenn ich es nötig habe. In der Regel sind epistemische Gefühle fundierend für Überzeugungen von uns selbst.

DIE KLASSE DER EPISTEMISCHEN GEFÜHLE: HAUPTMERKMALE

Diese Abgrenzung von ähnlichen Phänomenen ermöglicht uns eine positive Bestimmung epistemischer Gefühle. Meiner Ansicht zufolge zeigen diese eine gewisse Eigenständigkeit, die es uns erlaubt, sie als besondere Klasse von Gefühlen zu verstehen.⁹ Vier Charakteristika sind für sie bestimmend. Die ersten beiden können bei anderen Gefühlen auch auftreten, das dritte und vierte zeigen, warum sie als Meta-Kognitionen aufzufassen sind, und erklären ihre Epistemizität.

1) Epistemische Gefühle lassen sich durch *phänomenale Erlebnisqualitäten* kennzeichnen. Meiner Theorie der Gefühle zufolge heißt dies, dass sie als angenehm, als unangenehm, als hedonisch neutral oder als gemischte Gefühle empfunden werden können. Das Gefühl, etwas zu wissen, wird daher als lustvoll empfunden, während das Gefühl, etwas vergessen zu haben, uns Unbehagen bereitet. Hedonisch neutral kann das Gefühl sein, dass uns etwas vertraut ist, während das Gefühl, einen Namen auf der Zunge zu haben, unangenehm sein kann, aber auch lustvolle Komponenten umfasst, weil wir uns fähig fühlen, den Namen in Erinnerung zu rufen. Es gibt nicht nur lustvolle und unlustvolle Gefühle, sondern auch neutrale und ambivalente Gefühle.¹⁰

Epistemische Gefühle zeigen auch bestimmte Handlungsneigungen. Sie leiten unsere intellektuelle Tätigkeit. Deutlich zeigt sich dies in dem Gefühl, einen Namen auf der Zunge zu haben: Der Name ist uns nicht klar,

9 Meylan zweifelt, dass es sich um eine eigenständige Klasse von Gefühlen handelt, weil sie keinen epistemischen Wert, auf welchen diese Gefühle sich richten würden, identifizieren kann (Meylan 2014).

10 Vgl. für eine alternative Auffassung Arango-Muñoz (2014). Dieser Autor versteht den phänomenalen Charakter der epistemischen Gefühle im Rahmen der Theorie der hedonischen Valenz.

aber wenn man uns Vorschläge macht, sind wir dazu fähig, den Vorschlag als richtig oder falsch zu identifizieren.

2) Wie alle Gefühle basieren epistemische Gefühle auf *Kognitionen*. Einige dieser Kognitionen sind nicht-propositional und andere sind – wie schon erwähnt – propositionaler Natur. Dies bedeutet, dass einige epistemische Gefühle auf Wahrnehmungen fußen, während andere komplexere propositionale Strukturen benötigen, um stattzufinden.

3) Nun geht es mir darum, Aspekte der Epistemizität selbst zu behandeln. Was ist das genaue Objekt der epistemischen Gefühle, das durch die verschiedenen Kognitionen, auf denen sie fußen, vermittelt wird? Das *materielle Objekt* sind eigene kognitive Zustände, Prozesse und Fähigkeiten. Sie richten sich auf kognitive Phänomene, nicht aber auf ihren Inhalt. Der Inhalt des kognitiven Zustands, des Prozesses oder der Fähigkeit kann klar und deutlich vorhanden, unklar gegeben oder uns auch völlig intransparent sein. Wenn ich das Gefühl habe, dass ich etwas weiß, richtet sich mein Gefühl auf die Tatsache des Wissens, nicht aber auf das Gewusste selbst. Wenn ich das Gefühl habe, einen Namen auf der Zunge zu haben, richtet sich mein Gefühl auf diese Tatsache – nicht auf den Namen, der mir momentan nur vage gegeben ist. Wenn ich das Gefühl habe, etwas vergessen zu haben, ist mein Gefühl auf das Vergessen gerichtet, denn der Inhalt ist mir vollkommen intransparent. Epistemische Gefühle sind daher eine Form des Selbstzugangs, demzufolge wir uns einen mentalen Zustand zuschreiben können, ohne dass der Inhalt dieses Zustands uns unmittelbar zugänglich wäre. Diese Zweitrangigkeit des Inhalts erklärt, warum es möglich ist, dass wir das Gefühl, etwas zu wissen, als angenehm erfahren, wenn auch der Inhalt der Überzeugung negativ ist. So kann sich ein kranker Mensch darüber freuen, dass er endlich eine Diagnose bekommt, wenn es sich auch um die Diagnose einer schweren Krankheit handelt.

Das Gefühl richtet sich auf das kognitive Phänomen. Allerdings ist der Inhalt des kognitiven Phänomens nicht vollkommen bedeutungslos. Man kann dem Inhalt eine sekundäre Bedeutung zuschreiben, weil er in verschiedenen Hinsichten die epistemischen Gefühle zu färben vermag. Mir scheinen drei Ebenen von Bedeutung: a) die Intensität des Gefühls; b) sein phänomenales Erleben und c) seine Dauer. Die Freude darüber, dass wir endlich die Diagnose einer Krankheit erhalten haben, wenn es sich auch um eine schwere Krankheit handelt, kann von dem Inhalt dieses Wissens über-

schattet werden. Sie unterscheidet sich deutlich von der Freude eines anderen kranken Menschen, bei dem eine leichte Krankheit diagnostiziert wird.

Epistemische Gefühle richten sich dann auf eigene Formen der Kognition: auf epistemische Zustände, Prozesse und Fähigkeiten. Daher können sie als eine Form von Meta-Kognition verstanden werden. Andere Gefühle wie etwa Angst oder Freude können auch in Zusammenhang mit eigenen kognitiven Akten auftreten. In solchen Fällen, von denen ich zuvor schon gesprochen habe, haben wir ein Gefühl, das in einem bestimmten Moment als epistemisches Gefühl fungiert.

Eine Beobachtung ist hier wichtig: Epistemische Gefühle sind keine Meta-Gefühle. Der Inhalt des epistemischen Gefühls ist ein kognitiver Zustand, ein kognitiver Prozess oder eine kognitive Fähigkeit, nicht aber ein Gefühl. Wenn ich mich über das Gefühl, etwas zu wissen, freue, ist diese Freude ein Meta-Gefühl. Das Gefühl, etwas zu wissen, aber ist kein Meta-Gefühl, sondern eine bestimmte Form von Meta-Kognition, weil es sich auf das eigene kognitive Leben und seinen Wert oder Unwert richtet.

4) Wie alle Gefühle beziehen sich epistemische Gefühle auf *evaluative Eigenschaften*. Diese evaluativen Eigenschaften oder Werte sind die formalen Objekte der Gefühle: So wie Ekel sich auf Ekelhaftes richtet, Angst auf Bedrohliches usw. Auf welche evaluative Eigenschaft beziehen sich nun aber epistemische Gefühle? Dies ist die Frage nach der Epistemizität dieser Klasse von Gefühlen. Die evaluative Eigenschaft, worauf sie sich richten, als epistemisch zu identifizieren, würde uns den ultimativen Grund dafür liefern, epistemische Gefühle als eine eigene Klasse von Gefühlen zu verstehen. Eine andere Option wäre, die Epistemizität dieser Gefühle ausgehend von der Tatsache zu bestimmen, dass sie epistemische Ziele – wie etwa den Erwerb von Überzeugungen – verfolgen (Morton 2010).

Die Idee, der ich hier nachgehen möchte, ist, die Epistemizität dieser Gefühle aufgrund der evaluativen Eigenschaften, formalen Objekte oder Werte zu bestimmen, auf welche sie sich richten. Zu der kleinen Klasse der epistemischen Werte gehören die Werte von Genauigkeit, Klarheit, Deutlichkeit, Wahrheit und Wissen (Mulligan 2009). Diese sind die epistemischen Werte, auf die sich epistemische Gefühle beziehen. Einige dieser Werte stehen höher als die anderen, und man kann sogar einen ‚Grundwert‘ identifizieren, dem sich alle anderen unterordnen. Von allen Kandidaten auf unserer Liste ist der Wert des Wissens der höchststehende. Meiner These zufolge richten sich epistemische Gefühle also auf epistemische Werte, und

von allen diesen Werten spielt der des Wissens eine grundlegendere Rolle als alle anderen.

Man könnte versucht sein, epistemische Gefühle ausgehend von dem Wert der Wahrheit zu untersuchen. Eine solche Untersuchung wurde von Meylan unternommen (Meylan 2014). Sie kommt dann zu einem doppelten Schluss. Erstens schließt sie, dass die epistemischen Gefühle sich nicht auf den Wert der Wahrheit richten. Gegeben, dass die Wahrheit nicht als Grundwert für diese Gefühle fungieren kann, und angesichts der Tatsache, dass sie keinen besseren Kandidaten als evaluative Eigenschaft für die epistemischen Gefühlen findet, schließt sie zweitens, dass wir skeptisch über die Möglichkeit sein sollten, diese Gefühle als eine eigenständige Klasse zu verstehen.

Gegenüber diesem Versuch sind zwei Einwände vorzubringen. Erstens richten sich nicht alle epistemischen Gefühle auf einen einzigen epistemischen Wert. Genauso wie die Klasse der ästhetischen Gefühlen sich nicht auf einen einzigen ästhetischen Wert bezieht oder die Klasse der moralischen Gefühle sich nicht auf einen einzigen moralischen Wert richtet. Es gibt eine Pluralität von epistemischen Werten (genauso wie es eine Pluralität von ästhetischen und moralischen Werten gibt), auf welche sich dann die epistemischen Gefühle richten können.

Zweitens: Wenn wir trotz dieser Anerkennung einer Pluralität von epistemischen Werten einen Grundwert für diese Klasse finden wollen, ist der Wert der Wahrheit kein guter Kandidat dafür. Fruchtbarer ist es, auf den Wert des Wissens zu achten. Für diese These kann wie folgt argumentiert werden.

Zum einen sind nicht alle epistemischen Gefühle propositional. Es gibt auch nicht-propositionale epistemische Gefühle, und bei diesen Fällen ist die Kategorie der Wahrheit fehl am Platz, da Wahrheit eine Eigenschaft von Propositionen ist, nicht von mentalen Zuständen. Hier zeigt sich der Wert des Wissens als besserer Kandidat. Wissen ist ein geistiger Zustand, der eine Form des Kontakts mit der Realität ist; er kann propositional oder nicht-propositional sein. Denken wir an die Möglichkeit von Bekannschaftswissen, von praktischem Wissen oder von phänomenalem Wissen (Gabriel 2015). Nicht-propositionale epistemische Gefühle und propositionale epistemische Gefühle richten sich dann auf den Wert des nicht-propositionalen und propositionalen Wissens als eine Form von gelungenem Kontakt mit der Realität. Wahrheit ist nur dann wertvoll, wenn sie ei-

nen Beitrag zu einer bestimmten Form des Wissens, dem propositionalen Wissen, darstellt (Mulligan 2014).

Darüber hinaus kann der Wert der Wahrheit die Bedeutung anderer epistemischer Werte wie Klarheit, Deutlichkeit, Genauigkeit usw. nicht erklären. Der Wert des Wissens hingegen kann dies leisten. Diese helfen uns, Wissen zu erwerben (Mulligan 2009; 2014).

Der Grundwert, auf den sich also alle epistemischen Gefühle in direkter oder indirekter Form richten, ist der des Wissens. Epistemische Gefühle sind Antwortreaktionen auf den Wert oder Unwert eigener kognitiver Zustände, Prozesse und Fähigkeiten. Sie weisen uns darauf hin, wie wir unsere Fähigkeiten ausüben sollen, geben uns ein Gespür dafür, wie wir unsere kognitiven Ziele verfolgen sollen, und bestimmen unsere Handlungen.

EPISTEMISCHE GEFÜHLE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES

Ich möchte meine Untersuchung über epistemische Gefühle mit der Bestimmung ihrer Funktionen als eine Art von Meta-Kognitionen schließen. Dies wird auch zeigen, warum ihre Analyse so wichtig für die heutige Philosophie des Geistes ist.

a) *Selbstbezug*: Im Phänomen der epistemischen Gefühle wird deutlich, dass Gefühle und Kognitionen in inniger Art und Weise verwoben und vernetzt sind. Dies stellt die alte Ansicht in Frage, der zufolge Gefühl und Verstand sich gegenüber stehen, und lädt uns ein, verschiedene Formen der Wechselwirkung zu untersuchen. Epistemische Gefühle sind eine Form der Auseinandersetzung mit den eigenen mentalen kognitiven Zuständen, Prozessen und Fähigkeiten, und daher sind sie auch eine Form von Meta-Kognition. *Sie sind eine Form des Sich-der-eigenen-Kognitionen-Bewusstwerdens und als solche eine Form des Selbstbezugs und des experientuellen Zugangs zu uns selbst.* Diese Form des Selbstbezugs ist nicht-propositionaler Natur, denn es handelt sich um ein Gefühl. Es gibt also genuine Formen des Selbstbezugs, die sich nicht auf wahre Überzeugungen über sich selbst reduzieren lassen (Konzelmann 2011: 2).

b) *Selbstzuschreibung*: Epistemische Gefühle veranlassen – und dies ist meine zweite Schlussbemerkung – die Bildung von Überzeugungen über die eigenen kognitiven Zustände, Prozesse und Fähigkeiten. Sie fungieren

als Gründe für Überzeugungen über das eigene kognitive Leben. Kurzum: Sie tragen zur *Selbstzuschreibung* kognitiver Phänomene bei, wenngleich uns der konkrete Inhalt dieser Phänomene intransparent sein kann. Sie sind dann meta-kognitiv in der Hinsicht, dass sie zu einer Selbstzuschreibung führen.

c) *Wertindikatoren*: An dritter Stelle fungieren sie als Wertindikatoren. Ihre meta-kognitive Leistung besteht darin, auf den Wert oder Unwert eines kognitiven Zustandes, Prozesses oder einer kognitiven Fähigkeit hinzuweisen, und dies in Bezug auf den höheren epistemischen Wert: den des Wissens.

d) *Sicherheitsgewinn*: Noch in einer vierten Hinsicht sind epistemische Gefühle als Formen von Meta-Kognition wertvoll. Sie gehören zu dem Instrumentarium, das wir als Menschen haben, um Erkenntnis zu gewinnen. Sie zeigen uns, ob bestimmte Inferenzen, Denkakte oder Schlüsse in die richtige Richtung auf den Erkenntniserwerb hinführen. Sie zeigen uns, welche Tätigkeiten bedeutsam sind, wenn wir verschiedenen inferentiellen Linien folgen. Sie zeigen uns, in welche Richtung wir Forschung treiben müssen (Tanessini 2008: 67). *Sie helfen uns, Sicherheit bei der Ausübung unserer eigenen kognitiven Funktionen zu gewinnen*. Da wir uns nicht selbst transparent sind und oft nicht wissen, wie wir bestimmte mentale Abläufe vollziehen müssen, helfen uns solche Gefühle, Sicherheit zu gewinnen (Arango-Muñoz & Michaelian 2014: 103).

Epistemische Gefühle als besondere Form von Meta-Kognition leisten zumindest diese vier verschiedenen Funktionen des Selbstbezugs, der Selbstzuschreibung, des Wertindikators und des Gewinns an Sicherheit bei der Ausübung der eigenen kognitiven Fähigkeiten. Damit geben sie uns einen Einblick in die Dynamik des Geistes.

In diesem Aufsatz habe ich mein Augenmerk auf eine konkrete Klasse der epistemischen Gefühle gerichtet, ihre Struktur und ihre Hauptfunktionen dargestellt. Diese Analyse sollte exemplifizieren, dass Gefühle ein wichtiger Aspekt des Geistes und in mehreren Hinsichten für das Denken unerlässlich sind.¹¹ Aus der vorherigen Untersuchung ist ein sehr positives

11 Für hilfreiche Kommentare bei der Herstellung dieses Manuskriptes möchte ich mich bei Christoph Demmerling, Christoph Johanssen, Leif Lengelsen und Matthias Schloßberger bedanken. Eine frühere Fassung dieses Vortrags habe ich

Bild der epistemischen Gefühle entstanden. Ist es aber möglich, dass sie eine ‚Schattenseite‘ haben? Die vorgenommene Studie sollte uns nicht zu einem grenzlosen Optimismus führen. Wenn auch Gefühle Korrektheitsbedingungen haben und sie uns Informationen vermitteln, sind Gefühle keine Erkenntnisakte. Sie können ein sehr subjektives Bild der Realität vermitteln und uns damit irreführen. So kann etwa der unsichere Mensch, der Angst hat, sich in seinen Schlüssen geirrt zu haben, falsche Information über seine eigenen Kognitionen wegen seiner Angstgefühle erhalten. Sollten wir aufgrund dieser und ähnlicher Möglichkeiten den epistemischen Gefühlen gegenüber misstrauisch werden? Keineswegs! Epistemische Gefühle deuten auf Bedeutsamkeitsmuster unseres eigenen kognitiven Lebens hin. Sie sollten aber niemals als die einzigen Informationsquellen unserer Kognitionen betrachtet werden. Eine komplementäre Ausübung des Verstandes und der Reflexion über das Gefühlsleben ist immer notwendig.

LITERATUR

- Arango-Muñoz, S. (2014): The Nature of Epistemic Feelings, in: *Philosophical Psychology*. 27 (2), 193–211.
- Arango-Muñoz, S., Michaelian, K. (2014): Epistemic Feelings, Epistemic Emotions: Review and Introduction to the Focus Section, in: *Philosophical Inquiries*. 2 (1), 97–122.
- Ben-ze'ev, A. (2000): *The Subtlety of Emotions*. Massachusetts: MIT Press.
- Brun, G., Kuenzle, D. (2008): Introduction: A New Role for Emotions in Epistemology? In: Brun, G., Doguoglu, U., Kuenzle, D. (Ed.), *Epistemology and Emotions*. Aldershot: Ashgate.
- Charland, L.C. (2005): Emotion Experience and the Indeterminacy of Valence, in: Feldmann Barret, L., Niedenthal, P.M., Winkelman, P. (Ed.), *Emotion and Consciousness*. New York, London: Guilford Press.
- Colombetti, G. (2005): Appraising valence, in: *Journal of Consciousness Studies*. 12, (8–10), 103–126.
- Demmerling, Ch., Landweer, H. (2007): *Philosophie der Gefühle*. Stuttgart: Metzler.

im Rahmen der Tagung *Epistemic Feelings* präsentiert, die 2009 in Genf von Anne Meylan organisiert wurde.

- De Sousa, R. (1987): *The Rationality of Emotion*. Cambridge: Mass., MIT.
- De Sousa, R. (2003): Emotional Truth, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*. 76, 247–263.
- De Sousa, R. (2008): Epistemic Feelings, in: Brun, G., Doguoglu, U., Kuenzle, D. (Ed.), *Epistemology and Emotions*. Aldershot: Ashgate.
- Dokic, J. (2012): Seeds of Knowledge: Noetic Feelings and Metacognition, in: Beran, M., Brandl, J.L., Perner, J., Proust, J. (Ed.), *Foundations of Metacognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Döring, S. (2009): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elster, J. (1999): *Alchemies of the Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Esken, F., Rakoczy, H. (2013): Theory of Mind, in: Achim, S., Walter, S. (Hg.), *Handbuch Kognitionswissenschaft*. Stuttgart: Metzler.
- Gabriel, G. (2015): *Erkenntnis*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Goldie, P. (2002): *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- Konzelmann-Ziv, A. (2011): Self-Evaluation: Philosophical Perspectives, in: Konzelmann-Ziv, A., Lehrer, K., Schmid, H.B. (Ed.), *Self-Evaluation – Affective and Social Grounds of Intentionality*. Dordrecht: Springer.
- Landweer, H. (2004): Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 52 (2), 467–486.
- Meylan, A. (2014): Epistemic Emotions: A Natural Kind? in: *Philosophical Inquires*. 2 (1), 173–190.
- Morton, A. (2010): Epistemic Emotions, in: Goldie, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulligan, K. (2009): Torheit, Vernünftigkeit und der Wert des Wissens, in: Schönrich, G. (Hg.), *Wissen und Werte*. Paderborn: Mentis.
- Mulligan, K. (2014): Anatomies of Foolishness 1927–1937, in: *Yearbook, Kungl. Vitterhetsakademien*. Stockholm: Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities.
- Scheffler, I. (1991): *In Praise of cognitive Emotions*. London: Routledge.
- Schmitz, H. (1998): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Stuttgart: Tertium.
- Slaby, J. (2008): *Gefühl und Weltbezug*. Paderborn: Mentis.
- Sommer, M. (1996): *Evidenz im Augenblick – Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Stocker, M. (2010): Intellectual and Other Non-Standard Emotions, in: Goldie, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (1994): *Mental Reality*. Cambridge MA, London: MIT Press.
- Tanessini, A. (2008): Virtues, Emotions, and Fallibilism, in: Brun, G., Doguoglu, U., Kuenzle, D. (Ed.), *Epistemology and Emotions*. Aldershot: Ashgate.
- Tappolet, C. (2000): *Émotions et Valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vendrell Ferran, Í. (2008): *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag.

Denkakte im Leibbezug

ALICE PECHRIGGL

Ich werde mich im Folgenden mit der Frage nach der Emergenz des Denkens aus einem untrennbar seelischen wie auch leiblichen Affekt-Vorstellung-Wunsch-Geschehen befassen, das seinerseits in das gesellschaftliche Imaginäre der Sprache, Stimmungen und Praktiken eingebettet ist. Dabei ist nicht nur der Leibbezug (oder das Psyche-Soma mit seiner ebenso repräsentationalen wie somatischen *vis formandi*) relevant, sondern auch die Art und Weise, wie diese Emergenz und das ‚Woraus‘¹ derselben begrifflich vorgestellt werden kann. Es kann sich beim Versuch der Beantwortung oder, besser, Erhellung dieser Fragen weder um die Anwendung eines psychologistischen noch eines bewusstseinspsychologischen Verfahrens auf das Problem des Leibbezugs der Denkakte handeln. Am begrifflichen Problem des Leibbezugs der Denkakte und des sie umgebenden ‚Apeiron‘ vorbei gehen würde ich auch mit einem formallogischen *Elenxis*-Verfahren, dem sich die Frage immer nur entziehen würde. Vielmehr wird es mir um eine ontologische, oder – um es mit der für Aristoteles üblichen Gleichsetzung zu halten – eine metaphysische Zugangsweise gehen.

Dabei gehe ich von Castoriadis' ontologischer Magmalogik aus, die er in Anlehnung an die Mathematiker-Gruppe Bourbaki entwickelte (Castoriadis 1975). Die Grundaussagen dieser Logik sind: Das Sein ist Magma, und ein Magma ist das, woraus sich unendlich identitätslogische Mengen be-

1 Im Sinne eines ‚spezifischen‘ (nicht universalontologischen) Apeiron in Abwandlung von Anaximander *Woraus die Dinge entstehen, dahin vergehen sie* (ex hōn dê hē genesis esti tois ousi kai tēn phtoran)

stimmen lassen; als Residuum bleibt stets ein Magma; ein Magma lässt sich nicht über die aus ihm identitätslogisch bestimmten Mengen (ensembles) rekonstruieren. Je nach Seinsweise ist der magmatische bzw. der identitätslogische Anteil unterschiedlich gewichtet. Das heißt nichts anderes, als dass es unterschiedliche Dichtegrade und identitätslogische Gehälter gibt. Nach diesem Kriterium können ihrerseits verschiedene Seinsweisen gruppiert und klassifiziert werden. Eine mathematische Formel hat in dieser Hinsicht eine andere logische Dichte für uns als ein Gedicht oder ein „Notationskunstwerk“ (wie etwa jene des Komponisten Haubenstock-Ramati 1971). Die musikalische Gestalt einer solchen Notation kann nur crossmodal halbwegs erschlossen werden, also fühlend, sehend, akustisch vorstellend, dann denkend, bis es schließlich motorisch mit der Stimme und den Instrumenten nachvollzogen wird. Dies setzt seinerseits die Beherrschung vieler sensomotorischer Fähigkeiten und Verstehensmodi voraus; die Notation kann aber auch als Bild für sich stehen.

Eine dichotome Körper-Geist Unterscheidung erscheint in diesem Zusammenhang als begrifflich unstimmig und der Erfahrung bestenfalls als Grenzbegriff angemessen (zum Beispiel für die psychiatrische Beschreibung psychotischer Zustände oder von zur Paranoia tendierender Zwanghaftigkeit, für religiöse Seelenwanderungstheorien oder für Philosopheme des ‚reinen Denkens‘). Grundsätzlich begreife ich das vorstellende, denkende, orektisch und affektiv bewegte Psyche-Soma als eine aporetische Einheit, die in sich sowohl eine unumgängliche Verwobenheit der beiden Seinsmodi (seelisch/leiblich) als auch eine Tendenz zu deren Auseinanderklaffen birgt (eine Tendenz, aus der sich, metapsychologisch gesprochen, die Körper-Geist-Dichotomie speist).

Ich positioniere mich hier eher in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition von Ricœur, Derrida oder auch Descombes und Waldenfelds, die dem Unbewussten an der Schnittstelle von Psyche und Soma in ihrem Denken über das Denken Rechnung tragen.² Husserl und Merleau-Ponty sind dabei gewiss hilfreich gewesen, klinisch fundierter die psycho-

2 Davidson's Tribut an Freud ist interessant, aber es bleibt für die hier angestellten Betrachtungen zu oberflächlich dem Paradigma des Wachbewusstseins verhaftet und verkennt gerade dort die Dimension des unbewussten (oder vorbewussten) Agierens, wo er sich mit der Rationalisierung im Gegensatz zur Erklärung und Angabe von Gründen befasst (Davidson 2004: 169–187).

analytisch-philosophischen Arbeiten von Aulagnier, Bion und Castoriadis zum Psyche-Soma sowie zur Vorstellungs- und Denktätigkeit.

Was mich genauer interessiert am Problem der leiblichen Erfahrung im Denkakt und des Denkaktes als solchem, sind die Modi des permanenten ‚Rekurses‘ der ‚denkenden Seele‘ auf diese Erfahrungen bzw. die ständige Prozessualisierung von Gedanken aus einem immer schon psychosomatischen Erleben heraus. Bei der Erschließung dieser Fragestellung kann die Leib-Körper-Differenzierung im Anschluss an Husserls *Cartesianische Mediationen* begriffsanalytisch hilfreich sein; sie steht aber nicht im Vordergrund, schon gar nicht als absolute oder substanziale Differenz. Ich knüpfe in meinen Ausführungen vielmehr an ein mit Kolleg_innen aus Philosophie und Tanz durchgeführtes Forschungsprojekt an, im Zuge dessen ich dieses Problem in einem frühen Schritt auf spezifisch experimentelle Weise, also im Sinne einer Versuchsanordnung zu erkunden versuchte (Pechriggl 2013). Was sich mir im Zuge dieses Experiments erschloss, war der Begriff des *Denkresonanzraums*, den ich im Folgenden in seiner ontologischen Dimension, das heißt die Seins-, Entstehens- und Vergehensweisen des Denkens im Leibbezug betreffend zur Diskussion stellen möchte.

ZEIT UND RAUM DES DENKENS

Das Denken als Denkaktivität und Hervorbringung von Denkakten im Leibvollzug zu begreifen, impliziert die Abstrahierung aus dem Hier und Jetzt der leiblichen Verortung ‚in der Tat‘ des Denkaktes und ihr Wiedereinlassen in diesen Leibvollzug in einer begrifflichen Perspektive. Es kann etwa beginnen mit der Reflexion darauf, diesen und keinen anderen (nicht einen anderen) Gedanken (weiter) gedacht zu haben, so und nicht anders (etwa mit anderen Worten). Jetzt zum Beispiel: Ich könnte die Themenstellung und die damit verbundene Gliederung ganz anders vornehmen, eine ‚Metatheorie der Denkakte‘ ankündigen und eine solche Ankündigung nicht als anmaßend empfinden und (v)erachten, ja als Ausdruck philosophisch-akademischer Lächerlichkeit in der ideellen Verkörperung einer eher abstrusen Größenphantasie (die bereits damit beginnt, dass sie den Sprechakt im Denken als nicht signifikant herausstellt). Stattdessen beginne ich mit einem Aspekt dessen, was Freud „Probearbeiten“ nennt, und das

sich innerhalb der Gedankengese spezifischer als Probedenken betrachten lässt.³

Mit der Entscheidung, etwas so und nicht anders zu denken, entsteht bewusst herbeigeführtes Denkgeschehen, aber es geschehen im Zuge dieser Entscheidung auch Dinge, die nicht absehbar waren, die zuweilen Subjekte in die Lage versetzen, eine Handlung (den für sie, dann für andere ausgesprochenen bzw. veröffentlichten Gedanken) rückgängig machen zu wollen. In diesem Sinn der Gespaltenheit *erleiden* wir selbst die relativ stille Handlung eines Gedankengangs oder auch unausgesprochener, zum Beispiel psychisch höchst brisanter Gedanken, die wir *aktiv* herbeigeführt haben (und die uns zuweilen, unmittelbar leiblich-reaktiv, die Röte ins Gesicht schießen lassen). Dieses *Chiasma* von aktiver und passiver Dimension des Denkens vermag das tätige Nachdenken sowohl über Handlungen und Handeln als auch über Denkakte und Denken zu erhellen: Wenn Akteur_innen über ihre Handlungen nachdenken, dann auch, weil sie durch dieses Nachdenken die in Ohnmacht umschlagende Passivität eines sie überwältigenden Denk- und Handlungsgeschehens durchbrechen. Das Denken im Zeichen der Nachträglichkeit (und irgendwie ist Denken das immer) setzt die Akteur_innen des Denkens in ständige Beziehung zum bereits – in der Verwirklichung unabänderlich – Geschehenen, und viele Gedanken im Nachdenken über irgendwie als misslungen erscheinende Handlungen oder über Fehlurteile haben mit dem zu tun, was Freud „ungeschehen machen“ nennt.

Auf der Ebene des Unbewussten wird dieser Wunsch unterschiedlich *ausagiert*. Insbesondere das zeitliche Verhältnis der Handlung zu ihrem Vorher und Nachher steht hier auf dem Spiel. Rückgängig machen ist nur in der Phantasie möglich, aber diese phantasmatische Nach-Behandlung

3 „Die (unter dem Druck der Realität) notwendig gewordene Aufhaltung der motorischen Abfuhr (des Handelns) wurde durch den Denkprozeß besorgt, welcher sich aus dem Vorstellen herausbildete. Das Denken wurde mit Eigenschaften ausgestattet, welche dem seelischen Apparat das Ertragen der erhöhten Reizspannung während des Aufschubs der Abfuhr ermöglichten. Es ist im Wesentlichen ein *Probehandeln* mit Verschiebung kleiner Besetzungsquantitäten unter geringer Verausgabung (Abfuhr) derselben.“ (Freud 1948: 233) Das Probedenken innerhalb des Begriffs des Probehandelns wäre das noch nicht veröffentlichte, erst insgeheim ausprobierte Denken, der versuchsweise Gedankengang.

versetzt die Handelnden in ein neues Verhältnis zur Zeit, ja zur Zeitlichkeit als einer bestimmten, durch konkrete Gedanken und (innere wie äußere) Ereignisse strukturierten, die rhythmischen Affekt-, Wunsch- und Vorstellungslagerungen strukturierenden (dies ist im Kontext des ‚Wiederholungszwangs‘ relevant).

Etwas rückgängig machen oder wiederholen und abändern zu wollen, spielt sich in nachträglichen Gedanken ab, die ihrerseits wieder Probehandlungen sind, sowohl rückwärtsgewandte als auch in die Zukunft hinein entworfene. Dabei wirken Handeln und (unbewusstes oder vorbewusstes) Agieren wieder stärker ineinander als in der konzentrierten Phase der Entscheidungsfindung im akuten Handlungsgeschehen, welches vom Handlungszwang geprägt ist. Das Nachdenken (oder Re-flexion, Rückwendung) ist durchsetzt mit Nachsinnen, einem frei flottierenden, kreativen Wunsch-Affekt-Vorstellungsfluss, der die Auswirkungen der Handlungen und ihre Gründe auslotet und für den es im akuten Handlungsgeschehen kaum Zeit gibt. Durch die neuerliche Eröffnung des Agierens- und Handlungsresonanzraums im Nachdenken relativiert sich das Ziel oder das Resultat der Handlung, die sich dadurch in ihrer gesamten Plastizität und Zeitlichkeit in die Akteur_innen einschreibt. Das gilt auch für – ausgesprochene oder unausgesprochene – Denkakte.

Denken ist aber nicht nur im Einzelnen leiblich verankert bzw. verkörpert, es verkörpert sich im Miteinander, im Handeln unter der Bedingung der Pluralität, wie Arendt nicht müde wurde zu betonen (Arendt 1981). So mag etwa eine politische Protestbewegung ihre Ziele – zumindest teilweise – erreicht haben, im Nachhinein lebt sie weiter in den Akteur_innen, die durch diese Bewegung die Welt veränderten und durch sie verändert worden sind: Deren Handlungen und damit verbundene Denkakte werden immer wieder abgerufen, erinnert, in der Vorstellung abgeändert und mit anderem Ausgang vorgestellt. Ein Leben ohne sie ist nur noch schwer vorstellbar, zumindest eine Zeit lang. Derart ereignishaftes Handeln im Kollektiv ähnelt in dieser Hinsicht der Verliebtheit: Nach ihr ist kein Stein mehr auf dem anderen; die Menschen verändern sich darin gegenseitig, tauschen Positionen ein, ihre Identitäten vermischen sich, auch wenn Fronten gebildet, Konflikte ausgetragen werden. All das instituiert ein neues Verhältnis zwischen den Menschen und ihren Institutionen, zwischen den bewussten und den nicht- bzw. unbewussten Anteilen ihres Tuns und Denkens, egal

wie sie sich entschieden haben, egal, ob sie ganz oder nur halbherzig hinter ihren Entscheidungen stehen.

Dieser Handlungsraum, in dem Entscheidungen bedacht, denkend abwägend getroffen und immer auch schon erlitten wurden, ist der Raum, der die Freiheit begründet, und zwar nicht als naiv vorgestellte Willensfreiheit, sondern vielmehr als begrifflich konstituierte Fähigkeit der Menschen, im weitesten und im besten Sinn miteinander zu handeln, das heißt ihr Tun denkend anzuleiten, zu begleiten und zu begrenzen. Handeln und die Freiheit denkend zu handeln ist nicht eine Frage von verhaltenstheoretisch konstruierten Experimenten wie Knöpfe drücken, sondern *de-liberatio* als einer vor(aus)- und nach-denkenden Tätigkeit (im Sinne prometheischer und epimetheischer Haltungen). Aber umgekehrt ist auch Denken als vom Vorstellen und Phantasieren unterschiedener Prozess ein kohärentes, konzentriertes und dem Realitätsprinzip oder dem Prinzip des jeweils instituierten Logos folgendes (Probe)Handeln, Sprechen im Stillen, dann lautes Nachdenken und schließlich Entscheiden (niederzuschreiben oder auszusprechen oder kollektiv zu entscheiden). Es sind dies unmerklich voneinander unterschiedene Phasen des Denk- und Handlungsvollzugs, zu denen noch deutlicher unterschiedene Phasen kommen, die ich weiter unten ausführen werde: *Mise en acte*, *mise scène*, *mise en abîme*, *mise en sens*.

DENKRESONANZRAUM

Inmitten des unablässigen Vorstellungs- und Denkprozesses gibt es kein Ruhen, kein Innehalten, es sei denn, wir stoppen den Gedanken- und Vorstellungsfluss per Entscheidung, einem Gedanken konzentriert und aufmerksam zu folgen und ihn willentlich weiterzuführen. Das Rauschen der Stimmen aller anderen Gedanken und Vorstellungen tritt zurück als eine Art Hintergrundgeräusch. Wir können uns dies als in einem Denkresonanzraum gehaltenes anonymes Denken-Vorstellen-Wünschen-Fühlen vorstellen. Der Gleichklang der so genannten Fremdworte ‚résonner‘ (resonieren) als ‚widerhallen‘ und ‚räsonieren‘ im Sinne von ‚logisch schließen‘ oder ‚vernünfteln‘ ist nicht nur ein glücklicher Zufall; dieser Gleichklang lässt sich verknüpfen mit der deutschsprachigen ‚Vernunft‘, die bekanntlich von ‚Vernehmen‘ kommt und in die Schichten- und Phasenanalyse des Denkakts das Bewusstsein einer zeiträumlichen Mehrdimensionalität bringt, wie

wir sie am besten im Theater im Anschluss an Artaud verwirklicht sehen.⁴ Auch in der Gruppenpsychoanalyse spielt die Resonanz eine zentrale Rolle: Die analytische Gruppe wird seit Foulkes mit einem Orchester verglichen, in dem die unbewussten, vorbewussten und bewussten Vorgänge, Gedanken, Sprechakte, Affekte, Vorstellungen, Wünsche etc. widerhallen (*résonnant*) und in vielschichtig verwobenen Rhythmen zirkulieren. Dieses Resonanznetz nennt Foulkes „Gruppenmatrix“ (Foulkes 1992). Ich gehe davon aus, dass jeder Gedanke inmitten einer solchen Matrix entsteht.

Ich möchte meine Ausführungen nun in die Beantwortung von zwei Fragen gliedern:

1) Was verstehe ich unter Denkresonanzraum genauer und inwiefern handelt es sich dabei um einen metaphysischen Begriff?

2) Wie hilft dieser Begriff das Problem des Denkaktes im Leibbezug zu erhellen?

Ad 1) Denkresonanzraum ist ein Erfahrungsbegriff, der zugleich metaphysisch wirkt, weil er – gleichsam als konkretes *a priori* – Bedingung der Möglichkeit des Vorstellens und Denkens, und erst recht eines philosophischen Denkaktes darzustellen vermag. Das Denken spielt sich ab, vollzieht sich in Bewegungskaskaden des leiblich-orektischen Vorstellung-Affekt-Flusses, wobei einmal mehr der funktionale bzw. dysfunktionale Körper, dann wieder mehr der sich ausdrucksvoll bzw. etwas manifestierende Leib, dann wieder mehr die Wortvorstellungstätigkeit den Ton anzugeben scheint. Dieses skandierende Moment im Denkakt ist immer mit der Auf-

4 Deshalb kann von Lacans Sprache, die immer auch – und zwar vornehmlich mit Hilfe von *calembours* – eine *mise en scène* (Inszenierung) des Unbewussten ist, schwerlich in einer Übersetzung, auch nicht in einer Übertragung angemessen erfasst werden, weil jede Übersetzung von Lacan sich auf den Sinn konzentriert, und nur am äußersten Rande für die anderen Phasen des Denkvollzugs empfänglich ist. Wer also mit einer englischen oder gar deutschen Lacan-Übersetzung, auch wenn französische Begriffe wiedergegeben und erläutert werden, dogmatisiert, das heißt zu wissen behauptet, was genau gemeint oder Kern der Gedanken ist, irrt unweigerlich. Überhaupt ist jede Dogmatisierung Lacans irrig, weil sie seine bewusst polysemische, widersprüchliche, dann wieder kohärente und immer vielschichtige Sinnstiftung verkennt, eine Sinnstiftung, der etwas von einer esoterischen Lehre anhaftet, einer Lehre, die ja tatsächlich in erster Linie für Psychoanalyse-Initiierte bzw. Kandidat_innen ‚verkündet‘ wurde.

merksamkeit verbunden, also maßgeblich durch die orektisch-intentionale Qualität des Denkakts bedingt. Zugleich unterliegt die Aufmerksamkeit, awareness, auch einem dem Denken nicht entsprechenden, aber ihm zugehörigen Oszillieren zwischen Trägheit und ereignishafter Aktivierung eines durch leibliche Anzeichen sich manifestierenden, im Denkresonanzraum emergierenden Gedankens, der dann seinen mehr oder weniger regulierten (oder gar regulierenden) Lauf nimmt.

Von besonderer Bedeutung ist das *containment* im Denkresonanzraum. Dieses das Be-greifen antizipierende, immer schon bedingende Halten oder Aushalten (statt Agieren) von schwierigen Affekten im Sinne von Bion (1990) ist nicht statisch. Vielmehr hält sich darin der Affekt-Vorstellung-Gedankenfluss in ständiger Bewegung, sodass die nachdenkende und schließlich begrifflich ordnende *dianoia* ihn darin als in einem affektiv-phantasmatischen Medium zirkulierenden Fluss bearbeiten kann und eigentlich auch unablässig bearbeitet, auch ohne unser Wissen, implizit, teilweise nicht bewusst und, das ist für meine Zugangsweise wichtig, immer auch unbewusst im Freudschen Sinne.

Diese für die Begriffsbildung transzendente Funktion des Denkresonanzraums ist gleichsam die Wurzel des Denkakts im Leibbezug. Es gäbe zwar noch vieles zu sagen über die empirische Phänomenalität, zum Beispiel, dass es problematisch ist, empirisch von einer primären Einbildungskraft zu sprechen, auf die die sekundäre Bearbeitung durch die *dianoia* oder die geistige Tätigkeit des Verstandes bzw. die verknüpfende Tätigkeit der Vernunft folgt. Denn wir haben es hier mit einem zeiträumlich komplex verwobenen Prozess zu tun; begrifflich-metaphysisch ist eine solche Anordnung aber durchaus sinnvoll.

Gehen wir nun weiter in der Frage, inwiefern es sich beim Denkresonanzraum nicht nur um einen Erfahrungsbegriff, sondern auch um einen metaphysischen Begriff handelt. Ich mache diese Unterscheidung, obwohl ich die scharfe Trennung Kants nicht annehmen kann, weil ich mich mit den metapsychophysischen oder genauer mit den metapsychophysiologischen Aspekten des Denkens befasse, die in sich seltsame Verwobenheiten und Unterscheidbarkeiten aufweisen, an die Kant nicht explizit gerührt hat. Aber grob gesprochen macht sie doch Sinn, eben im Sinne eines konkreten *a priori*, das unter einer anderen Perspektive zu einem *a posteriori* werden kann – ähnlich wie das platonische *mimema*, das immer auch als *eidos* für weitere *mimemata* betrachtet werden kann, wie bereits Victor Goldschmidt

Wunsch-Vorstellungsfluss heraus Emergierende aufweisen. Mehrdimensionaler ist allerdings eine crossmodale Darstellungs- und Wahrnehmungsweise, wie sie etwa in den erwähnten Partituren von Haubenstock-Ramati verwirklicht ist.

Dies führt zum zweiten Aspekt der Frage nach der metaphysischen Dimension des Denkresonanzraums. Es ist dies die Frage nach der minimalen Materialität der Phantasmen und ihrer leiblich-phantasmatischen Entstehung, nicht nur entwicklungsphänomenologisch gesprochen, sondern in jedem Moment der Genese eines Gedankengangs. Für Aristoteles schien es klar zu sein, dass die denkende Psyche immer auch eine leibliche Angelegenheit ist. In seiner Abhandlung über die Seele sticht nicht nur der bekannte Satz im IV. Buch „niemals denkt die Seele ohne Phantasmen“ hervor, sondern auch die Vorrangigkeit des Tastsinns, *hapsis*. Ich möchte dazu die aus Neurowissenschaften und Psychoanalyse inspirierte These aufstellen, dass die in Anlehnung an die frühkindlichen, leiblichen Fütterungs-, Verdauungs- und Ausscheidungsprozesse sich allmählich entwickelnden Vorstellungsprozesse in dieser Verbindung am Werk bleiben, ob wir wachen oder schlafen. Dies ist es auch, was die Prozessstruktur des Denkresonanzraums ausmacht, die wir schwerlich unabhängig von der Materialitätsfrage betrachten können. Ich gehe dabei nicht nur von einer primären oder Formen schöpfenden Einbildungskraft als Vorstellungskraft aus, die in jedem Denk- und Vorstellungsakt am Werk ist und manchmal mehr, manchmal weniger dezidiert hervortritt, sondern ebenso von einer somatischen *vis formandi*, wobei keine der beiden in Reinform zu existieren scheint, auch dann nicht, wenn ein fast körperloser Physiker eine neue Formel ersinnt. Denn das ‚reine Denken‘ ist zwar eine philosophisch sinnvolle Abstraktion (wie die meisten ‚absurden‘ Setzungen der Mathematik sinnvoll sind oder im Laufe ihres mathematischen bzw. physikalischen Gebrauchs sinnvoll werden wie die ‚imaginären Zahlen‘), womit es eine gedankenexperimentelle Illusion ist. Es darf aber nicht als real postuliert werden im Sinne einer Existenz des ‚reinen Denkens‘ bzw. des ‚reinen Gedankens‘ oder im Sinne einer ‚Substanz‘, die begrifflich ebenso unhaltbar ist wie die Existenz Gottes.

Ich kehre also zu einem provisorisch physikalistischen Ansatz zurück, der eventuell Denkstützen liefern kann für die weitere Bestimmung des erst noch metaphorischen Begriffs des Denkresonanzraums. Wir wissen aus der Humanmedizin, dass das Gedärm ein eigenes, autonom arbeitendes Ner-

vensystem aufweist, das maßgeblich und vor allem für die Verdauungstätigkeit zuständig ist, das ‚enterische Nervensystem‘.⁶ Die Beteiligung dieses ‚leiblicheren‘ Nervensystems am Denkakt ist für die metaphysische Frage nach dem *containenden* und prozessualen Denkresonanzraum nicht ganz irrelevant. Denn obwohl dort nach heutigem Stand keine Urteilsaktivitäten stattfinden bzw. prozessualisiert werden, gibt es interessante und noch unerforschte Verbindungen zwischen beiden, und zwar außerhalb der Verdauungstätigkeit (wie vor allem aus der Psychosomatik bekannt ist). Aus einer rein funktionalistischen Perspektive wäre das absurd, unnötig etc. Vielleicht lässt sich eines Tages über die physiologische Brücke des Parasympathikus, der diese beiden ‚Gehirne‘ verbindet, auch eine Brücke legen zwischen Intuition (als die beste aller affektiv bedingten Vorstellungs-, Denk- und Urteilsarten, wenn das rational planende Bewusstsein nicht über den überwiegenden Großteil der für eine Entscheidung relevanten Informationen verfügt) einerseits und rationaler Überlegung ‚im Kopf‘ andererseits. Die Intuition dürfte – obschon ebenso im zentralen Nervensystem (ZNS) angesiedelt wie das logische Schließen und Urteilen – mehr Verbindungen zum enterischen Nervensystem aufweisen als bisher angenommen. Aber unabhängig von den noch zu erwartenden naturwissenschaftlichen Beweisführungen, begnüge ich mich einstweilen damit, dass das in der deutschen Alltagssprache seit langem gebräuchliche ‚aus dem Bauch Entscheidungen treffen‘ hiermit ein wenig fundierter erscheint, auch wenn es nur erst eine – allerdings gebrauchte – Metapher ist.

Das *computing* oder die stringente Verstandestätigkeit sind vornehmlich, aber eben nicht ausschließlich, Kopf- und Denkangelegenheiten. Sie sind immer auch sensomotorischer Natur, das heißt unter dominanter Beteiligung der Hand, somit haptischer und objekthaft-gegenständlicher ausgerichtet auch im Umgang mit Be-griffen (die nicht zufällig so heißen). Man

6 Dieses ist nach heutigem medizinischem Wissensstand mit dem ZNS (zentralen Nervensystem) verbunden und sendet rund 90% seiner Informationen ins Gehirn, funktioniert aber auch unabhängig von diesem. Auch die Verbindung zwischen ZNS und Immunsystem ist in diesem Zusammenhang interessant. Sie wurde von den meisten Ärzt_innen lange als unmöglich vorgestellt bzw. ‚dogmatisiert‘, während Immunolog_innen und Psychosomatiker_innen längst mit der Hypothese einer solchen Verbindung arbeiteten, einer Hypothese, die sie schließlich belegen konnten.

kann sagen, dass sie unter Abstrahierung, ja Abspaltung vom Motorisch-Handwerklichen strukturell von diesem bestimmt sind, ja es ersetzen, und auch hier ist es kein Zufall, dass das Aristotelische *Organon* eben im gebraucht-übertragenen Sinn ‚Werkzeug‘ heißt. Das noch rätselhaft erscheinende enterische Nervensystem in den Darmwindungen ist unmittelbarer mit den Affekten und den sowohl phylo- als auch ontogenetisch gesehen archaischeren Arealen des Kleinhirns verbunden sowie mit dem Leib bzw. dem Körper, insofern er als schmerzempfindlicher und sensomotorischer Akteur des Denkens und inmitten des Denkens wirkt.

Denken vollzieht sich also aus verschiedenen Gesichtspunkten immer auch im und durch den Leib, als Phantasmenfluss. Es entsteht als spezialisierte Vorstellungstätigkeit zuerst in Anlehnung an die Schluck-, Verdauungs- und damit an die Darmtätigkeit, und es vollzieht sich stets unter Mobilisierung aller möglichen, vielleicht sogar aller Areale des Körpers, insbesondere aber der Hand, die im Homunculus eine im Vergleich zu unseren sonstigen Körperproportionen überdimensionale Größe annimmt, noch größer als die im Zuge des Denkens aktivste Extremität des Körpers, die Zunge, Lacans „*Jalangué*“ (Milner 1978).

Denkresonanzraum ist also ein Erfahrungsbegriff, insofern er aus den (immer provisorischen) Beobachtungen der Denkaktivität als einer leiblichen und aus den (ebenso provisorischen) empirisch-medizinischen Theorien hervorgeht, und er ist ein metaphysischer (ontologisch zu gebrauchender) Begriff, insofern er den Verschiebungen, den Umschichtungen im Begreifen des Leib-Seele- und Geist-Körper-Verhältnisses gerecht zu werden vermag. Er ermöglicht das *containment* auch auf der transzendental-begrifflichen Ebene, denn diese Dinge sind weit davon entfernt, wissenschaftlich geklärt zu sein. Ich würde sagen, dass der Leib bzw. Körper als Denkresonanzraum immer schon seelisch ist, bewegt/bewegend, tätig/affiziert bzw. erleidend, und dass er als Begriff alle Modi des Vorstellungsflusses, aus dem das Denken hervorgeht und in das es wieder diffundiert, *contained*, also im übertragenen Sinn konzipiert, begreift.

Ad 2) Wie hilft der Denkresonanzraum, die metaphysische bzw. ontologische Dimension des Problems des Denkens in seinem Leibbezug zu erhellen?

Analog zur Problematik der transzendentalen Einbildungskraft in Verbindung mit dem Schema bei Kant, stellt sich aus heutiger Sicht die Frage nach dem *metaxy* als Überlappung im Leib-Seele und Körper-Geist *Chias-*

ma. Während der Leib zumeist als stark mit der Seelen- bzw. Vorstellungstätigkeit verwoben gedacht wird, dient das Begriffspaar Körper-Geist der klareren Differenzierung, ja Trennung von leiblichen bzw. körperlichen Phänomenen und geistigen Tätigkeiten. Wenn der Denkresonanzraum diesseits der begrifflichen Einteilung angesiedelt ist, dann weil in ihm diese Differenzierungsarbeit ansetzt.

VIER PHASEN DES VOLLZUGS

Ich möchte das mit den vier Phasen des Vollzugs eines Denkaktes veranschaulichen, die über den Denkresonanzraum in ihrer Gleichzeitigkeit – wenn auch nur sehr partiell – erfahrbar und reflektierbar sind: 1) *mise en scène*, also Phantasieren als Versuchsanordnung eines Gedankens (mehr unbewusst, weniger bewusst); 2) *mise en acte*, etwa als Agieren, Aufbegehren bzw. als auch probehandlungsartiges Aus-denken im Sinne einer sprachlichen Handlung, in mir und für mich, also nur gedacht, oder laut ausgesprochen für andere (unbewusst/bewusst); 3) *mise en sens*, logisch-kohärente bzw. argumentative sekundäre Bearbeitung (mehr bewusst, weniger unbewusst; im Traum anders bzw. am Lustprinzip orientiert); 4) *mise en abîme*, krisenhaftes Agieren im und durch die Denktätigkeit oder gedankliches Chaos-Stiften, aber auch Zwangsgedanken, die das Chaos nur perpetuieren in dem Glauben, es zu ordnen, bzw. in einen unendlichen Regress führendes Nicht-Denken, Denkhemmung bis hin zu den Manifestationen schizophrener Denktätigkeit wie Denkzerfall und dessen Abwehr in Form von konkretistischen Gedanken und Phantasmen (Bions 1959), oder wenn abstrakte Symboliken plötzlich sinnlich gedacht und erlebt werden, Metaphern nicht im metaphorischen, sondern nur im wörtlichen Sinn verstanden werden können.

Die vier Phasen sind nicht als konsekutive Phasen zu betrachten, die sich immer nur in der gerade genannten Reihenfolge abspielen. Vielmehr sind sie im Denkresonanzraum immer gleichzeitig am Werk, wobei das jeweilige Hervortreten oder Dominieren einer der drei Phasen hinsichtlich des Denkaktes oder Denkprozesses nicht nur der Aufmerksamkeit, also dem intentionalen Bewusstwerdungsprozess geschuldet ist, sondern auch den endogenen Impulsen aus dem Psyche/Soma sowie den exogenen Impulsen. Die *mise en scène* tritt auf allen Ebenen der leiblichen und seeli-

schen sowie der geistigen Tätigkeit in Erscheinung, hallt auf allen Ebenen wider, also verändert sich je nach Impulsen und vermag sich entweder mehr über leibliche Manifestationen oder mehr über bewusstseins- und aufmerksamskeitsbedingte Prägnanz in den Vordergrund zu bringen. Anders als in der gestaltpsychologischen Zugangsweise scheint mir allerdings die Tätigkeit im psychosomatischen bzw. körperlichen Denkresonanzraum als selbst Gestalten hervorbringende zentral. Die *vis formandi* ist als Tätigkeit an einem begrifflichen und zugleich irgendwie empirischen Ort anzusiedeln, der zugleich ein Nicht-Ort ist (die Platonische *chora* im *Timaios* kann hier zur ontologischen Versinnbildlichung eines derart aporetischen ‚Ortes‘ herangezogen werden).⁷ Ich recurriere allerdings nicht auf eine Freudsche Topik, sondern auf eine – wenn man so will – postkantische Topik, in der eine Raumzeit sich als konkretes *a priori* des Vorstellens und Denkens immer von neuem als materialisierte Form der Hervorbringung von Gestalten, *eiden*, bildet, als *res extendenda* sozusagen, die dennoch in den zeiträumlichen Grenzen des Psyche-Soma bleibt, dessen Potenzial aber bis zum Tod zugleich schier unendlich, unfassbar im doppelten Sinn ist.

Der so genannte Kontext ist dabei im Grunde kein Kontext, sondern Milieu, Material und Bedingung, also das, woraus Gedanken emergieren. So kann das, was wir gemeinhin als leiblichen Kontext eines Gedankengangs wahrnehmen, plötzlich, etwa durch einen akuten Schmerz oder eine Bedrohung, so zentral werden, dass es maßgeblicher Anstoß wie auch einziges Objekt der Denktätigkeit wird. Hier setzt die *mise en abîme* ein. Der Denkresonanzraum gerät dann in Aufruhr, das heißt in einen Zustand der Aufgelöstheit, den die alten Griechen *alytos* nannten und dessen Auflösung die An-alyse ist, also die Lösung eines Zustands der – jegliche gedankliche Flexibilität unterbindenden – Aufgelöstheit, die, in einer Art Oxymoron, zugleich Verstrickung ist. Dieser Zustand des *alytos* geht nämlich mit dem der reinen Gegensätzlichkeit, *stasis*, einher, der keine frei flottierende Aufmerksamkeit, Assoziation oder sonst eine flexible Gedankentätigkeit mehr zulässt. Manche philosophischen Gedankenexperimente mimen diese anankastische Situation, aus der in erster Linie logisch ‚saubere‘, also vom ‚Schmutz‘ der Affekte und unscharfen Grenzen zwischen den Vorstellun-

7 Im Anschluss daran mögen Freuds *Wunderblock* (Freud 1948) und Derridas Kommentar in *La scène de l'écriture* (Derrida 1972) dazu eine – sehr auf die Schrift fixierte – begriffliche Vorstellungshilfe bieten.

gen gereinigte Zwangsgedanken emergieren. Sie mimen sie nicht nur durch ihre perverse, weil für die einfallsreiche Einbildungskraft oftmals Tod bringende, *mise en scène* ethischer Dilemmata oder realer kriegerischer Auseinandersetzung um das iota im Streit über die Dreifaltigkeit. Sie mimen sie auch durch ihre eingeeengt-zwanghafte *mise en sens*, die alles ausschließen muss, was nicht einer bestimmten Logik des Wachbewusstseins oder des ausgeschlossenen Dritten gehorcht. Sie kommen damit, analog zum Rationalisierungsschub, durch die vermeintliche Lückenlosigkeit scholastischer Gottesbeweise, also der Beweise des empirisch und eigentlich auch begrifflich Absurden, ja Wahnhaften, durchaus auf neue, gleichsam reine Formen des Denkens. Dass sie dabei einer ebenso theoretischen wie praktischen Anankastik folgen, bleibt ihnen aber meist ebenso verborgen wie die spaltend-aggressive affektive Charge, die sie nicht nur begleitet, sondern geradezu hervorbringt, und zwar nicht erst seit Kant.

Zwangsgedanken, „Dogma und Zwangsidee“, um es mit Reik (1927) zu sagen, sind eine pathologische oder dysfunktionale ‚Blockade‘ des Denkresonanzraums bzw. der ‚Stellen‘, an denen die Gedanken aus ihm emergieren und sich durch gerichtete Aufmerksamkeit ausdifferenzieren, ohne die Vielfalt der Verknüpfungsmöglichkeiten zu kappen, wie es im Dogma des logisch zwingenden Settings oder im spaltend-blockierenden Zwangsgedanken zumeist der Fall ist, ja sein muss. Es muss sein, weil das ständige Eindringen von Einfällen in den Vorstellung-Affekt-Gedankenfluss die saubere Ordnung und die Illusion der Klarheit stört.

Was nicht gekappt werden sollte, wenn ein Gedankengang sich frei, zugleich konzentriert und kohärent entwickeln soll, ist die Zirkulation und das Oszillieren zwischen Abschweifen und Konzentration, aber ebenso zwischen den Phasen des Denkvollzugs. Die bereits oben erwähnten Phasen, *mise en acte*, *mise en scène*, *mise en abîme*, *mise en sens*, sind in einer mehr auf Wittgensteins Sprachgebrauchstheorie angelegten Perspektive angesiedelt, die sich durchaus mit Merleau-Pontys Auffassung vom Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen verbinden lässt (Herzog 2013). Es geht dabei nicht um den je konkreten Sprachgebrauch als vielmehr um die Struktur der Gedanken und ihrer Anordnung, in der die Denkweise bereits eine Benennung der Methode (Zugangsweise) ist, Gedanken so und nicht anders aufeinander folgen zu lassen; eine Praxis des Denkens, die immer schon eine Frage des Stils gewesen sein wird (wie allen voran Platon mit seiner dialogisch-performativen Prosa zeigte).

Die serielle *mise en acte et en scène, en sens et en abîme* ist nicht nur für die Hervorbringung eines Gedankengangs zentral, sondern auch für die Analyse des Denkvollzugs als (Probe)Handlungsvollzug (etwa im Nachvollzug von *imaginatio* als *mise en scène*, im Denkauftakt als *mise en acte*, im Verlieren eines Gedankenganges in der Verwirrung oder Aufgelöstheit, in dem spaltenden Nicht-Wahrhaben-Wollen als *mise en abîme* und in dem Wiedereinsetzen kohärenten Denkens als *mise en sens*). Rationalisieren, Dogmatisieren oder Philosophieren können dann als je spezifische Kombination dieser *mise en sens* mit den drei anderen erhellt werden und damit verbunden in ihrer unterschiedlichen Affekt-Wunsch-Vorstellung-Gedanken-Legierung (als Oszillieren zwischen loserer und dichter Verbindung).

GESELLSCHAFTLICH-GESCHICHTLICHES

Der subjektive Denkresonanzraum der Denkenden ist, als ebenso Affekte wie Vorstellungen ‚containender‘ (aus/haltender), Behälter in uns. Er ist leiblich, aber auch den jeweiligen Leib nach außen hin transzendierende kulturelle Raumzeit. In diesem Sinn ist das Denken immer schon eingebettet in den gesellschaftlich-geschichtlichen Denk-, Vorstellungs- und Wunsch-Affektzusammenhang, das gesellschaftliche Imaginäre, die Sprache etc. Etwas hypostasiert gesprochen ist dieser weitere Denkresonanzraum eine kollektive Matrix aller singulären Denkresonanzräume, in dem Gedanken überhaupt denkbar werden, sich anbahnen, in dem sie sich – ‚schnell wie der Wind‘ – tummeln oder seit langem tot und begraben ruhen. Das systematisierte und damit auch selbst systematisierende Archiv mit seinen Mitarbeiter_innen, seinen vielfältigen Speichern, darin Dokumenten, Bildern, Texten, Audio-, Video- und anderen ‚Aufzeichnungen‘ ist einer seiner vorzüglichen Orte der Be- und Verwahrung, aber keineswegs sein einziger. Es sind vielmehr die alltäglichen Praktiken (Certeau 1980), in denen sich Gedanken verkörpern, aufhalten und erhalten, in dem sie als gedachte vergehen oder weiterentwickelt werden. Sie sind es, viel mehr als die Archive und ihre Verwalter_innen, welche den lebendigen gesellschaftlich-geschichtlichen Denkresonanzraum ausmachen, aus dem heraus wir alle unsere Vorstellungen, Bilder und Gedanken mit den damit untrennbar verbundenen Affekten und Wünschen schöpfen. Dieser kollektiv gefasste Denkresonanzraum ist nicht nur der allgemeine *nous*, der seit Aristoteles

als universeller Begriff alles Wissen und Denken der Welt, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges enthält, auch nicht der Hegelsche Weltgeist oder der zeitgenössisch kursierende *general intellect*, die alle in Anlehnung an diesen *nous* entwickelt wurden. Der Begriff skizziert vielmehr immer schon die gesellschaftlich-geschichtlich spürbare ‚Stimmung‘, die Getaktetheit und die Poesie des gesellschaftlichen Imaginären mit, aus denen heraus das Denken im Vollzug als *mise en acte* agiert (imaginativ durch die *mise en scène*, chaotisch bzw. chaotisierend durch die *mise en abîme*, logisch durch die *mise en sens*). Es ist ein imaginär-begrifflicher Container, in dem unweigerlich alle Gedanken entstehen und Platz finden bzw. vergessen oder verworfen werden, aber auch als solche zumindest angedacht gewesen sein werden.

Ob all diese Gedanken und Vorstellungen, auch wenn sie nie geteilt, niedergeschrieben und rezipiert wurden, ‚tatsächlich‘ existieren, und wann bzw. wo diese Existenz beginnt und wieder aufhört: Dies sind durchaus metaphysische Fragen, die ich hier nicht zu beantworten beanspruchen möchte. Interessant und damit bedenkenswert finde ich sie dennoch.

LITERATUR

- Arendt, H. (1981): *Vita activa*. München, Zürich: Piper.
- Bion, W. (1959): Attack on Linkings, in: *International Journal of Psychoanalysis*. 40, 308–315.
- Bion, W. (1990): *Lernen durch Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, C. (1975): *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Certeau, M. de. (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Davidson, D. (2004): Paradoxes of Irrationality, in: Davidson, D., *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 169–187.
- Derrida, J. (1972): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Didier, B., Jacques, N. (Hg.) (1995): *Collection „Manuscrits Modernes“: Manuscrits surréalistes. Aragon, Breton, Éluard, Leiris*. Soupault: Presses Universitaires de Vincennes.
- Foulkes, S.H. (1992): *Gruppenanalytische Psychotherapie*. München: Pfeiffer.

- Freud, S. (1945): *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911). Gesammelte Werke. Band VIII. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1948): *Notiz über den „Wunderblock“* (1925). Gesammelte Werke. Band XIV. Frankfurt am Main: Fischer.
- Goldschmidt, V. (1985): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin.
- Haubenstock-Ramati, R. (1971): *Konstellationen XVIII*. <http://www.gtk.at/kunstwerke/roman-haubenstock-ramati/konstellationen-xviii/8853> (10.10.2015)
- Herzog, Ch. (2013): Sprechen als Geste, in: Böhler, A., Herzog, Ch., Pechriggl, A. (Hg.), *Korporale Performanz*. Bielefeld: transcript, 57–81.
- Milner, J.-Cl. (1978): *L'Amour de la langue*. Paris: Seuil.
- Pechriggl, A. (2013): Versuch einer gedanklichen Visualisierung vielstimmig sich gebärdenden Denkens, in: Böhler, A., Herzog, Ch., Pechriggl, A. (Hg.), *Korporale Performanz*. Bielefeld: transcript, 157–180.
- Reik, Th. (1927): *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Musikalisches Denken und Wahrnehmen im Modus der Metapher

RENÉ THUN

Seit Aristoteles wird die Metapher – in der Regel – als eine besondere Form der Rede behandelt. Beispiele für metaphorische Rede sind Äußerungen wie ‚der Vergleich *hinkt*‘, ‚Hans ist auf die *schiefe Bahn* geraten‘, ‚Du siehst *blendend* aus‘. Doch besieht man sich unterschiedliche ästhetische Praktiken mit ihren spezifischen Verkörperungsmedien näher, so zeigt es sich, dass ein rein sprachlich basierter Ansatz nicht hinreicht, um das Phänomen der Metaphernverwendung zu erklären. Vielmehr stellt sich dann die Frage, ob die Metapher ein Modus ist, in dem wir nicht nur sprechen sowie Gesprochenes interpretieren, sondern – viel grundsätzlicher noch – ebenso denken, wahrnehmen und außersprachliche Verkörperungen vollziehen. Daher bedarf es einer medienübergreifenden Theorie des metaphorischen Vollzugs¹, welche ein stückweit diejenigen Bedingungen expliziert, die es ermöglichen, dass wir Metaphern äußern und Metaphern verstehen (interpretieren). Gäbe es zwischen Sprechen und Wahrnehmen keinerlei Entsprechung, so wäre die metaphorische Rede in vielen Situationen grund-

1 Ich verwende aus Gründen der sprachlichen Präzision das Adjektiv ‚metaphor‘ statt ‚metaphorisch‘, da es um einen Vollzug geht, der die Ermöglichungsbedingungen des Verstehens und Produzierens von Metaphern beinhaltet. Die Rede von einem metaphorischen Vollzug könnte die Sprachverwendung nahe legen, dass es sich nicht um einen Vollzug in einem buchstäblichen, sondern in einem metaphorischen Sinne handle.

und sinnlos.² Vereinzelt finden sich Ansätze, die sich mit nichtsprachlichen Metaphern, etwa Bildmetaphern, befassen (vgl. Sedivy 2009, McGuirre 2009; Whittock 1992). Doch auch dort ist das Augenmerk weniger auf den metaphoren Prozess als vielmehr auf das Medium und die Verkörperungsweisen selbst gerichtet. Zumindest aber geben diese Ansätze Hinweise dafür, dass die Metapher in unterschiedlichen Praktiken und Formen des Denkens in je spezifischen Medien eine Rolle spielt. Versäumt wurde bislang jedoch zu untersuchen, wie kraft des metaphoren Vollzugs Wahrnehmen und Denken in den jeweiligen Medien zu denken sind.

Ich möchte mich einem für die Philosophie eher ungewohnten Bereich des Denkens zuwenden, indem ich musikalisches Denken und Wahrnehmen im Modus der Metapher skizziere. Welche Rolle die Metapher für die Musik und das musikalische Denken spielt, bedarf im Grunde einer sorgfältigen Analyse und kann hier nur exemplarisch und in groben Zügen nachgezeichnet werden. Musik eignet sich als Bezugsgegenstand besonders gut, da wir einerseits das Produzieren sowie das Wahrnehmen von und das Reden über wahrgenommene Musik andererseits als Vollzugsformen, in denen die Metapher eine Rolle spielt, explizieren können.³

DENKEN: EINE KURZE VORVERSTÄNDIGUNG

Sicherlich ist es umstritten, was mit dem Ausdruck ‚Denken‘ gemeint ist bzw. gemeint sein kann. Folgten wir Frege, wäre der Begriff ‚Denken‘ über den Begriff des *Gedankens* scharf umrissen (vgl. Frege 1986: 35) und von Vollzügen wie etwas *wahrnehmen*, *vorstellen* und *fühlen* streng zu unterscheiden und unterscheidbar.⁴ Ein Gedanke bedarf im Unterschied zu Ge-

-
- 2 Diese These basiert auf sprachphilosophischen Überlegungen, denen zufolge Sprache auch eine Art des wahrnehmenden Weltzugangs ist. Vgl. dazu Davidson (2008: 206f.); Cassirer (1994). Beide Autoren gehen davon aus, dass einer je bestimmten Form der Rede bzw. der Begriffe eine bestimmte Art und Weise des Wahrnehmens entspricht.
 - 3 Diese Trias von Produktion, Rezeption und Diskurs scheint mir als methodisch grundlegend, um die Pragmatik ästhetischen Verstehens im Sinne einer Kunstästhetik analysieren zu können.
 - 4 Frege definiert das Denken als ein Fassen des Gedankens.

fühlen oder Vorstellungen keines Trägers; letztere werden *gehabt*, wohingegen ein Gedanke *gefasst* wird. Und: Gedanken sind entweder wahr oder falsch. Ihre Verkörperung finden sie in Form von Aussagesätzen. Als eine weitere für uns relevante Eigenschaft von Gedanken sowie des Denkens lässt sich mit Freges Position festhalten, dass das Denken eine nicht direkt beobachtbare Tätigkeit wie Schwimmen oder einen Kuchen backen ist, denn „[d]ie Gedanken sind weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen“ (Frege 1986: 43). Doch nicht nur mathematische Operationen, das Erstellen von Modellen der Materie – wie in der Physik – oder, generell, das Fassen wahrheitsfähiger Gedanken werden als Denken bezeichnet. Für andere Autoren umfasst Denken ein deutlich weiteres Feld von Tätigkeit, die mit bzw. von unserem Bewusstsein vollzogen wird. Nach Derek Melser (2004) gelten – anders als für Frege – sogar das Haben von Gefühlen sowie das Vorstellen von Situationen und Bildern als Denken. Wenn wir denken, orientieren, koordinieren und strukturieren wir Welt. Diese Welt kann vieles – und in ontologischer Hinsicht recht Unterschiedliches – umfassen.

Sicherlich ist Denken keine direkt beobachtbare Tätigkeit, doch findet unser Denken mannigfaltige Formen der Verkörperung und kann somit in Kooperation vollzogen werden. Von diesen Verkörperungen und Verkörperungsweisen können wir auf das diesen Verkörperungen zu Grunde liegende Denken und Wahrnehmen schließen (Cassirer 1994a: 39f; 56f.).⁵ Und diese unterschiedlichen Verkörperungsweisen geben wiederum über das Denken zu denken.

METAPHER – EIN ARBEITSBEGRIFF

Tagtäglich gehen wir, nicht nur im Rahmen artifizieller poetischer Rede, sondern auch umgangssprachlich mit Metaphern um – als Sprecher wie als

5 Hier knüpfe ich an Ernst Cassirer an, dessen These lautet, dass Denken und Geist stets sinnlicher Verkörperungen bedürfen. Diese Verkörperungen bzw. Verkörperungsweisen unterliegen jedoch unterschiedlichen wie spezifischen Prinzipien. Cassirer verdeutlicht dies sogar im Rahmen wissenschaftstheoretischer Überlegungen, in denen eine bestimmte Form der Begriffe mit einer bestimmten Weise zu denken und wahrzunehmen einhergeht. Der Dingwahrnehmung in den Wissenschaften korrespondiert der Dingbegriff.

Interpretieren.⁶ Zumindest trifft dies zu, wenn wir eine metaphorische Genese sprachlicher Ausdrücke, mit denen wir tagtäglich umgehen, rekonstruieren können. Obwohl uns der metaphorische Ursprung vieler sprachlicher Ausdrücke nicht immer bewusst ist, spielen sie in unserem alltäglichen Leben eine wichtige Rolle. Viele Metaphern sind starr oder abgestorben, weshalb sie uns als Metaphern nicht sofort auffallen. Doch gerade diese eignen sich besonders gut, um zu zeigen, wie Metaphern allgemein funktionieren.

John Searle hat in seinem Aufsatz *Metaphor* (1979) das allgemeine Prinzip des Funktionierens von Metaphern folgendermaßen formuliert: Mit dem Ausdruck *S ist Q* soll der Sachverhalt *S ist P* ausgedrückt werden. Der erste Ausdruck steht für die metaphorische Aussage und der zweite für die Paraphrase der Metapher. Zur Verdeutlichung des Sachverhalts gehe ich auf ein Beispiel von Searle ein. Der sprachliche Ausdruck *Sally ist ein Eisklotz* verkörpert eine Metapher. Und nun gilt es zu zeigen, wie diese Metapher funktioniert.

Als erstes Merkmal ist die semantische Absurdität zu nennen, die sich ergibt, wenn wir den metaphorischen Ausdruck in buchstäblichem Sinne nehmen. Wäre die Metapher buchstäblich wahr, dann müsste Sally aus gefrorenem Wasser bestehen. Dann wäre Sally aber in einem buchstäblichen Sinne ein Eisklotz – also einfach nur gefrorenes Wasser – jedoch keine Person.

Andererseits würde es ein wenig merkwürdig anmuten, wenn jemand einem Eisklotz einen Namen (Sally) gibt. Buchstäblich genommen ergibt die Metapher also Nonsense. Um zu einem Verstehen von Metaphern vorzudringen, müssen wir folglich unter die Satzoberfläche tauchen. Dies kann der Interpret, sofern er weiß, dass der Sprecher mit dieser Metapher einen Bezug (Referenz) auf eine reale Person namens Sally vollzieht. Wir können also als zweites Merkmal der Metapher die Unterscheidung zwischen *Satzbedeutung* und *Sprecherbedeutung* hervorheben; und auch hierin folgen wir Searle (1979). Einerseits ist Searle beizupflichten, wenn er die Intentionen des Sprechers ins Spiel bringt, welche vom Interpreten erfasst werden. Wir gehen davon aus, dass der Sprecher nicht einfach Unsinn äußert, sondern uns einen Sinn mitteilen will.⁷ Aber Searles Theorie muss noch erweitert

6 Dies ist die basale These von Lakoff und Johnson (1984).

7 Die bezeichnet Grice als Kooperationsprinzip.

werden, da er sich auf einer rein sprachlichen Ebene bewegt und die Frage, weshalb wir Metaphern verwenden, nicht verfolgt.

In bloßer Objektstellung, also rein der Satzoberfläche nach zu urteilen, gibt es kein analytisches Kriterium, demzufolge man eine Metapher als Metapher erkennen kann. Um dies zu zeigen, genügen zwei Beispiele, die verdeutlichen, welche Rolle zudem die Pragmatik (Intention und Äußerungskontext) spielt. Hierbei gehen wir jeweils von einer in unterschiedlichen Äußerungskontexten syntaktisch identischen Äußerung aus. Davidson unterscheidet zwischen Metapher und Lüge, wenngleich der Satz bzw. die Satzoberfläche in beiden Fällen identisch ist. So kann jemand mit der Äußerung *X ist eine Hexe* eine Metapher äußern, um etwa die Nachbarin (in negativer Hinsicht) zu charakterisieren oder um zu lügen. Ebenso kann der sprachliche Ausdruck *Menschen sind Tiere* einerseits im Diskurs der Biologen eine allgemein anerkannte Wahrheit ausdrücken, im ethischen Diskurs hingegen eine Wertung im Hinblick auf Handlungen (Krieg, Völkermord etc.) äußern. Ob eine Metapher vorliegt, hängt also zum Teil davon ab, mit welcher Überzeugung ein sprachlicher Ausdruck, die über dessen Verwendung entscheidet, geäußert wird. Dementsprechend vertritt Davidson die These, dass die Metapher vorrangig eine Frage des Gebrauchs (sprachlicher Äußerungen) ist.

Mit diesen Bemerkungen sollte deutlich geworden sein, inwiefern bzw. weshalb es hier nicht so wichtig ist, einige kulturell verankerte Metaphern zu paraphrasieren oder deren Kulturgeschichte zu schreiben,⁸ sondern den metaphorischen Prozess (Ricœur 1978) zumindest ansatzweise zu explizieren. Gehen wir zunächst von sprachlichen Äußerungen aus, so kann Searles Modell als eine vorläufige Grundlage der weiteren Explikationen dienen. Es muss dem jedoch noch etwas hinzugefügt werden.

Neben den drei wichtigen Momenten des metaphorischen Prozesses wie Ricœur ihn beschreibt, indem er Imagination, Gefühl und Kognition als semantische Faktoren auffasst, muss auf die Besonderheit des metaphorischen Schematismus eingegangen werden, innerhalb dessen diese drei Momente ineinander greifen (vgl. Ricœur 1978: 145). Erst dadurch kann die viel diskutierte und umstrittene Kategorie der *Ähnlichkeit* in der Metapher wirken. Diese Ähnlichkeit basiert nicht auf einem vorher erfolgten deskriptiven Vergleich, sondern ist ein Effekt des metaphorischen – oder bes-

8 Auf beispielhafte Weise hat dies bereits Hans Blumenberg getan.

ser: metaphoren – Prozesses. „Resemblance ultimately is nothing else than this rapprochement which reveals a generic kinship between heterogenous ideas“ (ebd.: 145). Dem kann entsprochen werden, etwa wenn wir Klänge mit visuellen Qualitäten beschreiben oder gar mit gustatorischen, was nicht selten geschieht, wie ich weiter unten noch ausführen werde. Vor allem kann diese Ähnlichkeit oder Annäherung heterogener Prädikationsbereiche auf Grund des metaphorischen Schematismus vollzogen werden, den Ricœur in Anlehnung an Kant postuliert:

I want to underscore a trait of predicative assimilation which supports my contention that the rapprochement characteristic to the metaphorical process offers a typical kinship to Kant's schematism. I mean the paradoxical character of predicative assimilation which has been compared by some authors to Ryle's concept of category mistake, which consists in presenting the facts pertaining to one category in terms appropriate to another. (Ricœur 1978: 148)

Gemäß dem Schematismus muss eine Synthesis stattfinden. Bei Kant ist es die Synthese von Begriff und Anschauung. Für Ricœur besteht der Schematismus in der Synthese zweier Gedanken: „If there are two thoughts in one in a metaphor, there is one which is intended; the other is the concrete aspect *under* which the first one is presented“ (Ricœur 1978: 149).

Gehen wir vom gewöhnlichen Schematismus von Begriff und Anschauung aus, so wird jede Anschauung unter einen Begriff subsumiert und jeder Begriff hat eine (regelgemäße) Anschauung. Deshalb können wir ein Lebewesen etwa als einen Hund identifizieren; der Begriff ‚Hund‘ funktioniert dabei als Regel, gemäß welcher eine konkrete (empirische) Anschauung einem Begriff subsumiert wird. Bei einer Metapher stellt sich dieses Problem nun in doppelter Hinsicht: Zwei Paare von Anschauung und Begriff müssen nun zu einer Einheit gebracht (synthetisiert) werden. Insbesondere stellt sich zudem dabei das Problem der Synthese je zweier Anschauungen sowie zweier Begriffe. Dadurch wird ein Spiel der Erkenntniskräfte in Gang gesetzt. Max Black greift mit seiner Interaktionstheorie eben diesen Punkt auf, indem er von der Synthese „implicative complexes“ (Black 1979: 441) spricht. Für ihn wird nicht nur ein semantischer Aspekt (source domain) in einen fremden Prädikationsbereich (target domain) verschoben, wodurch eine Art semantischer Paradoxie entsteht. Begriffe

oder Ideen sind – vereinfacht gesprochen – für ihn keine primitiven Entitäten, sondern sie bergen mannigfaltige Prädikationsmöglichkeiten in sich.

Bei einer Metapher wie *Sally ist ein Eisklotz* ist es nicht nur so, dass wir die physikalische Eigenschaft der Kälte, die ein Eisklotz hat, Sally zuschreiben. Entscheidend ist vielmehr, dass wir physische Kälte *als* eine personale Charaktereigenschaft auffassen. Desgleichen bei der von Max Black diskutierten Metapher *Man is a wolf*. Nicht nur wird menschliches Handeln mit Hilfe tierischen Verhaltens charakterisiert. Das tierische Verhalten selbst wird anthropomorphisiert. Dadurch wird der Wolf im Gegenzug also ‚menschlicher‘. Black gibt damit einen weiteren Hinweis, wie der metaphorische Prozess zu denken sei. Wer eine Metapher produziert, muss schon beide Domänen zugleich erfasst und sie in Beziehung zueinander gesetzt haben. Denn es fragt sich, weshalb wir Metaphern verwenden und wie wir auf diese kommen. Da es im weiteren Verlauf um die Verschränkung von Denken und Wahrnehmen gehen wird, möchte ich auf die Synästhesie als einem Wahrnehmungsphänomen eingehen, das mit der Metapher explizit zu tun hat.

SYNÄSTHESIEN

Um uns den Weg zum Sprechen und Wahrnehmen im Modus der Metapher bahnen zu können, bietet sich ein Rekurs auf das Wahrnehmungsphänomen der Synästhesie besonders gut an. Dies liegt vor allem daran, dass in den Berichten zu erlebten Synästhesien der Kategorienfehler durch Verquickung von heterogenen Prädikationsbereichen ins Auge sticht. Synästhesien sind Wahrnehmungserlebnisse, bei denen ein Stimulus eines bestimmten Wahrnehmungsmodus (auditiv) ein Wahrnehmungserlebnis in einem anderen Wahrnehmungsmodus (visuell) auslöst. Synästhesie ist ein empirisch gut untersuchtes Phänomen und es herrscht in definitorischer Hinsicht große Übereinstimmung. So gilt es als Paradebeispiel für Synästhesie, dass jemand, wenn er einen Bestimmten Klang hört, eine bestimmte Farbwahrnehmung hat. Dies wird in der Literatur auch als Farbenhören bezeichnet.

Für Synästheten ist es daher nicht ungewöhnlich zu sagen, dass ein Klang orange oder hellgrün klingt, denn er oder sie hat ja während der auditiven Wahrnehmung ein visuelles Wahrnehmungserlebnis, welches allerdings strikt *kausal* vom Stimulus, dessen Wahrnehmung durch einen ande-

ren Sinnesmodus als dem des Wahrnehmungserlebnisses stattfindet, ausgelöst wurde.⁹ In einem Konzertbesuch würden wir zunächst vermuten, dass unsere Begleitung in Metaphern spräche, wenn er oder sie den Satz *Die Geigen klingen grün* äußerte.

Synästhesie ist an keinen bestimmten Modus der sinnlichen Wahrnehmung gebunden und kann sich unter Einwirkung unterschiedlichster Stimuli ereignen. So wurden Synästhesien bezogen auf Grapheme festgestellt; hier spricht man von Farb-Graphem-Synästhesien. Die von der Kognitionspsychologin Julia Simner (2006) untersuchten Synästheten hatten bestimmte Farbwahrnehmungen während der Wahrnehmung von bestimmten Buchstaben. So kann es geschehen, dass eine Person immer dann, wenn er oder sie den Buchstaben *A* sieht, ein Orange-Wahrnehmungserlebnis hat. Entscheidend ist für uns nun allein die Tatsache, dass die Synästhesie darauf beruht, dass eine Wahrnehmung in einem bestimmten Sinnesmodus, ein Erlebnis in einem anderen Sinnesmodus hervorruft, obwohl dies von Stimulus nicht direkt ausgeht.¹⁰ Folgen wir Raymond W. Gibbs, so ist auch das Verstehen von Metaphern zumindest in Anlehnung an Synästhesien beschreibbar. Dem liegt der Gedanke zu Grunde, dass das Verstehen von Metaphern mit einer leibbezogenen Simulation einhergeht. Konkret bedeutet dies, dass wenn jemand eine Metapher versteht, er oder sie eine imaginative Simulation leibgebundener Erfahrung vollzieht (hierzu: Gibbs 2006). Das heißt, der Interpret vollzieht eine Simulation des durch die Metapher vermittelten bzw. suggerierten Erfahrungsgehalts.

Gibbs geht in seinem Artikel von metaphorischen Beschreibungen von Kummer (*being lost in the dark tunnel of grief*) aus (Gibbs 2006: 435). Seine These lautet, dass der Interpret die in der Metapher bedeuteten leiblichen Regungen innerlich simuliert:

9 Dies ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Synästhesie und (synästhetischen) Metaphern. Im Bilden von Metaphern verfahren wir kreativ assoziativ, wohingegen Synästhesieerlebnisse kausal ausgelöst und als räumlich real empfunden werden. Das heißt zum Beispiel, dass etwa ein bestimmter Ton oder Akkord stets ein bestimmtes Farbwahrnehmungserlebnis (etwa gelb) auslöst.

10 So sind beispielsweise Schallwellen akustische Stimuli und werden zunächst direkt vom Ohr aufgenommen. Desgleichen riechen wir nicht mit den Ohren.

[B]eing lost in the dark tunnel of grief and moving forward to the other side, are all understood by simulating what it must be like to perform these specific activities, even though it is, strictly speaking, impossible to physically act on abstract entities like the emotion of grief. We experience grief, in this case, as a process of moving through ‚affective space‘, in which we imaginatively encounter different physical obstacles and learn to overcome these in our ongoing emotional journey. (Gibbs 2006: 435)

Trifft dies zu, so kann man sagen, dass die Erfahrung eines Stimulus (die sprachliche Metapher) eine Erfahrung hervorruft, die am Stimulus selbst nicht *beobachtbar* ist. Metapherntypisch ist hierbei – analog zur absurden Prädikation, welche die Metapher verkörpert, – die erfahrungsmäßige Unmöglichkeit, welche imaginiert wird.

Zunächst vergegenwärtigen wir uns, welche Evidenzen Gibbs für seine Theorie anführt. Ein Grund ist für ihn die Tatsache, dass viele Metaphern auf leiblichen Prozessen basieren. Zumindest für synästhetische Metaphern kann festgehalten werden, dass die sensuelle Leiberfahrung für sie eine Grundlage ist. Metaphern wie ‚der Wein schmeckt *samtig*‘ oder ‚der *siße* Klang der Geigen‘ basieren auf leiblichen Erfahrungen, ohne die wir diese (synästhetischen) Metaphern¹¹ nicht verstehen oder produzieren könnten. So wird auch die Metapher *Begehren ist Hunger* auf leibliche Erfahrungen zurückgeführt (vgl. Gibbs 2006: 440).

Doch wie verhält sich diese Konzeption im Hinblick auf nichtsprachliche Metaphern? Um dies näher erörtern zu können, gilt es zunächst festzuhalten, dass viele Metaphern auf Grund der durch sie ausgelösten (imaginierten) Erfahrung funktionieren. Sie lassen uns – in Anspielung auf einen Satz aus Wittgensteins *Tractatus* – imaginieren, was der Fall ist, wenn sie zuträfen. Trifft Gibbs’ Konzeption der leibbezogenen Simulation kraft der Metapher zu, so kann eine Familienähnlichkeit mit der Synästhesie attestiert werden.¹²

11 Zu der Thematik der synästhetischen Metapher siehe auch Cretien van Campen (2008) sowie Jamie Ward (2008).

12 Mitnichten ist damit behauptet, dass Synästhesie und (synästhetische) Metaphern miteinander identisch wären. Während Synästhesien kausal verursacht werden, werden (synästhetische) Metaphern assoziativ vollzogen. Die sprachlichen Effekte sind jedoch sehr ähnlich.

DER ZUGANG – EINE ÜBERGEORDNETE METAPHER

Bisher ging es lediglich um vorbereitende Bemerkungen für einen Theoriehintergrund, der für die weiteren Überlegungen eine zentrale Rolle spielt. In einem weiteren Schritt werde ich den Kerngedanken explizieren, wobei es mir weniger um konkrete Metaphern geht, sondern um Anhaltspunkte, die darauf schließen lassen, dass ästhetisches Verstehen von Kunst – und hier der Musik – in seinem Kern metaphorischer Natur ist. Stein des Anstoßes hierfür ist die in Ästhetiken und Kunstphilosophien verbreitete Metapher vom *Sprechen der Kunstwerke* bzw. der Bilder. Diese sprechen bekanntermaßen nicht. Aber diese Metapher erlaubt Rückschlüsse auf den Verstehens- und Wahrnehmungsprozess. Adorno verwendet diese Metapher wortwörtlich, wohingegen Gadamer auch von „Kunst als Aussage“ (Gadamer 1993) spricht. Goodman redet bekanntermaßen von „Sprachen“ der Kunst. Auch bei Kant findet sich diese Metapher, der er jedoch kein großes Gewicht beizumessen scheint:

Wie aber bildende Kunst zur Gebärdung einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, dass der Geist des Künstlers durch dieses Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, gleichsam einen körperlichen Ausdruck gibt, und die Sache gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen, ihrer Form gemäß, einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht. (Kant 1957: 426)

Kants Rede vom „Geist“, der „aus ihnen spricht“ kann man dahingehend interpretieren, dass es sich schlichtweg um einen Verstehensvollzug handelt, indem der Betrachter – analog zur Rede – Sinn vollzieht.

Nun stellt sich die Frage, ob es sich beim ‚Sprechen‘ der Kunstwerke um eine bloße Metapher handelt, welche durch ihre Paraphrase ersetzt werden kann oder ob diese Metapher ursprünglich ist.¹³ Zumindest können wir jetzt festhalten, dass wir es mit der Rede vom ‚Sprechen‘ der Kunstwerke mit einer Metapher zu tun haben, bei der es mir vor allem um deren Form geht. Dass es sich um eine Metapher handelt, erhellt aus dem trivialen Sachverhalt, dass Bilder, Musik und Skulpturen nicht sprechen (können), weil dies eine Tätigkeit ist, welche nur Personen vollziehen. Nun könnte

13 Diese Unterscheidung übernehme ich von Josef König.

man einwenden, dass eine Äußerung wie *die Uhr läuft!* ebenso eine Metapher ist wie die Rede vom ‚Sprechen‘ der Kunstwerke. Kunstwerke sprechen nicht wirklich; und Uhren laufen nicht wirklich, weil sie keine Beine haben. Genetisch betrachtet mag es zutreffen, dass wir vom menschlichen oder tierischen Lauf auf den Prozess der Zeigerbewegung und der raschen Zahlenfolge projizieren, somit wird das primäre Subjekt (die Uhr) mit Hilfe eines domänenfremden Prädikats (läuft) beschrieben. Lakoff und Johnson haben unsere Alltagssprache auf Metaphern hin untersucht und zahlreiche basale Konzepte aufgezeigt, die kraft der Metapher funktionieren, und diese Konzepte nach Metapherntypen kategorisiert. Wenn wir also sagen *die Uhr läuft*, so haben wir es – rein unter dem Aspekt der Herkunft – mit einer (toten) Metapher zu tun. Dennoch gehen wir mit dieser Metapher tagtäglich erfolgreich um und sie kann sogar als Regel angesehen werden, da unter normalen Bedingungen jeder sofort weiß, welcher Sachverhalt mit dieser metaphorischen Äußerung gemeint ist. In unserer Alltagssprache hat diese Metapher mittlerweile den Status buchstäblicher bzw. begrifflicher Rede. Denn sie meint auch inhaltlich einen konkreten und bestimmten Sachverhalt. Ihre metaphorische Kraft ist verblasst durch ihren (erfolgreichen) Gebrauch.

Möglicherweise könnte jemand behaupten, das Sprechen der Kunstwerke könne hinreichend paraphrasiert – also die Metapher aufgelöst – werden. Wir haben es hier jedoch mit einem fundamentalen Unterschied zwischen den beiden oben genannten Metaphern zu tun. Wenn von einer Uhr behauptet wird, sie liefe, so wird damit zwar ein Prozess mit Hilfe eines kategorial verschiedenen Prozesses charakterisiert. Doch beides sind Prozesse der Bewegung/Veränderung (zumindest bei Uhren mit Zeigern), welche *in Augenschein* genommen werden können. Fassen wir den Begriff der Bewegung oder des Laufens allgemein unter den der Veränderung, so können das Laufen sowie die Zeigerbewegung oder die Zahlenfolge auf einer Digitaluhr gleichermaßen beobachtet werden. Mit dem ‚Sprechen‘ der Kunstwerke verhält es sich anders.

Egal, ob wir ein Kunstwerk hörend oder sehend rezipieren, es ist von einem Sprechen die Rede, welches jedoch nicht drittpersonlich beobachtbar ist. Erst wenn wir auf der konkreten Ebene der Beschreibung einer ästhetischen Wirkung angelangt sind – der wir uns weiter unten noch eingehend zuwenden werden – haben wir es mit konkreten ästhetischen Metaphern zu tun. Die formale Metapher vom ‚Sprechen der Kunstwerke‘ ist lediglich ei-

ne Art Inbegriff dessen, was wir vollziehen, wenn ein Werk der Kunst uns *als* ein Kunstwerk anspricht. Mit dieser Metapher wird also eingefangen, *wie* wir rezipieren, wie uns ein Kunstwerk anmutet und wie wir über Kunst sprechen. Wie dieser metaphore Verstehensvollzug näher zu bestimmen ist, möchte ich im nächsten Schritt darlegen. Ich möchte mich nun einem Begriff des musikalischen Denkens annähern, indem ich den Begriff des musikalischen Gedankens knapp rekonstruiere.¹⁴

MUSIKALISCHES DENKEN

Für den Komponisten Arnold Schönberg muss es ein musikalisches Denken geben, da er vom „musikalischen Gedanken“ spricht. Folglich ist der musikalische Vollzug des Komponierens als Denken zu bezeichnen; und das Hören von Musik muss dann irgendwie mit dem Erfassen musikalischer Gedanken zusammenhängen. Auch Musikwissenschaftler wie Achim Stephan fassen Texte mit dem Titel *Vom musikalischen Denken* (1985) zusammen. Allein die Tatsache, dass es in der Musik Regeln und Prinzipien gibt, lässt die These, dass Musik mit Denken zu tun hat, oder, genauer, eine bestimmte Form des Denkens ist, beinahe als trivial anmuten. Was aber ist unter einem genuin musikalischen Denken und unter einem musikalischen Gedanken genauer zu verstehen? An diesem Punkt scheiden sich die musikalischen Geister. Seinen Niederschlag findet dieser Streit in Form von Formalästhetiken und Inhaltsästhetiken. Als Beispiel für einen Begriff musikalischen Denkens in formalästhetischer Manier wäre Eduard Hanslick (Hanslick 1982) zu nennen. Musikalisches Denken hat für ihn, jedenfalls rein wissenschaftlich betrachtet, nur das musikalische Material in seiner Immanenz zum Gehalt und daher ist das Musikalisch-Schöne nichts weiter als tönend bewegte Form. Auf den Sachverhalt des metaphorischen Status der Rede von ‚tönend *bewegter* Form‘ möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Wichtig ist allein Hanslicks These, da sie davon ausgeht, das einzig intrinsisch Feststellbare an Musik ist bzw. das Musikalisch-Schöne

14 Die Rekonstruktion ist hierbei nicht vollständig, da es aus Platzgründen nicht möglich ist. Schönbergs Gebrauch des Ausdrucks „musikalischer Gedanke“ ist teilweise schwankend, weshalb ich mich auf die für den hiesigen Zweck relevanten Gebrauch beschränken werde.

bestehe allein in tönend bewegter Form.¹⁵ Eine damals weit verbreitete Auffassung von Musik als *Sprache* des Gefühls lehnte Hanslick ab – mit guten Gründen, wenn man seinen Theoriehintergrund sowie Geltungsanspruch kennt.¹⁶

Anders als der Musikkritiker Hanslick vertrat der Komponist Arnold Schönberg keine Formalästhetik. Schönberg selbst schrieb über sein eigenes kompositorisches Schaffen und betonte dabei die konstitutive Rolle des musikalischen Gedankens für den musikalischen Verlauf. Ein musikalischer Gedanke liegt einem musikalischen Werk zu Grunde und gelangt zur Entfaltung bzw. Auslegung durch das *Prinzip der entwickelnden Variation*. Dieses Prinzip findet vor allem in Schönbergs Zwölftontechnik Anwendung, in der jedem Stück eine bestimmte Zwölftonreihe zu Grunde liegt (Grundreihe): „Die Grundreihe funktioniert in der Art eines Motivs. Das erklärt, warum für jedes Stück von neuem eine Grundreihe erfunden werden muss. Sie muss der schöpferische Gedanke sein.“ (Schönberg 1992: 76) Für Schönberg handelt es sich bei der Zwölftontechnik allerdings nicht um bloßes ‚Sprechen‘, ‚Rechnen‘ oder formale Spielerei. Ein musikalischer Gedanke

ist der rote Faden, an dem sich alles musikalische Geschehen entlangtastet: [...], eine Überleitung, eine Codetta, eine Durchführung etc., sollte nicht als etwas gelten, das nur um seiner selbst willen da ist. Sie sollte überhaupt nicht erscheinen, wenn sie den Gedanken des Stückes nicht entwickelt, modifiziert, intensiviert, klärt, beleuchtet oder belebt. (Schönberg 1992: 43)

Besehen wir das Prinzip der entwickelnden Variation näher, so sticht allerdings ein Schlußschluss mit der Formalästhetik hervor, von der Schönberg ja abgegrenzt werden sollte, da dieses Prinzip ein Mittel für den Umgang oder zur Regulierung des Materials darstellt (Dahlhaus 1986: 21). Für

15 Hanslick geht es dabei jedoch um die Frage nach dem wissenschaftlich feststellbaren Gehalt und nicht darum, wie wir uns anderen über unsere subjektive Auffassung einer Musik mitteilen. Nur wenn etwas mit Notwendigkeit festgestellt werden kann, dann ist es Wissenschaft; und Hanslick selbst fragt in seinem Aufsatz nach einer „exakten Musikwissenschaft“.

16 Sicherlich hat Musik etwas mit Gefühlen zu tun. Doch dass es sich dabei um eine Sprache des Gefühls handelt, ist streitbar.

Schönberg war das Prinzip der entwickelnden Variation von so zentraler Bedeutung, weil es ihm mit ihr gelang, ohne Tonalität größere musikalische Formen zu generieren. Denn es war für die zweite Wiener Schule ein fundamentales Problem, ohne das formkonstitutive Moment der Tonalität größere zusammenhängende musikalische Formen zu komponieren. Schönberg ging es jedoch nicht allein um das Lösen immanenter materialbedingter Probleme. Diese waren für ihn Fragen der Mittel. In erster Linie war die Musik für Schönberg ein Medium des Ausdrucks.¹⁷ Und nicht selten hatte seine Musik einen programmatischen Bezug. Als eines seiner prägnantesten Beispiele wäre das Stück *Ein Überlebender aus Warschau* zu nennen. Schönberg selbst oszillierte also zwischen Inhaltsästhetik und Formalästhetik, was den Begriff und die Funktion des Begriffs des „musikalischen Gedankens“ anbelangt.

Wie dargelegt, ist die entwickelnde Variation ein Prinzip des Umgangs mit dem musikalischen Gedanken, den Schönberg auch als Grundreihe betrachtet. Hier sind wir allein auf der Ebene der (Kompositions-)Technik. Es gilt einen weiteren Aspekt zu beachten, der eventuell auf Schönbergs schwankenden Begriffsgebrauch zurückzuführen ist. Für ihn ist die Neue Musik nicht schlichtweg eine Verkörperungsform neuer musikalischer Gedanken, sondern die Neue Musik verkörpere lediglich eine neue Darstellungsform alter bzw. bewährter musikalischer Gedanken. Die jungen Komponisten fassen somit keine neuen musikalischen Gedanken, sondern präsentieren neue Stile (Schönberg 1992: 48). Sind musikalische Gedanken dann nichts weiter als die anfängliche Darstellung von systematisch manipulierbaren Intervallverhältnissen in Relation zum Rhythmus? „Der musikalische Gedanke ist das, was dargestellt werden soll, die Darstellung des Gedankens ist jedoch der Gedanke selbst.“ (Stephan 1985: 131) Ein grundlegendes Problem betrifft hier das Verhältnis von Gedanke und Darstellung. Vorschnell könnte hier eine Identifizierung mit sprachlichen Gedanken und deren Darstellung vermutet werden. Wir können in der Tat einen sprachlichen Gedanken unterschiedlich darstellen; sei es durch eine Übersetzung in eine andere Sprache oder durch grammatikalische Umformungen.

Um die Funktion oder Rolle des musikalischen Gedankens zu fassen, reicht eine rekonstruktive Analyse der Schönbergschen Begriffsverwendung nicht aus. Neben dem Aspekt der musikalischen Immanenz sowie

17 Vgl. hierzu Schönbergs Ausführungen in der Einleitung zu der Harmonielehre.

Ausdifferenzierung des musikalischen Materials reflektiert Schönberg das Verhältnis von Musik und Geschichtlichkeit im Sinne außermusikalischer Ereignisse und Prozesse. Musik ist demnach in der Lage, ganze Lebenshaltungen bzw. Weltanschauungen zu verkörpern – wenngleich mit eigenen (also musikalischen) Mitteln. Sicherlich betrifft dies – jedenfalls für Schönberg – das Verhältnis zwischen musikalischen Gedanken und seiner Darstellung (Stil), da der geschichtliche Wandel der musikalischen Stile der Mode unterliegt. Auf diesen Punkt geht Schönberg explizit ein, da er sich selber die Frage nach dem historisch bedingten Stilwandel stellt. So zeichne sich die romantische Musik dadurch aus, dass sie komplex und geheimnisvoll sei (vgl. Schönberg 1992: 46f.).

Noch ausdrücklicher zeigt sich Schönbergs Distanz zur Formalästhetik, wenn man folgende – zugegebenermaßen etwas nebulöse – Äußerung berücksichtigt: „Mein persönliches Gefühl ist, dass Musik eine prophetische Botschaft vermittelt, die eine höhere Form des Lebens enthüllt, auf die die Menschheit sich hinentwickelt. Und gerade wegen dieser Botschaft wirkt sie auf Menschen aller Rassen und Kulturen.“ (Schönberg 1992: 183) Die Faktur der Musik, also die Darstellung musikalischer Gedanken wird somit Medium der Reflexion von Geschichtlichkeit. Das Prinzip der entwickelnden Variation ist jedoch nur eine Möglichkeit musikalischen Denkens. Andere Komponisten organisieren ihr musikalisches Material nach gänzlich anderen Prinzipien, die hier jedoch nicht gesondert diskutiert werden können.

Noch expliziter ist das Verhältnis zwischen musikalischem Denken und Außermusikalischem beim französischen Komponisten Claude Debussy verkörpert. Für ihn stellt Musik gleichsam eine Perspektive auf Welt dar; eine Art Medium zwischen Komponisten, Hörer und Welt. Es geht ihm dabei nicht um die ikonische Funktion, welche in der Musik etwa dadurch realisiert wird, indem ein Holzblasinstrument einen Kuckucksruf nachahmt oder Schlagwerk und Streicher einen Galopprrhythmus spielen. Momente des Ikonischen finden wir sicherlich auch, wenn wir beispielsweise die Partitur von Debussys *La Mer* studieren. Schon der Umriss vieler Notengruppen in den Instrumentengruppen (Stimmen) lässt die Wellenbewegungen visuell erkennen. Gänzlich vertrackt aber wird das Verhältnis von musikalischem Material und außermusikalischen Gehalten, wenn wir uns Debussys *Préludes* für Piano solo ansehen. Dort wird das sechste *Préludes* mit *Des pass sur la neige* betitelt. Was geschieht hier? Nun, Debussy nimmt eine

Art *Übertragung* der winterlichen Landschaft und des gefrorenen Bodens in Musik vor. Die Erlebnis- und Wahrnehmungswelt der Situation einer winterlichen Landschaft wird durch das Medium der Musik verkörpert. So klingt der nahezu ostinat vorgetragene Rhythmus für Debussy wie der hart gefrorene Boden. Wir können dies als einen Prozess der metaphorischen Verklärung bezeichnen.

Auch bei modernen Komponisten wie Gyorgy Ligeti basiert die Grundidee einer Komposition häufig auf einem metaphorischen Prozess: Der Komponist verkörpert durch seine Musik etwas, was selbst nicht musikalisch ist.

Klänge und musikalische Kontexte erwecken in mir stets die Empfindung von Farbe, Konsistenz und sichtbarer wie auch tastbarer Form. Und umgekehrt: Farbe, Form, materielle Beschaffenheit, ja sogar abstrakte Begriffe verknüpfen sich in mir unwillkürlich mit klanglichen Vorstellungen. Dies erklärt das Vorhandensein von so zahlreichen ‚außermusikalischen‘ Zügen in meinen Kompositionen. Klingende Flächen und Massen, die einander ablösen, durchstechen oder ineinanderfließen, – schwebende Netzwerke, die zerreißen und sich verknoten, – nasse klebrige, gallertartige, faserige, trockene, brüchige, körnige und kompakte Materialien, – Fetzen, Floskeln, Splitter und Spuren aller Art, – imaginäre Bauten, Labyrinth, Inschriften, Texte, Dialoge, Insekten, [...] all das sind Elemente dieser nichtpuristischen Musik. (Nordwall 1971: 41)

All diese ‚Assoziationen‘ oder außermusikalischen Elemente, die in Ligetis Musik eingehen, durchlaufen während des Kompositionsprozesses eine rationale Durchformung. Schließlich stellt sich für Komponisten wie Ligeti das Problem, wie diese Empfindungen eine Artikulation in der Zeit finden und somit musikalische Form werden können. Freilich kann dieses Verhältnis nicht als intrinsisch oder semantisch bezeichnet werden; und es unterliegt keinerlei analytischer Strenge. Aber wir sollten nicht vergessen, dass wir es hierbei mit musikalischen Kunstwerken und nicht mit einem wissenschaftlichen Diskurs zu tun haben. Wir sollten folglich nicht erwar-

ten, dass zwischen einem musikalischen Kunstwerk und dessen interpretiertem Gehalt ein notwendiges Verhältnis besteht.¹⁸

Für den weiteren Schritt genügt es vorerst festzuhalten, dass es nicht darauf ankommt, ob der Interpret die Intentionen des Komponisten ‚richtig‘ erfasst, indem er der Musik den vom Komponisten als ‚richtig‘ intendierten Gehalt zuschreibt. Wir brauchen diese Sicherheit in der ästhetischen Praxis auch gar nicht. Wichtiger ist hier, dass das musikalische Kunstwerk zum Rezipienten zu sprechen scheint, ihr oder ihm etwas ‚sagt‘. Wenn ein Rezipient sich von einem Kunstwerk angesprochen fühlt, so ist dies als ein Resonieren zu verstehen, welches den Rezipienten dazu veranlassen kann, eine Beschreibung einer vom Kunstwerk ausgehenden ästhetischen Wirkung zu vollziehen. Diese ‚Beschreibungen‘ oder Charakterisierungen zeichnen sich vor allem durch ihre Metaphorizität aus.

METAPHORE CHARAKTERISIERUNGEN VON MUSIK

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass auch das Hören von Musik als eine metaphore Tätigkeit begriffen werden kann,¹⁹ wenn wir dieses Hören im Sinne ästhetischen Verstehens begreifen. Für die Evidenz dieser These sorgen Untersuchungen zur Beschreibung von Musik (Kleinen 1994: 63ff.), wobei ich vorwegnehmend darauf hinweisen möchte, dass dabei auch Synästhesien oder Effekte, welche der Synästhesie nahe stehen, eine wichtige Rolle spielen mögen. Methoden in der Musikpädagogik basieren darauf und wenden diese erfolgreich im Unterrichtsalltag an.

Um eventuelle Missverständnisse zu vermeiden, sei auf einen Unterschied zwischen zwei Redeformen über Musik hingewiesen. Musikwissenschaftler mögen gelegentlich geneigt sein, die Rede über Musik in Metaphern als unwissenschaftlich zu beargwöhnen. Sie verlangen – zumindest im Rahmen einer Strukturanalyse – eine klare deskriptive Rede in Termini oder Fachbegriffen; es soll nur das zur Sprache kommen, was der (musikalische) Fall ist. Hier geht es in erster Linie um Mittel, die der Komponist

18 Andererseits sei darauf verwiesen, dass die Bekanntschaft mit einem musikalischen Idiom zur Einhelligkeit im Verstehen führen kann, wie die Musiksoziologie belegt; Musik hätte dann zumindest Sprachcharakter.

19 Diese These vertritt der englische Musikphilosoph Roger Scruton (1997).

verwendet hat (satztechnische Modelle, Harmonik, Instrumentierung), um ein musikalisches Werk zu realisieren. Musik ist in diesem Fall Gegenstand propositionalen Sprechens und Wahrnehmens; die subjektive Erlebnisperspektive ist dabei völlig ohne Belang. In der anderen Form der Rede über Musik teilt der Hörer seine (subjektiven) Eindrücke mit; er oder sie redet dann unter Umständen von der ästhetischen Wirkung einer Musik und charakterisiert unter Umständen etwas, was in der Musik direkt nicht gelegen ist. Sicherlich sind dies zwei hochstilisierte gegensätzliche Formen des Redens über Musik, aber für meinen Zweck ist die Unterscheidung in methodischer Hinsicht wichtig. Es geht mir an dieser Stelle nicht um Statements wie *die Musik klingt cool* oder *die Musik macht mich traurig*, *die Musik macht mich fröhlich* usw.

Nun möchte ich in Anlehnung an Josef König den Begriff der *ästhetischen Wirkung* einführen (König 1978), da er für die gesamte Konzeption grundlegend ist. Königs Begriff der ästhetischen Wirkung kann als Schlüsselbegriff für eine Kunstästhetik angesehen werden, sofern Kunstästhetik sich mit der Frage beschäftigt, unter welchen Bedingungen wir etwas als ein Kunstwerk anerkennen.²⁰ Zudem spielt für den Begriff der ästhetischen Wirkung die Metapher eine entscheidende Rolle. Ontologisch ist dieser Begriff von Relevanz, da er das Sein einer ästhetischen Wirkung bzw. deren Realität an die Sprache und näher an die Beschreibung einer ästhetischen Wirkung koppelt. Wer beispielsweise sagt *Die Mona Lisa wurde 1503–1506 von da Vinci in Öl auf Pappelholz gemalt*, beschreibt keine ästhetische Wirkung. Ebenso sind Aussagen über Werke deskriptiver Art sowie Kategorisierungen noch keine Beschreibungen ästhetischer Wirkungen im Sinne Königs. Ein Bild wie die Mona Lisa gilt König zunächst nur als ein *so genanntes* Kunstwerk. Damit ein Werk der Kunst als ein Kunstwerk²¹

20 Autoren wie Danto wenden ein, dass es in moderner Kunst gar nicht um Geschmack gehe und sie kein Gegenstand der Ästhetik, sondern der Kunstphilosophie sei. Dies macht der etwa an Warhols Brillo-Boxes fest. Hier wird hingegen der Gedanke geltend gemacht, dass wir es bei der Betrachtung von Kunst und der ästhetischen Wirkung nicht um Geschmacksurteile geht, sondern um das freie Spiel der Erkenntniskräfte bezogen auf ein sinnlich präsentiertes Artefakt.

21 Die Unterscheidung zwischen ‚Kunstwerk‘ und ‚Werk der Kunst‘ geht mit der Auffassung von Kunst als einer Institution einher. Wenn Malerei oder Komposi-

gelten kann, muss es Korrelat der ästhetischen Wirkung sein, und diese Wirkung muss in der Art der Beschreibung ihren Niederschlag finden.

Klärungsbedürftig sind vor allem der ontologische bzw. logische Status der Rede von *Wirkung* und *Beschreibung* als je ästhetischer. Eine ästhetische Wirkung ist keine physikalische und daher nicht im Sinne der Kausalität bestimmbar. Daraus folgt auch, dass die Beschreibung einer ästhetischen Wirkung nicht schlechthin eine Beschreibung ist. Zwischen einer nichtästhetischen Wirkung und einer ästhetischen Wirkung besteht ein radikaler Unterschied hinsichtlich ihres Wirkung-seins. Analog gilt dies für Beschreibungen. Beschreibungen nichtästhetischer Wirkungen sind als Beschreibungen radikal verschieden von Beschreibungen ästhetischer Wirkungen. Die ontologische Differenz besteht darin, dass die ästhetische Wirkung ein nicht-Seiendes ist, wohingegen eine nichtästhetische Wirkung (etwa ein Brandloch) eine seiende Wirkung ist, die von jedermann in Augenschein genommen werden kann.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Begriffe ‚Wirkung‘ und ‚Beschreibung‘, wie sie König für eine Beschreibung einer ästhetischen Wirkung fasst, metaphorisch verwendet werden. Denn diese Begriffe werden von ihm nicht in ihrem üblichen Sinne (Gebrauch) eingeführt, sondern im Rahmen einer Katachrese. Wir können allerdings ein wichtiges Moment der Metapher festhalten, wenn wir auf Aristoteles rekurrieren. Nach Aristoteles ist die vierte Form der Metaphernbildung die Analogie. Diese Analogie betrifft hier das Verhältnis zweier heterogener Ontologien. Während die nichtästhetische Wirkung einfach (physisch) wirkt, wie etwa Hitze, Kälte, Helligkeit, Gifte und Radioaktivität, und sie extern beschrieben werden kann, obwohl sie unabhängig bzw. vor der Beschreibung existiert, wird die ästhetische Wirkung durch die Sprache (Beschreibung) erst hingebildet. Das heißt, erst durch die (zunächst) sprachliche Beschreibung wird die Wirkung *real*. Diese etwas thetisch anmutenden Worte gilt es ein Stückweit zu rechtfertigen.

Welchen Anteil die Sprache (oder die Beschreibung) für die Realität einer ästhetischen Wirkung hat, erhellt, wenn wir die Kategorie der Notwendigkeit ins Auge fassen. Von glühenden Kohlen geht notwendigerweise die Wirkung von Hitze aus, so dass wir uns verbrennen, wenn wir sie anfassen

tion als eine Kunst angesehen werden, so sind deren Produkte zunächst Werke der Kunst – egal, ob sie als Kunstwerke anerkannt werden oder nicht.

ten. Dieses (notwendige) Kausalverhältnis können wir für ästhetische Wirkungen nicht behaupten. Es ist ein Gemeinplatz, und durch musiksoziologische wie auch musikpsychologische Studien verbrieft, dass es divergente Geschmackspräferenzen gibt. Es mag dabei Schnittmengen geben. Nicht jeder mag Wagner, ebenso wenig mag jeder Volksmusik oder Heavy Metal. Jemand, der Wagner nicht mag, wird die Musik bzw. die Wirkung, die diese auf ihn macht, auch anders beschreiben als jemand, der Wagner Liebhaber ist und den Bombast Wagners präferiert. Letzterer könnte die ästhetische Wirkung unter Umständen als erhaben bezeichnen. Wir wissen aber nur von der Wirkung einer Musik, wenn wir diese beschreiben; erst dann ist sie *in der Welt* und ein *möglicher gemeinsamer* Bezugspunkt. Wenn nun eine Musik bombastisch oder erhaben wirkt, dann wirkt sie eben nicht in dem Sinne, wie glühend-heiße Kohlen wirken. Daher spricht König von der ästhetischen Wirkung als einer geistigen Wirkung (König 1978: 331).

Diese ästhetische Wirkung hat ihren Anfang jedoch nicht in einer ideellen Welt, sondern in der sinnlichen Erfahrungswelt. König kommt daher zu dem Schluss, dass das an sich Wahrnehmbare die „Quelle“ der ästhetischen Wirkung sei. Und die ästhetische Wirkung ist dann nichts anderes als das sinnlich-sittliche Wirken des an sich Wahrnehmbaren. Die ästhetische Wirkung ist nicht an sich wahrnehmbar, da sie nicht – im Rahmen des *common sense* nach Aristoteles²² – gemeinsam in Augenschein genommen werden kann. Das an sich Wahrnehmbare sind lediglich Farben, Klänge, Formen usw. als solche.

Wie bereits weiter oben unter dem Schlagwort der ‚Synästhesie‘ angesprochen, wurzeln viele unserer Metaphern in der leiblichen Erfahrung. Gehen wir nun vom sinnlich-sittlichen Wirken des an sich Wahrnehmbaren aus, so muss diese leibliche Erfahrung irgendwie ‚verklärt‘ werden. Irgendwie muss das sinnlich konkret Empfundene eine Anwendung im Vokabular der personalen Welt finden. Aber auch der umgekehrte Schritt muss dann möglich sein. Das, was der personalen Welt entstammt, findet in der Anwendung eine sinnliche Verklärung, indem es auf die sinnliche Welt ‚hinabtransponiert‘ wird.

Als Beispiel für eine Beschreibung einer ästhetischen Wirkung kann etwa Lichtenfelds Charakterisierung der Musik Ligetis als „glühend“ und als „Licht“ herangezogen werden:

22 Hiermit sind die fünf Wahrnehmungssinne nach Aristoteles gemeint.

Sinnlichkeit der Farben, Kohärenz der Struktur, das freie Ausleben von Klang in fester, aber nicht vorschreibend eingegrenzter Form, läßt Raum und Zeit zur Gewöhnung, zur Identifikation, zum faßlichen Nachvollzug – als schön erlebt man die geordnete Statik von Klangprozessen ebenso wie ihre fluktuierenden Qualitätsveränderungen oder ihre spannungsvolle Gerichtetheit – so wenn etwa, wie in ‚Atmosphères‘, Wolken von diffusen Klängen sich lichten, zu glühen, zu funkeln beginnen, um schließlich das gleißende Strahlen eines Tones durchdringen zu lassen. (Lichtenfeld 1987: 126)

Von Relevanz ist nun nicht, ob Lichtenfelds Charakterisierung richtig oder falsch ist, sondern vielmehr der Umstand, wie sie die Musik Ligetis charakterisiert. Wir haben es hier mit der Beschreibung einer ästhetischen Wirkung zu tun. Nichts ist hier buchstäblich zu nehmen, da die Wirkung auf einem Resonanzphänomen beruht und zur metaphorischen Charakterisierung veranlasst. Sie verwendet eine stark visuell orientierte Metaphorik, in der es vorrangig um Licht oder Lichtphänomene geht. In ihrer Beschreibung der ästhetischen Wirkung scheint die Musik buchstäblich zu luxurieren. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass diese Metaphorik auf leibliche Erfahrungen mit Licht zurückzuführen ist. Nun können wir sagen, dass die Beschreibung der ästhetischen Wirkung das ist, was das musikalische Kunstwerk uns (bzw. Lichtenfeld) sagt.²³

Indem der Sprecher eine Beschreibung einer ästhetischen Wirkung vornimmt, ist er zu dieser Beschreibung ermächtigt und findet die treffenden Worte. Die Worte können aber nur dann als treffend *empfunden* werden, wenn der Beschreibende der Auffassung ist, das Wahrgenommene adäquat artikuliert (vermittelt) zu haben. Ansonsten würde jede beliebige Beschreibung als gleichermaßen treffend empfunden werden. Dann könnte es aber auch keine voneinander abweichenden Auffassungen über Kunstwerke geben, weil zwischen Beschreibungen und Wahrnehmungen kein Bezug bestünde.

23 Nach König ist die ästhetische Wirkung das, was uns zur Beschreibung eben dieser ästhetischen Wirkung ermächtigt.

SCHLUSS: AUFGABE PHILOSOPHISCHER ÄSTHETIK

Aus den vorangegangenen Überlegungen und Ausführungen möchte ich auch ein kleines Plädoyer für die philosophische Ästhetik ableiten. Mit dem Vorangegangen sollte eine kleine zustimmungsfähige Skizze des musikalischen Denkens und Wahrnehmens im Modus der Metapher dargelegt werden. Anhand der Beispiele Schönbergs, Debussys und Ligetis ist – zumindest im Hinblick auf die Produktion – der Zusammenhang zwischen Musik und Denken auf unterschiedlichen Ebenen, im Hinblick auf musikalische Verkörperung verdeutlicht worden. Musik kann etwas Verkörpern, was sie selbst nicht ist. Ferner sprechen wir nicht nur in Metaphern über Kunstwerke, sondern nehmen diese auch entsprechend wahr. Die Kognitionspsychologie bzw. kognitive Linguistik liefert hierfür Belege. Für das musikalische Denken – in produktions- wie rezeptionsästhetischer Hinsicht – kann festgehalten werden, dass es oftmals im Sinne eines metaphorischen Prozesses vollzogen wird. Ob sich dies jedoch generalisieren lässt, mag dahingestellt bleiben und bedarf einer sorgsam empirischen Untersuchung. Zumindest aber sollte mit den Ausführungen die Möglichkeit musikalischen Denkens und Wahrnehmens im Modus der Metapher gezeigt worden sein. Wenn wir jedoch in normativer Hinsicht fragen, unter welchen Bedingungen wir ein Objekt (Bild, Text, Musik) uns als ein Kunstwerk anerkennen, dann könnten wir als eine konstitutive Bedingung angeben, dass es für uns – also den Rezipienten – die Struktur der Metapher aufweisen muss und zu uns spricht.

Nun kann man lange über den Sinn und Zweck philosophischer Ästhetik oder Kunstästhetik streiten. Dies gilt allerdings auch für die Philosophie insgesamt. Philosophische Ästhetik kann uns jedoch Auskunft über die Ermöglichungsbedingungen unseres (kunst-)ästhetischen Weltzugangs bieten. Damit befasst sie sich mit einer besonderen Form des Denkens – in produktions- wie in rezeptionsästhetischer Hinsicht. Unter der Maßgabe sprachlicher Exaktheit mutet der ästhetische Diskurs auf der Vollzugebene, der sich kraft der Metapher artikuliert, als eine Zumutung an, doch ist es nicht Aufgabe der philosophischen Ästhetik, als Sprachtherapeutin für ästhetische Praxis auf den Plan zu treten, sondern so präzise wie möglich die Ermöglichungsbedingungen ästhetischen Sprechens und Wahrnehmens zu explizieren, um dem Anspruch philosophischen Denkens gerecht zu werden.

Treffen die hier zur Diskussion gestellten Überlegungen zu, dann lassen sich für die Kunstphilosophie bzw. Kunstästhetik keine analytisch-deskriptiven Kriterien angeben, welche besagen, ob etwas ein Kunstwerk ist. Dies ist jedoch nicht als kognitiver Defekt zu beurteilen; vielmehr kann Kunst oder ästhetisches Denken im Modus der Metapher uns die (menschliche) Realität in ihren Seinsmöglichkeiten eröffnen.

LITERATUR

- Black, M. (1977): More about Metaphor, in: *Dialectica*. 31, 431–457.
- Campen, C. van. (2008): *The Hidden Sense. Synesthesia in Art and Science*. Cambridge: Mass.
- Cassirer, E. (1994): *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2. Die Sprache. Darmstadt.
- Cassirer, E. (1994a): *Zu Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt.
- Dahlhaus, C. (1986): Was heißt „entwickelnde Variation“? in: Rudolf, S., Wiesmann, S. (Hg.), *Kongress der internationalen Schönberg-Gesellschaft 2*. Wien, 1984.
- Davidson, D. (2008): *Vernunft, Sprache, Wahrheit*. Frankfurt am Main.
- Gadamer, H.-G. (1993): *Ästhetik und Poetik*, in: ders., ges. Werke. Bd. 8. München.
- Gibbs Jr., R.W. (2006): Metaphor Interpretation as Embodied Simulation, in: *Mind and Language*. 21, 434–454.
- Hanslick, E. (1982): *Vom Musikalisch-Schönen*. Leipzig.
- Johnson, M., Lakoff, G. (1984): *Metaphors We Live by*. Chicago.
- Kant, I. (1957): *Kritik der Urteilskraft*. Hg. v. W. Weischedel. Wiesbaden.
- Kleinen, G. (1994): *Die psychologische Wirklichkeit der Musik*. Laaber.
- König, J. (1978): Die Natur der ästhetischen Wirkung, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*. Freiburg, München.
- Lichtenfeld, M. (1987): „... und das Schöne hatt’ er behalten“, in: Kolleritsch, O. (Hg.): *György Ligeti. Personalstil – Avantgardismus – Popularität*. Wien, Graz, 122–130.
- McGuire, J. (2009): Pictorial Metaphors. A Reply to Sedivy, in: *Metaphor and Symbol*. 14 (4), 293–302.
- Melser, D. (2004): *The Act of Thinking*. Cambridge: Mass.
- Nordwall, O. (1971): *György Ligeti. Eine Monographie*. Mainz.

- Ricœur, P. (1978): The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling, in: *Critical Inquiry*. 5 (1), 143–158.
- Schönberg, A. (1992): *Stil und Gedanke*. Frankfurt am Main.
- Scruton, R. (1997): *The Aesthetics of Music*. Oxford.
- Searle, J. (1979): Metaphor, in: Ortony, A. (Ed.), *Metaphor and Thought*. Cambridge, 92–123.
- Sedivy, S. (2009): Metaphoric Pictures, Pulsars, and Platypuses, in: *Metaphor and Symbol*. 2 (2), 95–112.
- Simner, J. (2006): Beyond Perception: Synesthesia as a Psycholinguistic Phenomenon, in: *Trend in Cognitive Science*. 11 (1), 23–29.
- Stephan, A. (1985): *Vom musikalischen Denken*. Mainz.
- Ward, J.J. (2008): Synesthesia, Creativity and Art: What is the Link, in: *British Journal of Psychology*. 99, 127–141.
- Whittock, T. (1992): The Role of Metaphor in Dance, in: *British Journal of Aesthetics*. 32 (3), 242–249.

Gedanken über das Denken

Sergei Eisensteins Vorschlag

OKSANA BULGAKOWA

Am Ausgang des ersten Jahrhunderts der Filmgeschichte wurde ein Versuch unternommen zu bestimmen, was Film eigentlich ist. Er wurde meistens als Unterhaltung, Kunst, als ein Medium und Träger der Information verstanden. Henri Bergson, Hugo Münsterberg und Sergei Eisenstein meinten dagegen, der Film spiegelt in erstaunlicher Weise den Mechanismus des menschlichen Denkens wider.

Gilles Deleuze problematisierte Bergsons Ideen und wies darauf hin, dass Bergson seine Beschreibung des Bewegungsbildes zum ersten Mal schon vor dem Aufkommen des Kinos im ersten Kapitel von *Matiere et mémoire* (1896) lieferte und dann in seinem 1907 publizierten *L'évolution créatrice* das Adjektiv ‚cinématographique‘ benutzte, um den Vergleich zwischen dem „mechanisme cinématographique de la connaissance usuelle“ und „l'illusion mécanique“ zu ziehen (Bergson 1959). Dieser Ausdruck bezeichnete den Mechanismus, durch welchen die natürliche Wahrnehmung, die Erkenntnis, die Sprache bewegungslose Momente im Raum (*instantanées*) herausschneidet, um sie dann durch die Projektion auf die Zeitachse zu beleben. Dasselbe macht der Filmprojektionsapparat mit einer Reihe unbeweglicher Photogramme (Filmbildchen). Bei Bergson trat der Filmapparat als Modell zum Abstrahieren des Erlebens auf. Der Film war eine Art Reproduktion der konstanten und universellen Illusion, und die Analogie Kinoapparat-Bewusstsein (*le cinématographe intérieur*) (Bergson 1959) war metaphorisch gemeint.

Bergsons Ansatz war in zwei Richtungen entwicklungsfähig: a) Das Bewegungsbild zu untersuchen, was zum Beispiel Gilles Deleuze getan hat; b) weitere Parallelen zwischen Film und Denkmechanismen zu erforschen, was Hugo Münsterberg 1916 und Sergei Eisenstein 1932–1948 unternahmen.

Hugo Münsterberg, ein Harvard-Professor, Schüler von Wilhelm Wundt und Mitarbeiter von William James, Begründer der Psychotechnik, veröffentlichte 1916 die Studie *The Photoplay: A psychological Study*. Ein Ziel seiner Untersuchung war die Herausarbeitung von Analogien zwischen „mental mechanism“ and „film forms“: „The photoplay tells us the human story by overcoming the forms of the outer worlds, namely, space, time, and causality, and by adjusting the events to the forms of the inner world, namely, attention, memory, imagination, and emotion.“ (Münsterberg 1970: 74) Im Film wird „objective reality“ zum „product of our mind“, meinte Münsterberg (ebd.) und zog Parallelen zwischen den Begriffen ‚attention‘ und ‚close-up‘, ‚memory‘ und ‚cut-backs‘, ‚imagination‘ und ‚fancies‘, ‚dreams‘, ‚division of interests‘ und ‚parallel actions‘. Das alles war möglich, weil es im Film auf Grund der besonderen Reproduktionstechnik zu wesentlichen Transformationen der Natur kam: „The massive outer world has lost his weight, it has been freed from space, time, and causality, and it had been closed in the form of our consciousness [...]. The mind has triumphed over matter.“ (Münsterberg 1970: 95) Das Buch von Münsterberg wurde leider vergessen, bis in den 1970er Jahren eine Neuauflage erschien. Dagegen bat Eisensteins Manuskript *Methode* eine neue Herangehensweise, wie man den Film und mit dem Film das Denken denken kann.

SPHÄRISCHES DENKEN

Eisensteins *Methode* kann als die Fortsetzung seiner Ideen vom Ende der 1920er Jahre betrachtet werden, als Eisenstein sein erstes kugelförmiges Buch konzipierte. Die innere Notwendigkeit, es zu schreiben, lag zunächst in den polemischen Auseinandersetzungen mit den Rivalen. Soeben haben die Regisseure Pudowkin, Kuleschow und Timoschenko ihre Bücher zur Filmtheorie veröffentlicht. Außerdem wurde Eisensteins innovativer Umgang mit der Filmsprache im Film *Oktober* von den russischen Formalisten scharf kritisiert. Der andere starke Impuls bestand darin, dass Eisenstein

danach strebte, ein umfassendes Konzept anzubieten, das versuchte, die geläufigen diskursiven Formen der Darstellung einer Theorie zu sprengen. Es sollte keine Bestimmung seiner aktuellen Position sein, keine Klassifikation der Montageverfahren, keine Beschreibung eigener Erfahrung in der Kunst und keine Anleitung, wie man Drehbücher schreibt und Filme macht.

Es ist sehr schwer, ein Buch zu schreiben. Weil jedes Buch zweidimensional ist. Ich wollte aber, dass sich dieses Buch durch eine Eigenschaft auszeichnet, die keinesfalls in die Zweidimensionalität eines Druckwerkes passt. Diese Forderung hat zwei Seiten. Die erste besteht darin, dass das Bündel dieser Aufsätze auf gar keinen Fall nacheinander betrachtet und rezipiert werden soll. Ich wünschte, man könnte sie alle zugleich wahrnehmen, weil sie schließlich eine Reihe von Sektoren darstellen, die, auf verschiedene Gebiete ausgerichtet, um einen allgemeinen, sie bestimmenden Standpunkt – die Methode – angeordnet sind. Andererseits wollte ich rein räumlich die Möglichkeit schaffen, dass jeder Beitrag unmittelbar mit einem anderen in Beziehung tritt. [...] Solcher Synchronität und gegenseitiger Durchdringung der Aufsätze könnte ein Buch in Form ... einer Kugel Rechnung tragen. [...] Aber leider ... werden Bücher nicht als Kugeln geschrieben ... Mir bleibt nur die Hoffnung, dass dieses unentwegt die Methode wechselseitiger Umkehrbarkeit erörternde Buch nach eben derselben Methode gelesen werden wird. In der Erwartung, dass wir es lernen werden, Bücher als sich drehende Kugeln zu lesen und zu schreiben. Bücher, die wie Seifenblasen sind, gibt es auch heute nicht wenige. Besonders über Kunst. (Eisenstein 1988: 344)

Diese Überlegungen über ein kugelförmiges Buch, in dem jeder Textteil über den Mittelpunkt mit jedem anderen simultan gelesen werden könnte, schrieb Eisenstein am 5. August 1929 in sein Tagebuch.

Zwischen März und August 1929 stellte er mehrmals den Plan für ein mögliches Buch auf. Es sollte nicht einfach eine neue Komposition der bereits veröffentlichten Aufsätze über die Montage sein. Vielmehr strebte er ein prinzipiell neues Herangehen an die Organisation des Buches und der Gedanken an, das spontanen Wechsel der Perspektiven und Analysemethoden, die frei miteinander kommunizieren und stets einen Sprung in eine andere Dimension erlauben, ermöglichen würde.

In den Aufsätzen des kugelförmigen Buches, die explosionsartig um 1928–1929 entstanden (aber niemals zusammenhängend veröffentlicht wurden), wird die Montage durch verschiedene Modelle erklärt. Sie wird

erstens im Rahmen des reflexologischen Verständnisses als eine Konditionierungsmethode zur Schaffung einer Kette bedingter Reflexe begriffen (*Montage der Filmattraktionen*); zweitens – im Rahmen des konstruktivistischen Verständnisses – als eine Collage, als Kombination und Rekombination verschiedener Materialien (*Montage der Attraktionen*); drittens – im Rahmen des linguistischen Verständnisses (*Perspektiven*) und am Beispiel japanischer Hieroglyphik (*Jenseits der Einstellung*) – als ein System von Oppositionen, die eine Aussage formulieren; viertens – beeinflusst von der Texttheorie Jurij Tynjanows und von den Experimenten in der neuen Musik – als ein hierarchisches System mit wechselnden Dominanten (*Die vierte Dimension im Film*). Die Montage wird außerdem über die Dialektik erklärt (*Dialektik der Filmform*) und auch als ein synästhetisches Verfahren gesehen, das verschiedene Sinne – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken – in Kommunikation miteinander bringt (*Eine unverhoffte Kopplung*).

Fast alle Begriffe wie ‚Attraktion‘, ‚Dominante‘, ‚Oberton‘ und ‚Intervall‘, die Eisenstein in diesem Buch einführte, appellierten gleichzeitig an diese verschiedenen Analyse- und Interpretationssysteme. Deshalb kann beispielsweise seine Dominante-Oberton-Opposition als eine Entlehnung aus Jurij Tynjanows Versanalyse, aus der Psychologie von William James und aus den musikalischen Experimenten von Aleksander Skrjabin und Alban Berg gesehen werden. In seinem Buch koexistiert der radikale Konstruktivist Eisenstein mit dem metaphysischen Symbolisten, dem ‚vulgären‘ Marxisten und dem unter dem Einfluss der Gestaltpsychologie stehenden Dialektiker Eisenstein.

Die Polarität der im Buch angedeuteten Positionen, der ständige Wechsel der Blickwinkel und Dimensionen, schafft eine Spannung zwischen den ausdifferenzierten Betrachtungsweisen, denn das Prinzip der Gleichzeitigkeit sollte nicht aufgegeben werden. Das Buch ist der radikalste Vorschlag, eine Einheit zu finden, die gar nicht substanzial ist und nur im ständigen Wechsel von Ebene zu Ebene besteht, die stets eine neue Interpretation voraussetzt und eine variierebare Anwendung der nicht kompatiblen Aspekte erlaubt. Eisenstein bietet für diese verschiedenen Diskurse einen gemeinsamen Rahmen in Form einer transparenten, rotierenden Sphäre, die den Übergang zwischen ihnen und zugleich die Polyperspektivität ermöglicht. Dieser Ansatz hebt das kugelförmige Buch stark von dem Hintergrund damaliger, aber auch heutiger Theoriebildung ab und demonstriert eine neue synthetische theoretische Mentalität des 20. Jahrhunderts, die statt der sub-

stanzial-ontologischen eine operationalistische Ästhetik favorisiert. Eisensteins Textarchitektur gibt die Sukzessivität und eine geordnete Leserichtung auf, sie ist vielmehr multidirektional.

In Bezug auf die Denkanalyse lassen sich die Ideen dieses Buches in dem Sinne interpretieren, dass die Sphäre ein geeignetes Modell für den Denkprozess darstellt. Das Denken funktioniert nicht linear und diachron, sondern spiralförmig, kugelförmig und simultan. Es besitzt eine tiefe Verweisstruktur, die die Gleichzeitigkeit aller Referenzen und Synopsen beibehält und zugleich ein Fortschreiten ermöglicht.

SINNLICHES DENKEN

1932 startete Eisenstein in Mexiko ein neues theoretisches Projekt, das er später *Methode* nannte. Hier beabsichtigt er, die Verfahren zu enthüllen, die es erlauben, das Funktionieren des Bewusstseins in den Kunsttechniken zu erfassen. Seine Vorstellung von dem Denken in der Kunst durchläuft eine radikale Neuinterpretation. Das Gewicht wird auf die ekstatische Wahrnehmung gelegt, die im Rezipienten einen Ruck hin zum prälogischen, sinnlichen Denken aktiviert, welches die logische Konsistenz des rationalen Bewusstseins durchbricht, wie etwa das Unbewusste im Modell Freuds. Eisenstein begreift diesen Zustand als ein dynamisches Gleichgewicht zwischen den gleichgerichteten und entgegengesetzten Reaktionen, als eine hypothetische Einheit der unbewussten, vorbewussten und bewussten Prozesse des mehrschichtigen Bewusstseins. Die Struktur eines Kunstwerks soll dann eine dem mehrschichtigen Bewusstsein adäquate Form haben, die sich dabei auf einen Konflikt zurückführen lässt – auf ein Grundtrauma, welches das Bewusstsein im Prozess der Evolution bei dem Übergang vom prälogischen zum logischen Denken erfährt.

Während im ersten, kugelförmigen Buch die Wirkung der Kunst vor allem auf der Grundlage der Konditionierungsmethode erklärt wurde, war es nun die Rückkehr zum Grundtrauma, die eine affektive Mitbeteiligung des Kunstrezipienten sicherte. Eisenstein entdeckte eine Strukturanalogie zwischen seinem Konzept und jenen von Marx und Freud: Freud suchte nach einer Grundsubstanz, um die menschliche Psyche zu erklären, und entdeckte einen universellen Konflikt im Inzest. Marx tat dasselbe mit der Struktur der Gesellschaft, deren Entwicklung durch Konflikt passiert. Eisenstein

suchte nach einem ähnlichen primären Konflikt in der Kunst, bezeichnete ihn als „Grundproblem“ und gab seiner neuen Untersuchung zunächst sogar diesen Titel. Ausgehend von der Vermutung eines Grundkonflikts zwischen den Schichten des Bewusstseins, dessen Abdruck in der Kunstform festgehalten wird, konnte er zu neu konzipierten isomorphen Strukturen vordringen, schließlich zu einem universellen Analysemodell, mit dessen Hilfe er heterogene Phänomene beschreiben, strukturieren und untersuchen konnte. Dies sind Höhlenmalerei, Kubismus und japanische Stiche des 17. Jahrhunderts, Hollywoodfilme und Zirkus. In den Fokus rückten Ornament und musikalischer Kontrapunkt, Schauspieltechniken und das literarische Sujet.

Eisenstein benutzte die Begriffe ‚das Sinnliche‘ und ‚das Rationale‘, um verschiedene Denkstrukturen zu beschreiben. Manchmal sprach er von dem mythischen, konkreten Denken (mit Bezug auf Leo Tolstoi) oder dem komplexen Denken (in Hinblick auf Alexander Lurias Untersuchungen der mentalen Besonderheiten von Kindern und der Analphabeten) und mied psychoanalytische Begriffe. Zunächst nutzte er oft Lévy-Bruhls Terminus „das prälogische Denken“, aber nachdem dessen Konzept kritisiert wurde,¹ tauschte er ihn aus gegen den Begriff „sinnliches Denken“, das er bei Marx fand. Für Eisenstein gab es Parallelen zwischen den Begriffen des Prälogischen von Lévy-Bruhl, des Mythischen von Cassirer, des Unbewussten von Freud und des Symbolischen von Jung.

Er studierte die Formen des frühen Denkens in den Büchern von Lévy-Bruhl (*La mentalité primitive*, 1922), Heinz Werner (*Einführung in die Entwicklungspsychologie*, 1926), Ernst Kretschmer (*Medizinische Psychologie*, 1922), Marcel Granet (*La pensée chinoise*, 1934), Miguel Covarrubias (*The Island of Bali*, 1937), Rudolf Bilz (*Pars pro toto*, 1940) und Josef Winthuis (*Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern*, 1930), denen er die meisten Beispiele für seine Argumentation entlehnte. Er benutzte Werke von Sprachwissenschaftlern, Anthropologen, Missionaren und Ethnographen wie Westermann, Livingstone, Cushing, von den Stei-

1 Kritisiert wurde Bruhls Konzeption von den Anthropologen (zum Beispiel von Franz Boas) wegen der willkürlichen Interpretation der ethnographischen Ermittlungen und von den Psychologen (wie Frederick Bartlett) wegen der unscharfen psychologischen Interpretation des Prälogischen. In der Sowjetunion wurde diese Konzeption wegen des Mystizismus und der psychoanalytischen Interpretation angegriffen.

nen, Lumholtz und von Strelow. Mit Hilfe dieser Autoren suchte er nach den Spuren einer besonderen Mentalität in der Sprache und im Verhalten, in der Innen und Außen, das Subjektive und das Objektive nicht differenziert sind und die räumlichen Vorstellungen und mimetischen Analogien auch zeitliche Beziehungen und Kausalität bedeuten. Eisenstein suchte nach dynamischen Verbindungen zwischen Etymologie, Psychologie, Psychoanalyse, Anthropologie und Kunst und verfolgte die Spuren dieses symbolischen Denkens in dem alltäglichen Verhalten (Vorurteile, Aberglauben, motorische Reaktionen im Affekt) sowie in den künstlerischen Prozessen.

Er lag mit seinem Interesse an den archaischen Strukturen im Mainstream seiner Zeit, doch ihn beschäftigte nicht das Archaische an sich (auch nicht als Quelle der Inspiration) und ebenso wenig die mythologischen Praktiken der politischen Regime (obwohl er solche Beispiele sammelte), sondern das Archaische in den modernistischen Experimenten in Film, Literatur, Theater und in bildenden Künsten. Die formalisierten Strukturen des sinnlichen Denkens wurden von ihm als Reservoir der Kunstverfahren betrachtet: So wird das Prinzip *pars pro toto* in der Literatur als Synekdoche und im Film als Nahaufnahme interpretiert. Seine Aufgabe sah Eisenstein darin, zu entdecken, wie eine solche Mentalität in der Kunst vergegenständlicht und realisiert wird. Die Künstler – ausgestattet mit dem analytischen Sehen, wie Kunst gemacht wird, – sollten dieses Wissen dann operativ einsetzen können.

Eisensteins Analysemodell, das er „Methode“ nannte, konnte alle Kunstphänomene auf ein und dasselbe Invariantenschema zurückführen: Prälogisch/Logisch, Sinnlich/Rational, Bewusst/Unbewusst. In Analogie zu der Interpretation der primären und sekundären Prozesse der psychoanalytischen Hermeneutik transformierte Eisenstein das Gesetz der Dialektik mit der Einheit der Gegensätze in eine binäre Opposition. Wjatscheslaw Iwanow interpretierte daher sein Buch als eine Utopie von der totalen Semiotisierung der Welt (Iwanow 1977). Doch die semiotische Interpretation dieses Modells offenbart bei genauer Analyse einen Bruch.

In einem der letzten Kapitel der *Methode*, überschrieben mit *Kreis*, kehrte Eisenstein zu der Idee des kugelförmigen Buches zurück und bemerkte am 17.9.1947:

1932 begann ich, meine theoretischen Notizen zum Film zu ordnen (was ich bereits seit fünfzehn Jahren tue) und notierte: Ich träume davon, ein kugelförmiges Buch zu

schreiben, weil bei mir alles mit allem in Beziehung tritt und alles in alles übergeht. Die einzige Form, die dem entsprechen kann, ist eine Kugel. Von jedem Meridian zum beliebig anderen [wechseln]. Seitdem sehe ich mich nach diesem Buch, und jetzt vielleicht mehr denn je. (RGALI, 1923-2-268, 37)

Der Zusammenschluss zwischen dem ersten und dem letzten Projekt Eisensteins liegt in seinem Denk- und Scheibverfahren, das die lineare Logik verneint und nach Formen eines Hypertextes sucht, der in seinen Augen den assoziativen, kugelförmigen, labyrinthartigen simultanen Denkstrukturen, wie sie bisher nur in modernistischen Kunstexperimenten und nicht in theoretischen Schriften ihren Niederschlag fanden, näher steht. Eisensteins Theorie von den prälogischen Denkstrukturen, die in Kunstformen mediativiert sind, entsteht als ein hybrides Kunstwerk, gebaut nach den Prinzipien eines Kunstwerks oder eben des realen menschlichen Denkens.

SYNTHETISCHES DENKEN

In dem Themenkatalog, den Eisenstein 1932 für das zukünftige Buch zusammenstellt, werden die thematischen Knotenpunkte klar. Auch die Beispiele, mit denen er die Parallele zwischen Denken und Kunstverfahren illustrieren will, werden aufgelistet: Das Prinzip *pars pro toto* steht für Nahaufnahme und Metonymie, die sympathetische Magie für Landschaft, Partizipation für schauspielerisches Erleben, Deutung von Spuren durch einen Jäger für den Bau eines Kriminalromans.

Jedem zu untersuchenden Künstler, jedem zu untersuchenden Werk und eben jedem Verfahren oder ihrer Verkettung näherte sich Eisenstein über die grundlegenden Fragen: Wie vollzieht sich die „Umwandlung ein und denselben Inhalts von den Existenzformen in der Natur zur Existenz in den Formen der Kunst“, „worin besteht der Prozess der Verwandlung aus einem Faktum des Lebens in ein Faktum der Kunst“, „worin [liegt] das Geheimnis der sogenannten Form, die eine Erscheinung von ihrer Darstellung im Kunstwerk unterscheidet“ und „woraus resultiert die Wirkung der Kunst, das mit ihr einhergehende Größere, das mehr ist als Emotionalität?“ (Eisenstein 1982: 923). Die zur Klärung dieser Fragen herangezogenen Beispiele sind sehr unterschiedlich:

- Der Regisseur will dem Zuschauer mitteilen, dass der Schiffszarzt des *Panzerkreuzers Potemkin* getötet worden ist. Er zeigt nicht die Leiche am Ufer, sondern einen Kneifer. Maximaler Wirkungseffekt.
- Lear wird wahnsinnig. Sein Wehklagen vereint sich mit dem Geheul des Sturmes. Maximaler Wirkungseffekt.
- Der Kapitalismus ruiniert einen Farmer. Der Held aus Steinbecks *Früchte des Zorns* setzt konkrete Pferde bei deren Verkauf mit abstrakten Größen wie Arbeit und Schmerz gleich. Maximaler Wirkungseffekt.
- Warum korrigiert Gogol die erste Fassung: „Taras Bulba zuckte mit den Schultern und fuhr zu seinem Trupp“? Warum schreibt er später: „Es zuckte Taras Bulba mit den Schultern und fuhr zu seinem Trupp“? Warum heißt es: „Es flogen die Gänse“ und nicht „Die Gänse flogen“?
- Warum ist in der Dichtung die Natur so häufig vermenschlicht?
- Tolstoi verdammt das Eigentum. Dazu schafft er die Gestalt eines Pferdes, des Leinwandmessers, und gibt dem Pferd eine Sprache.

Was verbindet Tolstois, Puschkins, Gogols, Steinbecks und Shakespeares Werke miteinander? Um einen starken, nicht nur informativen, sondern emotional ergreifenden Effekt zu erzielen, wird ein Teil mit dem Ganzen gleichgesetzt, der Zustand des Menschen durch den der Natur vermittelt, ein Gegenstand mit einem Begriff gleichgesetzt, das Faktum der Bewegung dem sich Bewegenden entgegengesetzt. Das Gemeinsame all dieser Verwandlungsoperationen liegt laut Eisenstein in der Rückkehr zu einer besonderen Denkweise, die Totemismus, Animismus, die Identität eines Teils mit dem Ganzen und des Subjekts mit dem Objekt, die gleichzeitige Zugehörigkeit eines Dings zu verschiedenen kategorialen Sphären, den Isomorphismus von Makro- und Mikrowelt einschließt, das heißt in der Rückkehr zu den ursprünglichen, sinnlichen, synthetischen Denkformen. Wenn ein Maler, Schriftsteller oder Filmregisseur das Detail anstelle des Ganzen – wie in der magischen Operation – einsetzt, erzielt er meist einen maximalen Effekt. Um eine Komponente der gewünschten Situation durch eine andere herbeizuzaubern, wird in der Kunst die sympathetische Magie eingesetzt. Allegorien werden verwendet, um das subjektive Erleben durch den objektiven Naturzustand darzustellen. Es wird die Simultaneität des Denkens ins Spiel gebracht; eine doppelte Identifikation wird hier nicht als Bewusstseinsspaltung erlebt, sondern die Existenz des Ich im Nicht-Ich (wie etwa in

einem Totem) als Normalität akzeptiert. In einer Erzählung (zum Beispiel in einer Kriminalgeschichte) wird die logische Struktur nach einem metonymischen Prinzip konstruiert, wobei Kausalität durch Kontiguität ersetzt wird. Die Provokation von gewünschten Effekten erfolgt auch durch den Einsatz der Farbe im Zusammenhang mit Ton und Musik. Kunst benutzt diese Formen des Denkens, um maximale emotionale Partizipation des Rezipienten zu erreichen. Film als eine Analogie zum Leben sei ein gutes Feld für diese Applikationen (Eisenstein 1982: 924–925).

Im Laufe der folgenden sechzehn Jahre schreibt Eisenstein vier verschiedene Fassungen des Buches nieder, die jeweils verschiedene Aspekte des ihn interessierenden Themas abdecken, was dem Prinzip des kugelförmigen Buches nahe kommt: das Grundproblem (die Urmethode), die Untersuchung der Grundformen, die Genesis seines Theoriemodells in Form theoretischer Memoiren und die anthropologische Grundlage dieser Theorie.

In der ersten Fassung des Buches, *Urmethode* (1932–1940), konzentriert Eisenstein seine Aufmerksamkeit auf die Ausdrucksmittel wie Geste und Mimik und die Künste wie Musik und Zirkus, die Verbalisierung weder brauchen noch zulassen. Die Aufmerksamkeit gegenüber den non-verbalen, nicht verbalisierbaren und nicht in den modernen Aufzeichnungstechniken fixierbaren Phänomenen bedingt sein Interesse am Rhythmus. Rhythmus wird von Eisenstein als Grundverfahren bei der Schaffung eines wirksamen Kunstwerkes betrachtet, denn die rhythmischen Prinzipien (Atmen, Peristaltik, Herzschlag) sind nicht nur für das ekstatische Erleben, sondern auch für das biologische Sein des Organismus im Ganzen grundlegend. Die Ideen der deutschen Schule der Experimentalpsychologie und der physiologischen Ästhetik (Kretschmer, Wundt, Nietzsche) versucht Eisenstein durch Anregungen aus seinem Studium der mystischen Praktiken von Ignatius Loyola und der Arbeiten Wilhelm Reichs über den Orgasmus zu erweitern.

Unter den Sprachphänomenen beschäftigen Eisenstein vor allem die sprachliche Prälogik – archaische (Beschwörungen) und moderne mimetische und magische Praktiken (Marinettis und Welemir Chlebnikows Onomatopoeik). Die Auseinandersetzung mit Nikolai Marrs Sprachpaläontologie, welche nach Verbindungen zwischen Bedeutung und Wortstamm sucht, lenkt Eisensteins Interesse auf die Ursprünge der bildenden Kunst und die Urphänomene der Repräsentation wie Höhlenzeichnung, Kinderzeichnung, Konturzeichnung und Schattenrisse. In all diesen künstlerischen

Urformen sucht er nach der semantischen Verbindung von Rhythmus und Bewegung, deren Vollendung er im Ornament findet. Über das Ornament, das er als die bildliche Verkörperung des Rhythmus versteht, nähert er sich dem dynamischen Phänomen: der Fabel, dem Sujet. Auch dieses wird als prälogisches und mimetisches Phänomen interpretiert, als eine Verkörperung des Rituals, das sich auf der rhythmischen Organisation der Bewegung und der doppelten Lesart – verbaler Ambivalenz – gründet. Eisenstein interpretiert die Ambivalenz als eine Variante der Einheit der Gegensätze und versucht eine dialektische Formel zu finden, die er mit Hilfe Freudscher Begriffe (wie ‚Trieb‘) beschreibt. Die stufenartige, dynamische Verbindung zwischen solchen Phänomenen wie Kinesis, Mimesis und Psyche, aber auch Tastsinn, Rhythmus, Gestus, sprachliche Prälogik, Sujet, Musik, Ornament und Zirkus ist hier jedoch noch nicht in Details herausgearbeitet.

Für die *Urmethode* will Eisenstein eine Serie von Etüden und Porträts schreiben unter dem Titel *Le cas de...*, was als *Der Fall* oder *Die Akte von...* (auch im medizinischen Sinne von Krankheitsgeschichte) übersetzt werden kann. Balzac, Jules Verne, Leo Tolstoi, Stendhal, Lewis Carroll sind seine möglichen ‚Fälle‘. Er will das individuelle Bewusstsein eines Künstlers, in dessen Persönlichkeit die Spaltung und in dessen Werk die Ambivalenz am stärksten auftritt, als Ausdruck der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Urmethode analysieren. Aus der Absicht, die Fälle diverser Künstler zu beschreiben, wird aber nichts – Eisenstein analysiert nur einen einzigen Künstler: sich selbst. Er versucht, jene biographischen Impulse aufzudecken, die die Logik seiner kreativen Erleuchtungen, die Wahl dieses oder jenes Verfahrens oder einer Montagelösung bedingten. Daraus entwickelt sich eine Art psychoanalytischer Autobiographie der Entstehung seiner Theorie.

Im Januar 1944 beginnt er einen neuen Band der *Methode*, den er als *Teil 2* (die Untersuchung der Grundformen) bezeichnet. Hier überdenkt er das ganze Konzept noch einmal als ein anthropologisches. Er kehrt zurück zum Animismus und zu den chthonischen Mythen. Freuds Ödipus-Mythos wird nun durch Otto Ranks Hypothese vom primären Trauma, dem Trauma der Geburt, verdrängt. Der Körper wird jetzt nicht als Modell, sondern als eine direkte Quelle und als Material der Kunst verstanden. Die Haut ist der Malgrund, der Unterleib eine Urform der Architektur und Skulptur. Körperflüssigkeiten und Ausscheidungen (Blut, Urin, Exkrememente) begründen die Farbskala. Das Skelett als ein Modell der Struktur wird durch den flüssigen

Körper ersetzt, und in der Form wird nach plasmatischen, polymorphen Qualitäten gesucht. Die Ausdrucksbewegung wird am Beispiel der Amöbe analysiert. Anstelle von Fabel, Sujet und Metapher wird nun als ein anderes Grundthema die Semantik der visuellen Grundformen erforscht, und der Kreis nimmt hier wieder eine zentrale Position ein. Die plasmatischen Qualitäten wie Form, Farbe und Rhythmus ziehen zunehmend seine Aufmerksamkeit auf sich.

DIALEKTISCHES DENKEN. FILMVERFAHREN ALS MATERIALISIERTE DENKFIGUREN

Die Eckpunkte, die Eisensteins *Methode* bestimmen, bringen verschiedene gnoseologische Modelle (Dialektik, Mystik), einzelne Probleme der Ästhetik (Nachahmung, Ausdruck) und der Psychologie (Ekstase, Überlagerung) in einen merkwürdigen sexualisierten Zusammenhang.

Eisenstein versteht die Dialektik in erster Linie als die Durchdringung, Einheit und Kampf der Gegensätze und bestimmt Mystik als ihre Vorstufe. Eine der Grundlagen der mystischen Lehre ist die Vorstellung vom Ineinsfallen der Gegensätze, für die Nicolaus Cusanus den Begriff *coincidentia oppositorum* vorschlug, um damit ein Phänomen zu beschreiben, bei dem die Gegensätze in der Vereinigung nicht aufhören, Gegensätze zu sein. Nur dank diesem paradoxen *bipolaren* Zustand könne das Phänomen Gott, die Grundlage des Seins (Licht und Dunkel, Gut und Böse) oder das Wesen des Menschen erfasst und interpretiert werden. Eisenstein verweist als Quelle für seine Bekanntschaft mit der Bipolarität auf Otto Weiningers Buch *Geschlecht und Charakter*, das er 1920 gelesen hatte. Er interessiert sich für Weiningers kulturwissenschaftliche Deutung des Männlich-Weiblichen als eine dialektische Grundlage unserer Erkenntnis. Er ist begeistert vom Bild des androgynen Wesens, das von Plato über die Alchimisten zu Swedenborg, der dieses als paradigmatisches Bild des vollkommenen Menschen gedeutet hat, wanderte und im Kreis der russischen Symbolisten zelebriert wurde. Eisenstein nährt seine Vorstellung von dem androgynen Wesen aus der Kabbala und aus ethnographischen Büchern, aus Alfred Ernst Crowlys *The Mystic Rose* (1902) und Josef Winthuis' *Das Zweigeschlechterwesen* (1930), aus Balzacs Novellen (*Séraphîta*) und Josephin Péladans Romanen. Er ignoriert russische Philosophen, für die das androgynne Wesen eine wich-

tige Referenz darstellte (Wladimir Solowjow, Wjatscheslaw Iwanow, Pawel Florenski und Sergei Bulgakow). Der einzige russische Autor, der in seinen Gesichtskreis tritt, ist Wassili Rosanow mit *Menschen des Mondlichts* (*Ljudi lunnogo sweta*, 1913), und das ist verständlich: Rosanow verstand die Bisexualität nicht als eine ontologische, sondern als eine epistemologische Kategorie.

Indem Eisenstein die Dialektik als eine mystische *coincidentia oppositorum* und als Verkörperung des Männlich-Weiblichen im androgynen Wesen interpretiert, verwandelt er sie in einen sexualisierten, anthropologischen Begriff:

Dialektik ist eine Projektion ins Bewusstsein (in eine philosophische Konzeption) der Bisexualität unseres Aufbaus (stroenija). Die Legenden über die Entzweigung der Geschlechter. Bisexualität als Rudiment – als Erinnerung an ein existierendes Phänomen der Bisexualität ([Adams] Rippe und die Absonderung der Eva). (RGALI, 1923-2-1123, 182)

Die archaischen Mythen liefern ihm das Material, um das Phänomen der dialektischen Einheit zu verstehen:

Der archaischste Typ der ‚Einheit im Universum‘ – den sexuell-undifferenzierten Urvätern nahe; die Entzweigung von Ad[am] und Eva, Platos Wesen, die Geschichte von Lilith und die am Rücken zusammengewachsenen Menschen (in der Kabbala) – sind eigentlich den vegetativen Phänomenen näher. Hier muss ich Fakten aus dem biologischen Drama vor der Herausbildung der Geschlechter aufnehmen – [Charles Stockards] *The Physiological Basis of Personality*. Z.B. die Frage der gleichgeschlechtlichen, eineiigen Twins. [...] Genie ist überhaupt ein Mensch, der die dialektische Entwicklung des Universums fühlt, der sich in sie einfügen kann. Bisexualität als eine physiologische Voraussetzung muss bei allen creative dialectics vorhanden sein. (RGALI, 1923-2-1123, 138–139)

Von allen anderen Begriffen möchte ich hier nur noch auf den der ‚Überlagerung‘ zurückkommen. Eisenstein untersuchte diese Besonderheit der Wahrnehmung bereits in dem Text *Dialektik der Filmform* (1929) aus dem geplanten kugelförmigen Buch. Das Phänomen der Überlagerung, die bei der Entstehung des stereoskopischen Eindrucks beobachtet wurde, lenkte die Aufmerksamkeit auf die Unterschiede zwischen der natürlichen und der

apparativen Wahrnehmung. Üblicherweise wurde es mit der Destabilisierung des Subjektivitätsverständnisses in Zusammenhang gebracht (vgl. Crayry 1990). Eisenstein fasste es dagegen als ein kreatives Potential und interpretierte die Überlagerung als eine im Filmverfahren materialisierte Figur des menschlichen Denkens, das die „Ab- und Eindrücke“ umstrukturiert. Diese Überlegungen halfen ihm, Montage als etwas *Nicht-Lineares* zu interpretieren: Sie realisiert sich nicht in der Sukzessivität, etwa als eine Reihung (ein Bild nach einem anderen Bild), sondern besteht aus einer Reihe von Superpositionen:

...faktisch wird jedes folgende Element nicht nebeneinander, sondern aufeinander gereiht. Denn der Bewegungsbegriff (Empfindung) entsteht im Prozess der Superposition des behaltene[n] Eindrucks der ersten Position des Objektes und der sichtbar werdenden Position des Objektes. [...] Die konturelle Nicht-Übereinstimmung des im Gedächtnis eingepprägten ersten Bildes und des dann wahrzunehmenden zweiten Bildes – der Konflikt beider – gebiert die Bewegungsempfindung. [...] Das Auge verfolgt die Richtung eines Elements. Behält den visuellen Eindruck, der sodann zusammenprallt mit der Verfolgung der Richtung des zweiten Elementes. (Eisenstein 1989: 30)

Die Technik der Superposition, das Übereinanderlegen der zweidimensionalen Bilder, ermöglicht die Wahrnehmung der Dreidimensionalität, das Entstehen der Bewegungszusammenhang bei der Filmprojektion und des imaginativen Sinnbildes im Gehirn. Bei der Überlagerung von zwei Größen derselben Ordnung, meinte Eisenstein, entsteht etwas, das den Zugang zu einer höheren Ordnung eröffnet. Beispielsweise entsteht ein abstrakter Begriff dank der Superposition von mehreren Abbildern. Dank einem Zusammenprall sichtbarer Bilder und einem Neuzusammensetzen zerlegter Bauteile wollte er geistige Bilder provozieren. Mit Hilfe dieses Verfahrens kann der Prozess des Denkens im Allgemeinen folgendermaßen begriffen werden: von der Wahrnehmung zum ‚Eindruck‘; der Eindruck A und der Eindruck B führen zur Vorstellung; die Vorstellung M und die Vorstellung N zum Begriff X. Der Eindruck ist zweidimensional, die Vorstellung ist dreidimensional. Der Begriff muss darüber hinaus noch eine zeitliche, vierte Dimension einschließen.

Diese Konzeption interpretiert die Montage und das Bild im Film neu: Die Wahrnehmung des Bildes ist von den Eigenschaften der benachbarten

Bilder in der Montagesequenz, welche das im Verschwinden begriffene Bild immer überlagern und überschreiben, nicht zu trennen. Die Montage realisiert sich nicht in der Sukzessivität als der Reihung eines Bildes nach einem anderen oder als eine Zeile, eine Zeitachse oder eine Ursache-Wirkung-Kette, sondern sie besteht aus einer Reihe von Superpositionen. Das Bild im Film bleibt nicht stehen, es bekommt Qualitäten der Flüchtigkeit wie der Ton; wir haben es mit einem ‚Echo des Bildes‘ zu tun. Es existiert im Prozess des Vergessens und Erinnerns, und die Wahrnehmung dieses Bildes funktioniert als Interaktion zwischen dem Erinnern an das eben Verschwundene und dem Vergessen des eben Gesehenen, die beide an Imagination und Vorstellung gebunden sind. Die Superposition bedeutet, dass vom verschwundenen Bild eine Erinnerungsspur beibehalten wird. Eisenstein nimmt die Montagebilder in der linearen, zeitlichen Reihenfolge, doch begreift er sie in Analogie zur Superposition als die materiell simultane, räumliche Überlagerung, als metaphorisches Palimpsest. So wird nicht nur die Entstehung der Bewegungillusion im Film, sondern der Film selbst als Materialisierung des Gedächtnisses verstanden. Um diese Figuren besser in Erinnerung zu behalten, wird zu folgenden Mitteln gegriffen: diskrete Bilder in einem Raum unterzubringen, sie in narrative Beziehungen zueinander zu setzen und mit solchen Mitteln wie Rhythmisierung, Wiederholung, Parallelisierung zu arbeiten. Damit materialisiert dieses Verfahren das Denken, das nicht linear funktioniert.

Fragmentierung und Montage sind wohl die deutlichsten Merkmale des neuen, das 20. Jahrhundert prägenden Denkens, in dem beide Paradigmen, das des mosaikartigen, archaischen, simultanen und das des linearen topographischen Denkens, in wechselnder Gewichtung vertreten sind. Im Unterschied zu Eisenstein zergliederten beispielsweise Marey und Muybridge die Bewegung in Phasen. Diese wissenschaftliche Analytik treibt die Entwicklung des Films voran: Durch die Zusammensetzung der Phasen in der Montage entsteht eine neue Qualität – die Illusion der Bewegung. Der Film gehört nicht zu der Domäne der Wissenschaft, doch das wissenschaftliche, lineare, topographische Paradigma scheint der Fragmentierung und Montage in diesem Fall dennoch zu Grunde zu liegen. Als die Konstruktivisten die Kombination und Rekombination der Fragmente (eines literarischen Textes, einer Collage, einer Theateraufführung oder eines Films) beschrieben, griffen sie auf die Analogie zum Fließband in der Industrie zurück. Die Surrealisten benutzten umgekehrt als Modell der Vereinigung von Frag-

menten zu einer neuen Totalität die Analogie des Traums. Die Ausweitung des Kunstverfahrens in den Bereich der Technik, Produktion und Wissenschaft (unter anderem Psychologie und der Psychoanalyse) bestätigt die Vermutung, dass es hier um ein neues Paradigma ging, das die Beziehung zwischen der sinnlichen, vorwissenschaftlichen und der rationalen, wissenschaftlichen Erkenntnis zu überdenken forderte (vgl. Albera 2002).

Eisenstein schlug diverse Modelle zur Konzeptualisierung der Montage vor (vgl. Eisenstein 1989). Seine Texte demonstrieren mehrdimensionale Denkfiguren, die sich in den Montageexperimenten – etwa in Manipulationen mit Einzelbildern wie deren rational-irrationale Kontextualisierung – realisierten. So erhielt die Neuordnung der Fragmente sowohl sprachliche Qualitäten als auch visuelle mosaikartige Formen. Kausalität konnte durch Kontiguität oder Rhythmisierung ersetzt werden, das Zeitliche durch das Räumliche. Dieses Montageverständnis basierte nicht nur auf einer anderen Erzählform, sondern benutzte auch ein anderes Zeitkonzept, das an die Figur der ewigen Wiederkehr appellierte. Das kreisförmige Organische ist nun auch innerhalb des linearen Geschichtlichen denkbar geworden.

Eisenstein, ein Meister der dialektischen Montage im Film, hat das Prinzip des mehrdimensionalen und mehrschichtigen Denkens in die Filmtheorie eingeführt. Sein Modell versucht die epistemologische Instabilität der neuen Montageform dank deren Neukontextualisierung und Umdeutung zu überlisten. Die Kollektion der Zitate, die in seiner Montagetechnik vorkommen und für die er einen neuen, überraschenden Kontext und neue Referenzen schafft, stammt aus verschiedenen Quellen und aus den einander gegenseitig ausschließenden Disziplinen. Die neuen Synopsen leisten innerhalb der neuen operativen Methode eine Konzeptualisierung der Zitatfragmente, die verschiedenen kognitiven Codes und Systemen angehören. In diesem Sinne bringt uns Eisenstein zu einem interpretativen Narrativ zurück, das auf einer Verneinung von gerichteter Linearität gründet.

Eisenstein entwirft eine Kunsttheorie, die Denken und Fühlen, das prälogische Mythische und das Logisch-Historische und somit Wissenschaft und Kunst umfasst. Das imaginäre kugelförmige Buch und die superpositionale Montagetechnik vermitteln das Verständnis von der zyklischen Zeit, vom dynamischen, sinnlich-rationalen Denken, vom nicht-sequentiellen, sphärischen Lesen und Sehen, was neue Perspektiven und die Revision des Wissens über menschliches Denken und Wahrnehmen erfordert. In deren Struktur gibt es Knotenpunkte, unzählige Verbindungen und Verzweigungen.

gen, die für moderne mediatisierte Texte typisch sind: Die rekursiven Hypertexte im Netz lösen sich von der typographischen Linearität und befreien das Denken, wie Norbert Bolz formuliert, „aus dem topologischen Gefängnis“ (Wulf 1993: 673). Sie produzieren frei begehbare Textformen, die weder linear noch zirkulär sind, die Informationselemente dekontextualisieren und zugleich Verknüpfungsschemata der Rekombination bieten, in denen anstelle der Narration der Begriff der Navigation auftaucht. Man kann Eisensteins Experimente mit den modernen medialen Techniken vergleichen, die unser herkömmliches Verständnis von Denken und Wahrnehmen grundsätzlich in Frage stellen. In seiner Theorie hat er diese komplexe, einerseits genetisch-historische und andererseits physiologisch-hermeneutische, Simultanpräsenz thematisiert und angestrebt. Er konnte seine Ideen jedoch aus technischen Gründen noch nicht im vollen Umfang realisieren.

Die Entstehung des Films war für ihn sowohl die Voraussetzung als auch die Herausforderung für die Schaffung einer neuartigen Theorie der Kunst, die auf den neuen Denk- und Wahrnehmungsmodellen basiert. Denn Film als das letzte Stadium der Kunstentwicklung entblößt die komplexe Struktur, die in anderen Künsten verdeckt ist. Nahaufnahme, Doppelbelichtung und Rückwärtsgang sind nur einige Tricks, die von Eisenstein als Vergegenständlichung von komplexen Denkfiguren begriffen wurden. Film erlaubt es, bei der Bedeutungsproduktion alle menschlichen Vermögen wie Denken, Wollen und Fühlen, die biologische und die kulturelle Seiten des menschlichen Lebens gleichzeitig anzusprechen. Im Film werden Denken und Wahrnehmen als komplexe Phänomene mit einer rational-irrationalen Struktur realisiert, in denen kosmische, biologische, soziale und individuell-psychische Komponenten mit einander dynamisch verbunden sind. Sinnbild und Begriff sind die tragenden Phänomene des Films, die sich in der ständigen Wechselwirkung befinden. Das Buch *Methode* enthält ein Projekt der Untersuchung des Denkens in der Kunst und mittels der Kunst.

LITERATUR

Albera, F. (2002): *Pour une épistémographie du montage: le moment Marey. Arrêt sur image, fragmentation du temps/Stop Motion, Fragmentation of Time*. Hg. von Albera, F., Braun, M., Gaudreault, A. Lausanne: Payot, 31–46.

- Bergson, H. (1959): *Œuvres*. Paris: Seuil.
- Crary, J. (1990): *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge: Mass.
- Deleuze, G. (1983): *Cinema I. L'image-mouvement*. Paris: Seuil.
- Eisenstein, S. (1982): Psychologie der Kunst. Unveröffentlichte Konzepte. Aus dem Russ. O. Bulgakowa & D. Hochmuth, in: *Kunst und Literatur*. 9, 921–939.
- Eisenstein, S. (1988): *Das dynamische Quadrat. Schriften zum Film*. Hg. und aus dem Russ. O. Bulgakowa & D. Hochmuth. Leipzig: Reclam.
- Eisenstein, S. (1989): Dramaturgie der Filmform, in: Bulgakowa, O. (Hg.), *Herausforderung Eisenstein*. Berlin: Arbeitshefte der Akademie der Künste, 29–33.
- Eisenstein, S. (2009): *Metod/Methode*. Hg. O. Bulgakowa. Berlin: PotemkinPress.
- Ginzburg, C. (1983): *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach, 7–57.
- Iwanow, W. (1977): *Otscherki po istorii semiotiki w SSSR*. Moskau: Nauka.
- Lang, A. (1884): *Custom and Myth*. London: Longmans, Green, and Co.
- Münsterberg, H. (1970): *The Photoplay: A psychological Study*. New York: Dover.
- Rank, O. (1932): *Art and Artist: Creative Urge and Personality Development*. New York: A. A. Knopf.
- RGALI: *Eisenstein-Archiv, aufbewahrt im Russischen Staatsarchiv für Dokumente der Kunst und Literatur RGALI*, Moskau. Die vier Zahlen in den Abkürzungen bedeuten in der Reihenfolge: 1: Depot (fond); 2: Inventurliste; 3: Verwaltungseinheit; 4: Blatt.
- Wulf, Ch. (Hg.) (1993): *Historische Anthropologie*. Köln: Böhlau Verlag.

Wie Maschinen denken

THOMAS HAINSCO

In der Dokumentation *Technocalyps* (2006) stellt Joseph M. Rosen, Professor of Surgery sowie Adjunct Professor of Engineering, das Problem einer Rede von denkenden Maschinen deutlich dar:

At first we say that if a computer could play chess, then it will think like us. And then we get a computer to play chess and we say that is really not thinking. And the answer is that we don't really know what thinking is. I would argue that machines do a pretty good job right now at thinking. And they don't do as good a job at creating, although we don't really know what creating is. And they don't do as good a job at having a soul, but we don't really know what a soul is. But when we can define it, they do a pretty good job at doing it. (TECHNOCALYPS: 2006, Interview with Joseph M. Rosen, 21m24s)

Um zu entscheiden, ob eine bestimmte Maschine so etwas wie Gedanken hat oder nicht, sowie bei dem Urteil darüber, ob Maschinen überhaupt denken können, muss man sich der Frage dieses Sammelbands stellen: Was ist das Denken? Darüber hinaus stellt sich noch die Frage, was eine Maschine ist, etwa in Abgrenzung zum Menschen, zum Tier oder zur unbelebten Natur. Werden Definitionen des Denkens gegeben, die Schritt für Schritt beschreiben, was beim Denken passiert, dann können Maschinen gebaut – das heißt Computerprogramme geschrieben – werden, die Denkvorgänge gemäß diesen Definitionen simulieren. Allerdings tritt angesichts der Simulation von Denkvorgängen häufig die von Rosen angesprochene Enttäuschung auf. Denksimulationen scheinen nur einen eingeschränkten Bereich

des Denkens zu erfassen und das Phänomen des Denkens entzieht sich seiner Festlegung: We say that is not really thinking.

Ich möchte im Folgenden beschreiben, zu welchen Operationen Maschinen fähig sind und inwiefern diese Operationen als Denken verstanden werden können. Im ersten Teil möchte ich den Begriff der Maschine klären und einen Begriff des Denkens nach ihrem Vorbild herausarbeiten. Im zweiten Teil möchte ich Konsequenzen nennen, die entstehen, wenn ein Begriff des Denkens, der nach dem Vorbild der Maschine gebildet ist, für die Erklärung des menschlichen Denkens herangezogen wird.

DENKENDE MASCHINEN

Unterscheidung von Mensch und Maschine – Imitation-Games und Turing-Tests

Einer der bekanntesten Versuche, zu entscheiden, ob Maschinen denken können, stammt von Alan M. Turing. Einleitend in seinem Aufsatz *Computing Machinery and Intelligence* (1950) lehnt Turing allerdings die Behandlung der Frage, ob Maschinen denken können, ab. Eine Antwort auf diese Frage bedürfte einer umfassenden Begriffsklärung und anstatt sich an Definitionen der Begriffe ‚Maschine‘ und ‚Denken‘ zu versuchen, schlägt Turing vor, die Frage durch eine andere zu ersetzen. Er entwirft eine Versuchsanordnung – das Imitation-Game –, die entscheiden soll, ob Maschinen denken können oder nicht.

Im Imitation-Game unterhalten sich eine Fragestellerin bzw. ein Fragesteller C schriftlich ohne Sicht- oder Hörkontakt mit einem Mann A und einer Frau B. Die Aufgabe von C ist es, herauszufinden, wer von den beiden anderen teilnehmenden Personen P₁ und P₂ der Mann A, und wer die Frau B ist. Das einzige Hilfsmittel dafür sind schriftliche Antworten von A und B auf schriftliche Fragen von C. Diese Fragen kann C beliebig an P₁ und P₂ stellen. Das Ziel von A ist es, C davon zu überzeugen, dass er die Frau sei. Das Ziel von B ist, C davon zu überzeugen, dass sie die Frau sei. Die Kommunikation verläuft ausschließlich schriftlich, das ideale Setting für das Imitation-Game wäre ein Teleprinter, sodass für C keine Rückschlüsse über die Handschrift möglich sind. (Vgl. Turing 1950: 434)

Nach Schilderung des Ablaufs und der Ziele schlägt Turing eine modifizierte Version des Spiels vor, bei dem eine Maschine an die Stelle des Mannes A tritt. Diese Veränderung des Spiels stellt die Grundlage für den sogenannten Turing-Test dar, jenem nach Turing benannten Experiment, anhand dessen entschieden werden soll, ob ein Computer denken kann oder nicht. Turing (1950: 434) stellt die Frage: „Will the interrogator decide wrongly as often when the game is played like this as he does when the game is played between a man and a woman?“ Mit dieser Frage soll die ursprüngliche Frage, ob Maschinen denken können, ersetzt werden. Aus Turings Aufsatz geht nicht hervor, ob es sich bei dem modifizierten Imitation-Game um ein Frage-Antwort-Spiel handelt zwischen (1) einem Menschen und einer Maschine, die vorgibt, ein Mensch zu sein, oder zwischen (2) einer Frau und einer Maschine, die vorgibt, eine Frau zu sein. Ein Großteil der Rezeption vertritt die erste Interpretation (vgl. Oppy & Dowe 2011).

Dem modifizierten Imitation-Game geht keine Begriffsanalyse des Denkens voraus und es handelt sich um kein Verfahren, das Denkfähigkeit von bestimmten mentalen Phänomenen abhängig macht. Vielmehr schlägt Turing vor, dass es keinen Anlass dafür gibt, sich länger den Kopf über die Denkfähigkeit von Maschinen zu zerbrechen, wenn einer Maschine die Täuschung – die Imitation – gelingt und sie aus Sicht von C das erfüllt, wofür Denken eine notwendige Voraussetzung ist.

Im Vergleich zu kognitionswissenschaftlichen Experiment-Designs ist das Imitation-Game erstaunlich ungenau. Stützt man sich auf Turings „own beliefs in that matter“ (Turing 1950: 442), lassen sich allerdings implizite Testbedingungen formulieren: Er glaubt, dass am Ende des 20. Jahrhunderts die Wahrscheinlichkeit p für das richtige Urteil einer bzw. eines „average interrogator“ nach fünf Minuten Befragung $p \leq 0,7$ sei, das heißt, dass dem Computer in mehr als 30% der gespielten Imitation-Games die Täuschung gelingen muss, um zu gewinnen. Für einen tatsächlich durchgeführten Test müssen trotzdem noch zahlreiche Ergänzungen zu Turing vorgenommen werden: Beispielsweise lässt er offen, ob der Fragestellerin bzw. dem Fragesteller eingegebener Text erhalten bleibt, ob die menschliche, Fragen-beantwortende Person bestimmte Gebote oder Verbote hat (zum Beispiel, dass sie nicht schweigen oder selbst Fragen stellen darf), und schließlich auch, wie die Fragestellerin bzw. der Fragesteller urteilt:

Wie werden Glückstreffer verhindert; muss die Entscheidung begründet werden; ist es auch möglich, mit *Ich weiß es nicht* zu antworten etc.

Eine Kritik des Turing-Tests ist nicht das Thema dieses Texts, ich möchte aber darauf hinweisen, dass ungeachtet dieser Probleme seit der Veröffentlichung von *Computing Machinery and Intelligence* vor rund 65 Jahren zahlreiche Turing-Tests in verschiedenen Varianten durchgeführt worden sind, und immer wieder verkündet wurde, dass ein Computerprogramm den Turing-Test bestanden hätte und Maschinen ab sofort denken können. Zuletzt erregte ein Turing-Test, der 2014 an der Royal Academy in London durchgeführt wurde, mediale Aufmerksamkeit (vgl. Warwick & Shah 2015). 30 Fragesteller_innen führten fünf jeweils fünf Minuten lange Gespräche mit fünf verschiedenen Chat-Bots sowie einem jeweils anderen Menschen. Bei einem der fünf Chat-Bots konnten zehn der 30 Fragesteller_innen nicht zwischen menschlichen Antworten und den Antworten des Computerprogramms unterscheiden, das heißt 33% der Zuordnungen waren falsch. Warwick und Shah (2015: 15f.) haben sich an Turings 30%-Grenze orientiert und meinen, dieser Test sei zugunsten der Maschine ausgegangen. Sie weisen allerdings auch auf Schwierigkeiten hin, richtige und falsche Identifikationen in einem Turing-Test auszuwerten: In dem beschriebenen Test wurden von den zehn als Fehlinterpretationen gedeuteten Frage-Antwort-Spielen die Antworten des Chat-Bots in sechs Fällen für menschliche Antworten gehalten und in vier weiteren Fällen waren sich die Fragesteller_innen unklar darüber, ob die Antworten von einem Menschen oder einer Maschine stammen. Jene Fälle, in denen die Antworten der menschlichen Versuchsteilnehmer_innen für die Antworten der Maschine gehalten wurden, sind in den zehn als Fehlinterpretationen gedeuteten Frage-Antwort-Spielen nicht mitgezählt.

Maschinendenken – Universalrechner und Turingmaschinen

Es gilt heute als selbstverständlich, dass Computer die einzige Art von Maschine sind, die das Imitation-Game spielen können. Mitte des 20. Jahrhunderts war dieser Umstand noch klärungsbedürftig und Turing (1950: 436) schreibt, dass Digitalrechner – „digital computers“, einleitend auch als „electronic computer“ bezeichnet – dazu in der Lage sind, am Spiel teilzunehmen. Seine vorangegangenen Schriften lässt er dabei unerwähnt, ob-

wohl das Modell, das er für Digitalrechner vor Augen hatte, zweifelsohne die sogenannte Turingmaschine war. Ich möchte im Folgenden zwei mögliche Gründe für Turings Einführung von Digitalrechnern geben.

Erstens nehme ich an, dass es Turing wichtig war, eine konstruierbare Maschine in das Imitation-Game einzuführen. Die Turingmaschine ist ein theoretisches Modell, mit ihr wäre das Imitation-Game nur als Gedankenexperiment möglich, und ich denke, dass sich Turing das Imitation-Game als tatsächlich durchführbares Experiment vorgestellt hat. Er nennt Konstruktionsbedingungen für Imitation-Game-Maschinen (vgl. Turing 1950: 435f.) und erwähnt später im Text auch die „Manchester machine“ (Turing 1950: 441), einen digitalen Großrechner der University of Manchester, an dessen Entwicklung er seit 1948 beteiligt war (vgl. Hodges 2014: 471ff.).

Der zweite Grund liegt in einer möglichen Analogie zwischen dem beschriebenen Aufbau des Digitalrechners und dem menschlichen Gehirn. Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass Turing in dieser Rechnerarchitektur eine Analogie zu seiner Vorstellung des menschlichen Gehirns sah. Die von Turing (1950: 437) genannten Komponenten des Digitalrechners – Speicher, ausführende Einheit und Kontrollwerk („store“, „executive unit“, „control“) – entsprechen den Komponenten der heute als Von-Neumann-Architektur bezeichneten Rechnerarchitektur. Diese Bauweise geht auf John von Neumann zurück und wurde schriftlich erstmals 1945 in seinem Text *First Draft of a Report on the EDVAC*, einem Teil der Projektdokumentation zum Bau des Großrechners EDVAC, beschrieben (Neumann 1992). Darin beschreibt von Neumann die drei Komponenten, aus denen sich ein „high speed automatic digital computing system“ (Neumann 1992: 1, §1.1) zusammensetzt: der zentralen Recheneinheit („central arithmetical part“ – CA, deren Aufgaben entsprechen den Aufgaben der ausführenden Einheit bei Turing), der zentralen Kontrolleinheit („central control“ – CC, deren Aufgaben entsprechen den Aufgaben von Turings Kontrollwerk) sowie dem Speicher („memory“ – M, entsprechend Turings Speicher) (vgl. Neumann 1992: 1–3, §§2.1–5). In dieser Architektur gibt es einen gemeinsamen Speicher für Programme, Befehle und Daten. Diese Bauweise wird als das Konzept des Universalrechners verstanden, nach dem auch moderne Computer gebaut werden. Das Universale an dieser Art von Maschine ist, dass sie Aufgaben lösen kann, die nicht alleine von ihrer Bauweise abhängig sind, sondern vom Inhalt ihres Speichers. Der gemeinsame Speicher ermöglicht, der Rechneranlage nur durch das Ändern ihres Speicherinhalts

andere Aufgaben zu geben, ohne sie dafür umzubauen. Rechneranlagen der 20er- und 30er-Jahre wurden für wenige, mitunter auch nur für eine Aufgabe konstruiert. Der Großrechner Differential Analyzer wurde Ende der 1920er-Jahre am MIT gebaut, nur um Differentialgleichungen zu lösen (vgl. Petzold 2008: 163f.). Bis in die 1950er-Jahre war nicht klar, dass der Universalrechner das dem modernen Computer zugrundeliegende Modell werden sollte.

Entsprechend einer Maschine, die für keinen bestimmten Zweck gebaut ist, sondern ihre Aufgabe abhängig vom Inhalt ihres Speichers ausführt, kann auch der Mensch als Universalrechner verstanden werden: Die Handlungen eines Menschen mögen in der Art von den Inhalten seines Gehirns abhängig sein, wie die ausgeführten Befehle eines Computers von seinem Speicherinhalt abhängen. Computer können ihren Speicher umschreiben, Menschen ihre Gedanken ändern. Die Gehirn-Analogie ist als bildlicher Vergleich auch bei von Neumann zu lesen: „The three specific parts CA, CC (together C) and M correspond to the *associative* neurons in the human nervous system“ (Neumann 1992: 3, §2.6; vgl. auch §4.2, §6.3).

Hinweise dafür, dass Turing dieser Interpretation gegenüber wohlwollend eingestellt war, findet man sowohl in seiner Biographie als auch in seinen Texten. So schreibt Andrew Hodges in seiner Turing-Biographie *Alan Turing: The Enigma*, dass Turing gesagt hat, er beschäftige sich mit dem Bau von Gehirnen (vgl. Hodges 2014: 364f.). Neben der Zuschreibung von Intelligenz an Maschinen in vielen Texten Turings (1950, 1996 u.a.), gibt es einen Hinweis darauf, dass er von Neumanns vorgeschlagene Bauweise des Universalrechners kannte und seiner Gehirn-Analogie zustimmt. Dass Turing von Neumanns Text kannte, ist belegt durch einen Verweis in *Proposed Electronic Calculator*, einem vermutlich 1945 verfassten, unveröffentlichten Entwurf zur Automatic Computing Engine (ACE) (Turing o.J.: 3), einer Rechneranlage, die Turing ab 1944 in London mitkonstruiert hat (vgl. Hodges 2014: 435ff.; Petzold 2008: 167). In diesem Entwurf verwendet Turing auch dieselben Bezeichnungen für Ein- und Ausgabeschnittstellen wie von Neumann („input organ“ und „output organ“) (vgl. Turing o.J.: 12; Neumann 1992: 3, §2.6).

Ich komme nun zurück auf die Maschine, die am Imitation-Game teilnehmen kann. An die Beschreibung des Digitalrechners wird in *Computing Machinery and Intelligence* mit dem Beweis der Universalität des Digitalrechners angeschlossen. Turing (1950: 439–442) beweist die Universalität

des Digitalrechners, indem er die Äquivalenz zwischen Digitalrechner und endlichem Zustandsautomaten zeigt. Die Eigenschaft der Universalität, mit der auch die Analogie zwischen Gehirn und Digitalrechner begründet wurde, soll im Folgenden noch näher betrachtet werden. Ihre Erörterung soll auf die Gleichsetzung der Denkfähigkeit von Mensch und Maschine hinführen. Von Neumann ist zwar der Namensgeber für die Bauweise des Universalrechners und gilt als dessen Erfinder (vgl. Herold, Lurz & Wohlrab 2006: 34), sein auch in Nachschlagewerken häufig unerwählter Vorgänger ist allerdings Turing selbst, der den Begriff der ‚universal machine‘ bereits 1936/37 in *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem* einführt. Es handelt sich bei Turings ‚universal machine‘ allerdings nicht um eine Maschine, die gebaut werden kann, sondern um eine ideelle Maschine, die ein Modell für Berechenbarkeit darstellt.

Turing entwickelte in *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem* das Konzept der Turingmaschine. Er selbst hat sein Konzept darin nur als ‚computing machine‘ bezeichnet, der Name Turing machine war erstmals 1937 in einer Besprechung von Turings Text im *Journal of Symbolic Logic* durch Alonzo Church (1937: 43) zu lesen (vgl. Petzold 2008: 63). Eine Turingmaschine besteht konzeptuell aus sechs Elementen, die wie folgt notiert werden (ich folge einer vereinfachten Schreibweise von Hopcroft, Motwani & Ullman 2002):

$M = (Q, \Sigma, \delta, q_0, \#, F)$, wobei

- Q die endliche Menge an Zuständen ist, die M einnehmen kann,
- Σ die Menge an Zeichen ist, die M einlesen und schreiben kann,
- δ die Überföhrungsfunktion ist, die dafür verantwortlich ist, dass aus einem Zustand sowie einem eingelesenen Zeichen ein nächster Zustand, ein zu schreibendes Zeichen sowie entweder eine Bewegung nach links (L) bzw. rechts (R) oder keine Bewegung (0) folgt:
 $Q \times \Sigma \rightarrow Q \times \Sigma \times \{L, R, 0\}$,
- $q_0 \in Q$ der Startzustand ist,
- $\# \in \Sigma$ das Leerzeichen ist, das in allen leeren Feldern am Band steht und
- $F \subset Q$ die Menge von Endzuständen bildet.

In der Regel wird eine Turingmaschine bildlich dargestellt als ein in Felder oder Zellen gegliedertes, unendlich langes Band mit einer Schreib/Lese-Vorrichtung, die den Inhalt der Zellen lesen und verändern kann. Man kann

etwa an eine Schreibmaschine mit Band denken, bei der ein Schreibmaschinenkopf Zeichen auf das Band schreiben, vom Band lesen und löschen kann. Eine Turingmaschine ist zu jedem Zeitpunkt in genau einem Zustand q der Zustandsmenge Q . Am Anfang befindet sie sich im Startzustand q_0 und liest – nicht per Definition, aber per Konvention – den Inhalt des zweiten Feldes am Band f_2 ein. In f_2 steht ein Zeichen σ aus der Zeichenmenge Σ und mit dem aktuellen Zustand q_0 sowie dem eingelesenen Zeichen σ lässt sich über δ der nächste Schritt der Maschine ermitteln: $\delta(q_0, \sigma)$ ergibt einen Nachfolgezustand $q_n \in Q$, ein neues Zeichen $\sigma \in \Sigma$ für das aktuell eingelesene Feld f_2 sowie entweder eine Bewegung zum links angrenzenden Feld f_1 , zum rechts angrenzenden Feld f_3 oder keine Bewegung (die Schreib/Lese-Vorrichtung bleibt auf Feld f_2 stehen). Die Turingmaschine hört auf, sich zu bewegen, wenn ein erreichter Zustand q_n der Menge der Endzustände F angehört. In diesem Fall spricht man davon, dass die Maschine hält. Gelangt eine Maschine nie in einen Endzustand – etwa, weil sie immer wieder dieselben Schritte durchführt –, spricht man davon, dass die Maschine nicht hält.

Eine typische Aufgabe für eine Turingmaschine ist etwa, eine Zahl, die am Band steht, einzulesen und anschließend ein Zeichen zu schreiben, das von einer Eigenschaft dieser Zahl abhängig ist. Komplexe Turingmaschinen entscheiden etwa, ob es sich bei dem Bandinhalt um eine Primzahl handelt, eine Fibonacci-Zahl oder um ein Element, das einer bestimmten Menge angehört etc. Ein einfaches Beispiel ist eine Turingmaschine, die entscheidet, ob es sich beim Bandinhalt um eine gerade oder ungerade Zahl (hier in unärer Codierung, also als Repräsentation des Zahlenwerts mithilfe eines Zeichens ‚I‘) handelt: für den Bandinhalt $\#I###\dots$ hält die Turingmaschine mit $\#Iu###\dots$, bei $\#II###\dots$ mit $\#IIg###\dots$, bei $\#III###\dots$ mit $\#IIIu###\dots$ etc. Um das Ergebnis der Turingmaschine zu verstehen, muss die Zeichencodierung geklärt sein: dass es sich um unär codierte Zahlen handelt, dass ‚g‘ als gerade interpretiert wird und ‚u‘ als ungerade. Es wäre auch möglich, dass die Turingmaschine Zahlen in dezimaler Codierung, also als 1, 2, 3, ... verarbeitet, dafür wären aber wesentlich mehr Zustände und eine komplexere Überföhrungsfunktion δ nötig als bei einer unären Codierung.

Die Universalität der Turingmaschine besteht darin, dass es eine Turingmaschine gibt, die jede andere Turingmaschinen simulieren kann: Darauf hinleitend werden im fünften Abschnitt von Turing (1936/37: 240)

die Konzepte der Standardbeschreibung einer Turingmaschine, „standard description (S.D)“, und der Beschreibungszahl, „description number (D.N)“, eingeführt. Standardbeschreibungen sind eine Codierung der Überföhrungsfunktion δ sowie der Zeichen- und Zustandsmenge in eine Folge aus sieben verschiedenen Zeichen. Eine Beschreibungszahl ist die eindeutige Repräsentation einer Turingmaschine als Folge der Zahlen von 1 bis 7, das heißt als Zahl: „[...] we shall have a description of the machine in the form of an arabic numeral“ (Turing 1936/37: 240). Es ist möglich, die Standardbeschreibung einer Turingmaschine M_n als Inhalt auf das Band einer anderen Turingmaschine M zu schreiben. Wenn M startet, liefert sie dasselbe Ergebnis wie M_n , bloß braucht sie dafür nur jene Zustände, die es erlauben, Standardbeschreibungen zu dechiffrieren: „It is possible to invent a single machine which can be used to compute any computable sequence. If this machine \mathcal{U} is supplied with a tape on the beginning of which is written the S.D of some computing machine \mathcal{M} , then \mathcal{U} will compute the same sequence as \mathcal{M} .“ (Turing 1936/37: 241–242)

Damit sollte klar geworden sein, warum Turing der theoretische Vorgänger für von Neumann war. Die Architektur des Universalrechners (der gebaut werden kann) gleicht konzeptuell der universellen Turingmaschine (die nicht gebaut werden kann). Mithilfe der universellen Maschine zeigt Turing, dass das Entscheidungsproblem nicht von einer Turingmaschine gelöst werden kann. Mit Entscheidungsproblem wird die Frage bezeichnet, ob es für eine beliebige Aussage in bestimmten formalen, widerspruchsfreien Kalkölsystemen ein Berechnungsverfahren gibt, das diese Aussage als wahr beweist oder als falsch widerlegt. Aussagen, die bewiesen bzw. widerlegt werden können, werden entscheidbar genannt. Kurt Gödel hatte bereits 1930 mit dem Unvollständigkeitssatz gezeigt, dass es Aussagen gibt, die nicht aus den Grundsätzen des Kalkölsystems in der *Principia Mathematica* abgeleitet werden können. Solche Aussagen können innerhalb des Formalismus der *Principia Mathematica* weder als wahr bewiesen noch als falsch widerlegt werden, sind also unentscheidbar. Turings Beweis zeigt, dass es kein allgemeines Berechnungsverfahren gibt, das über die Entscheidbarkeit einer Aussage entscheidet. Er zeigt, dass es keine universelle Turingmaschine gibt, die entscheidet, ob eine beliebige simulierte Maschine jemals das Zeichen ‚0‘ auf das Band schreibt.

Wie Petzold (2008: 325) schreibt, wurde erst rund 20 Jahre nach der Veröffentlichung von *On computable numbers, with an application to the*

Entscheidungsproblem klar, dass die Turingmaschine ein Modell für Berechenbarkeit darstellt. Mit ihr lässt sich eine Theorie der Berechenbarkeit bilden, in der es um die Identifikation von entscheidbaren und unentscheidbaren Problemen sowie deren Eigenschaften und Modellierung geht. Turing konnte zeigen, dass es Probleme gibt, die nicht von Maschinen gelöst werden können – zumindest nicht von Maschinen, die nach dem Modell der Turingmaschine funktionieren, und bis heute sind keine anderen Maschinen bekannt. Die Probleme, die von Turingmaschinen gelöst werden können, bilden eine Menge, deren Elemente alle die Eigenschaft haben, entscheidbar zu sein. Es ist bewiesen, dass die Menge der für Turingmaschinen entscheidbare Probleme äquivalent ist zu der Menge von Problemen, die mithilfe anderer Berechenbarkeitsmodelle entschieden werden kann. Das heißt Turingmaschinen sind hinsichtlich ihrer Berechenbarkeit gleichmächtig wie etwa Gödelsche rekursive Funktionen, das λ -Kalkül von Alonzo Church und Stephen Kleene oder endliche Zustandsautomaten (vgl. Petzold 2008: 327). Eine Lösung, die von einer Turingmaschine für ein Problem gefunden wird, lässt sich auch mithilfe eines der anderen genannten Modelle finden. Ein Problem, das mit einer Turingmaschine nicht gelöst werden kann, lässt sich auch mit keinem dieser anderen Konzepte lösen. Jeder heute bekannte Computer lässt sich auf einer Turingmaschine simulieren, das heißt, für jedes Programm, das auf einem heute bekannten Computer ausgeführt wird, kann eine äquivalente Turingmaschine konstruiert werden. Somit sind Computer – seien sie auch noch so leistungsstark – nicht in der Lage, unentscheidbare Probleme zu lösen. Der Berechenbarkeit eines Computers sind aufgrund seines endlichen Speichers sogar engere Grenzen gesetzt. Eine Turingmaschine kann mit allen Zahlen operieren, während Computer nur mit jenen Zahlen operieren können, die klein genug sind, um in den Speicher zu passen.

Um zur Gleichsetzung der Denkfähigkeit von Mensch und Maschine zu kommen, gibt es noch einen weiteren Punkt, auf den ich eingehen möchte, Turings Beitrag zur Church-Turing-These im neunten Abschnitt von *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*. Der Name Church-Turing-These soll nach Stephen Kleene (1967: 232) für die Churchsche These verwendet werden, wenn Berechenbarkeit im Zusammenhang mit Turingmaschinen besprochen wird (vgl. Petzold 2008: 327). Alonzo Church und Turing haben voneinander unabhängig an einer Formalisierung des Begriffs der Berechenbarkeit gearbeitet und über eine

Lösung des Entscheidungsproblems nachgedacht, die sie beide jeweils 1936 veröffentlicht haben: Church im März 1936 in *A note on the Entscheidungsproblem* und Turing in *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, das in zwei Teilen Oktober 1936 und April 1937 erschien (Petzold 2008: 62f.). Die sogenannte church'sche These wurde 1952 durch Kleene formuliert und lautet: „Every effectively calculable function (effectively decidable predicate) is general recursive.“ (Kleene 1971: 300) Diese These stützt sich auf den Beweis der Äquivalenz zwischen λ -Kalkül und Gödelschen generell rekursiven Funktionen und behauptet, dass sich jede, einem intuitiven Verständnis nach berechenbare Funktion generell rekursiv, d.h. formal berechnen lässt. Diese These gilt auch für Turingmaschinen, da es auch bewiesen ist, dass die Menge von Problemen, die eine Turingmaschine lösen kann, äquivalent ist zu der Menge von Problemen, die von anderen Berechenbarkeitsmodellen gelöst werden kann. Die Annahme, dass zu diesen anderen Berechenbarkeitsmodellen auch menschliche Rechenfähigkeiten gehören, ist eine These, die nicht bewiesen werden kann, weil menschliche Rechenfähigkeit nicht hinreichend genau definiert werden kann. Diese Annahme wird von Turing mithilfe dreier Argumente verteidigt, die er allerdings wie folgt einschränkt: „All arguments which can be given are bound to be, fundamentally, appeals to intuition, and for this reason rather unsatisfactory mathematically.“ (Turing 1936/37: 249)

Im ersten Argument, „a direct appeal to intuition“ (Turing 1936/37: 249), beschreibt Turing einen rechnenden Menschen, der mit Stift und Papier arbeitet. Er weist darauf hin, dass es nur endlich viele verschiedene Symbole sein können, mit denen der Mensch arbeitet, dass der Mensch zu jedem Zeitpunkt in einem bestimmten Geisteszustand (im Original: „state of mind“, unter Anführungszeichen) sei, und dass sein Verhalten von seinem Geisteszustand sowie am Papier zu lesenden Symbolen abhängig ist (vgl. Turing 1936/37: 249–252). Die Rechenschritte und Handlungen des Menschen werden so lange abstrahiert und mit Analogien beschrieben, bis sie den Operationen einer Turingmaschine gleichen. Es bleibt nichts mehr übrig, worin sich die Rechenfähigkeit des Menschen von denen der Turingmaschine unterscheiden kann. Somit sei auch der Mensch hinsichtlich seiner Rechenfähigkeit äquivalent zur Turingmaschine. Petzold (2008: 189) zitiert Hodges (2014: 133), für den dieses erste Argument „the most unusual ever offered in a mathematical paper“ sei. Dieser Einschätzung ist

Recht zu geben: Für die Zielsetzung von Turings Text – zu zeigen, dass das Entscheidungsproblem nicht gelöst werden kann – scheint die Äquivalenz zwischen menschlichen und maschinellen Rechenfähigkeiten irrelevant zu sein. Es mag den Umfang der berechenbaren Zahlen – *The extent of the computable numbers* ist der Titel des neunten Abschnitts – klären, doch wozu? Eine Antwort darauf möchte ich im nächsten Abschnitt geben.

Gleichsetzung von Mensch und Maschine – Science-Fiction und äquivalente Berechenbarkeit

Kommen in der Literatur oder im Film Maschinen vor, denen die Fähigkeit zu denken zugesprochen wird, handelt es sich häufig um besondere Maschinen, die kaum Ähnlichkeit mit bekannten Maschinen haben. Etwa wird im Film *Ex Machina* (2015) das Gehirn der vermeintlich denkfähigen Maschine gezeigt, das bläulich leuchtet. Es besteht nicht aus elektrischen Schaltungen, sondern aus Gel, dessen molekularer Aufbau sich selbst manipulieren kann, es ist Wetware und keine Hardware. Weder die Terminators in den gleichnamigen Filmen (1984–2015) noch der Computer HAL 9000 im Film *2001: A Space Odyssey* (1968) sehen so aus wie bekannte Maschinen oder Computer. Damit wird der Fiction-Aspekt von Science-Fiction stärker betont als der Science-Aspekt.

Dennoch ist etwa Arthur C. Clarke, der Autor von *2001: A Space Odyssey* (1968), bemüht, seinen Science-Fiction-Roman möglichst nah an der wissenschaftlichen Forschung anzulegen. Er gibt darin einen kurzen Exkurs über die Entwicklung der künstlichen Intelligenz:

Then, in the 1960s, solid-state microelectronics had been perfected. With its advent, it was clear that artificial intelligences at least as powerful as Man's need be no larger than office desks. [...]

In the 1980s, Minsky and Good had shown how neural networks could be generated automatically – self replicated – in accordance with any arbitrary learning program. Artificial brains could be grown by a process strikingly analogous to the development of a human brain. In any given case, the precise details would never be known, and even if they were, they would be millions of times too complex for human understanding. Whatever way it worked, the final result was a machine intelligence that could reproduce – some philosophers still preferred to use the word ‚mimic‘ –

most of the activities of the human brain – and with far greater speed and reliability. (Clarke 2000: 117)

Clarke verweist in dieser Passage auf den KI-Forscher Marvin Minsky und den Kryptologen Irving John Good – letzterer hat mit Turing auch an der Entschlüsselung der Enigma gearbeitet (vgl. Hodges 2014: 249ff.). In der zitierten Entwicklungsgeschichte von den Anfängen der künstlichen Intelligenz bis zum Supercomputer HAL 9000 gibt es keine unbekanntenen Komponenten. Die künstlichen neuronalen Netzwerke stehen in einer Entwicklungslinie zur Mikroelektronik der 60er-Jahre sowie zum ebenfalls im Text erwähnten Großrechner ENIAC der 40er-Jahre (vgl. Clarke 2000: 117).

Damit ist bei Clarke implizit der Hinweis auf die Gleichsetzung der Denkfähigkeit von Mensch und Maschine enthalten: Eine Maschine, die denken kann, muss entweder hinsichtlich ihrer Berechenbarkeit äquivalent zur Turingmaschine sein oder sie ist eine fiktive Maschine. Wenn nicht-fiktive Maschinen denken können und es nicht-fiktive Maschinen gibt, die hinsichtlich ihrer Berechenbarkeit äquivalent zur Turingmaschine sind, dann können alle Turing-äquivalenten Modelle für Berechenbarkeit denken.

Unter dieser Voraussetzung hat die Church-Turing-These gravierenden Einfluss auf die Auffassung der Denkfähigkeit von Menschen: Wenn Menschen denken können und die Church-Turing-These stimmt, dann muss allen Turing-äquivalenten Konzepten dieselbe Denkfähigkeit zugesprochen werden. Mit hinreichend viel Papier wäre man also in der Lage, zu denken, ohne dabei denken zu müssen – nur durch das Befolgen syntaktischer Regeln. Denkbewegungen werden dabei schriftlich festgehalten und der Gang der Gedanken kann entsprechend vor Augen geführt und später nachgelesen werden. Es wäre auch möglich, jenen Teil des Menschen, an dem sich das Denken vollzieht, gemäß den Notationen von Standardbeschreibung und Beschreibungszahl als numerischen Wert anzugeben. Alle diese Umstände ergeben sich notwendigerweise aus der Annahme, dass Maschinen denken können, sowie der Annahme der Church-Turing-These. Demnach sind Mensch und Maschine sowohl hinsichtlich ihrer Rechenfähigkeiten als auch ihrer Denkfähigkeiten gleichmächtig. Im Folgenden werden zwei Einwände gegen die Gleichsetzung von Denken und Rechnen gegeben sowie Argumente gegen diese Einwände entwickelt.

Die viel langsamere Geschwindigkeit des rechnenden Denkens gegenüber dem vermeintlich menschlichen Denken ist ein möglicher Einwand

gegen die Zuschreibung der Denkfähigkeit. Man wäre beim Versuch, mit Schreiben und Radieren das Denken einer Turingmaschine zu simulieren, wohl wesentlich langsamer als beim eigenen Denken. Ich meine aber nicht, dass Denkgeschwindigkeit ein Kriterium für die Fähigkeit zu Denken ist. Wenn sie es wäre, dann wäre auch die Denkfähigkeit von Turingmaschinen zweifelhaft: In der Fassung von Turing (1936/37), steht ihnen unendlich viel Zeit für Operationen zur Verfügung. Dass auch Menschen sehr lange über ein Problem nachdenken können, rechtfertigt, dass eine Turingmaschine grenzenlos lange an einem Problem arbeiten kann. Turing (1996: 256) gibt eine Analogie dazu, wenn er schreibt, Mathematiker_innen hätten hunderte Jahre über den Beweis des Satzes von Fermat, also über eine einzige Frage, nachgedacht. Mit dem Finden des Beweises im Jahr 1994 wurde nicht nur Fermats Satz – es gibt keine ganzzahligen Lösungen der Gleichung $a^n + b^n = c^n$ für $n > 2$ – bewiesen, es hat sich auch herausgestellt, dass die Frage nach dem Beweis eine entscheidbare Frage ist; auch eine Turingmaschine hätte die Lösung irgendwann gefunden.

Ein anderer möglicher Einwand ist, dass es sich beim besprochenen Begriff des Denkens nur um einen Sonderfall des menschlichen Denkens handelt – um ein regel- und zeichenorientiertes, arithmetisches Denken. Diesem Einwand kommt stärkend hinzu, dass Turing selbst ablehnt, die Frage zu behandeln, ob Maschinen denken können und es bevorzugt, von ‚machine intelligence‘ zu schreiben anstatt von ‚thinking machines‘ bzw., dass er den pragmatischen Ansatz des modifizierten Imitation-Game bevorzugt.

Gegen diesen Einwand kann die mögliche Übertragung des vermeintlich nicht regel- und zeichenorientierten Denkens in ein solches regel- und zeichenorientiertes Denken angeführt werden: Auch wenn wir phantasieren, kreativ sind oder dergleichen, laufen im Gehirn Vorgänge derselben Art ab wie beim Rechnen, ohne dass wir es wissen. Wenn Turing (1996: 257ff.) mögliche Lernverfahren für Maschinen beschreibt, auf eine Codierung für Lust- und Unlustsysteme eingeht und darüber nachdenkt, womit sich Maschinen die Zeit vertreiben würden – „mostly in playing games such as Chess and GO, and possibly Bridge“ (Turing 1996: 257) –, dann können diese Passagen so interpretiert werden, dass Turing an die Codierbarkeit aller möglichen Denkvorgänge glaubt. Auch die empirische Forschung hat an Turings Ideen Anstoß genommen: Der Neurophysiologe und Kybernetiker Warren S. McCulloch hat 1943 gemeinsam mit dem Logiker Walter H.

Pitts den Artikel *A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity* im *Bulletin of Mathematical Biophysics* veröffentlicht. Darin entwickeln sie eine formallogische Notation für die verbundenen Neuronen des Gehirns. Wie McCulloch später bekannt gab, war ihre Arbeit wesentlich vom Konzept der Turingmaschine beeinflusst (vgl. Petzold 2008: 331ff.).

Auch wenn empirische Gehirnforschung an Turing anschließt, ist es kein einfaches Unterfangen, Turings Vorstellung des Gehirns als naiv-materialistische Ansicht zu charakterisieren. Er interessiert sich für die abstrakte und logische Modellierung von Denkvorgängen, nicht für deren empirische Abläufe. Die Grundlage für seine Vorstellung des menschlichen Gehirns waren also nicht biochemische, organische Vorgänge, sondern deren Abstraktion zu einem Modell von diskreten Zuständen und Übergängen zwischen diesen Zuständen. Es gibt auch Textstellen, die Zweifel daran aufkommen lassen, ob Turing überhaupt eine vollständige, materielle Erklärbarkeit des Menschen annimmt, etwa das Telepathie-Argument gegen das Imitation-Game (vgl. Turing 1950: 453f.). Dessen ungeachtet, gibt es genug Textstellen, die darauf hindeuten, dass Turing die Church-Turing-These bejaht, ohne sie beweisen zu können, und an die Simulation aller Denkvorgänge in einer Turingmaschine glaubt. Es ist zwar unklar, wie eine Turingmaschine aussieht, ob sie überhaupt irgendwie aussehen kann, es werden aber dennoch bildhafte Beschreibungen gegeben. Ich habe eine Schreibmaschine, die ihr Band selbst beschreibt, als Bild für die Turingmaschine erwähnt. Petzold (2008: 71) gibt ein anderes Bild dafür und schreibt: „What does a Turing machine look like? You can certainly imagine some crazy looking machine, but a better approach is to look in a mirror.“

DENKENDE MENSCHEN

Im ersten Abschnitt habe ich einen Begriff des Denkens nach dem Vorbild der Turingmaschine beschrieben und gezeigt, welche Folgen aus einer Zuschreibung der Denkfähigkeit an Maschinen aufgrund der Äquivalenz zwischen verschiedenen Modellen für Berechenbarkeit sowie der Church-Turing-These entstehen. Im folgenden Abschnitt möchte ich drei Beispiele geben, bei denen ein nach dem Vorbild der Maschine verstandener Begriff des Denkens vorausseilend als Erklärung des menschlichen Denkens herangezogen wird. Es geht also erneut um denselben Begriff des Denkens, dem

ich mich aber nicht von maschineller Seite, sondern von menschlicher Seite her annähere.

1) Um online unerwünschte Einträge von Computerprogrammen zum Beispiel in Kommentarbereiche zu verhindern, müssen häufig Eingaben bei sogenannten CAPTCHA-Kontrollen gemacht werden. CAPTCHA ist ein Akronym von ‚Completely automated public Turing test to tell computers and humans apart‘ und bezeichnet solche Aufgaben, die für Menschen einfach und für Computer schwierig zu lösen sein sollten, wie etwa verzerrte Linien als Buchstaben zu identifizieren oder eine Frage in natürlicher Sprache zu beantworten. Manche dieser CAPTCHA-Kontrollen verhindern unerwünschte Einträge gut, andere weniger, manchmal ist auch für Menschen die richtige Lösung nicht so einfach zu erkennen. Besonders merkwürdig sind CAPTCHA-Kontrollen, die auf arithmetische Operationen zurückgreifen, und gesteigert wird die Merkwürdigkeit durch angegebene Fragen und Anweisungen, wie etwa: *Are you a human? 3 + 4 = ...*

Die Lösung dieser Frage bedarf Intelligenz. Die Fähigkeit, eine solche Aufgabe zu lösen, kann allerdings nicht dafür eingesetzt werden, um menschliche von nicht-menschlichen Texteingaben zu unterscheiden. Eine solche Frage basiert implizit auf einem naiven Verständnis menschlicher Intelligenz, die nach dem Vorbild der Maschine verstanden wird, die selbst wiederum naiv gedacht wird. Gerade arithmetische Operationen sind das Metier des Computers. Ein Programm, das Text in Formularfelder einfügen kann, ist in der Regel auch dazu imstande, eine solche Aufgabe zu lösen. Auch die anderen erwähnten Aufgaben fallen in die Bereiche der klassischen KI-Forschung, sind also prototypische Maschinenprobleme: Mustererkennung und Verarbeitung natürlicher Sprache. Bereits in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts waren Computerprogramme in der Lage, sogenannte eingekleidete Rechenaufgaben zu lösen. Etwa erwähnt Joseph Weizenbaum in *Computer Power and Human Reason* (1976) das Programm STUDENT von Daniel G. Bobrow aus dem Jahr 1967, das zum Beispiel auf folgende Frage in natürlicher Sprache die richtigen Antworten liefert: „Tom has twice as many fish as Mary has guppies. If Mary has 3 guppies, what is the number of fish Tom has?“ (Weizenbaum 1984: 187).

2) Ein anderes Beispiel stammt von Joseph Weizenbaum, der in erwähntem Buch über das Verhältnis von Intelligenz zum Intelligenzquotienten (IQ) schreibt. Er kritisiert ein Verständnis von Intelligenz als das, was bei Intelligenztests in der Einheit IQ gemessen wird. Er ist der Ansicht,

„that an entirely too simplistic notion of intelligence has dominated both popular and scientific thought, and that this notion is, in part, responsible for permitting artificial intelligence’s perverse grand fantasy to grow“ (Weizenbaum 1984: 203). An mehreren Stellen fordert Weizenbaum dazu auf, Begriffe nicht losgelöst von ihren Bezugssystemen zu verstehen. Diese Forderung trifft heute auch auf sein Buch zu, das im Kontext der USA der 70er-Jahre zu lesen ist. So betrifft seine Kritik am IQ mitunter auch den Einfluss von Intelligenztests auf den Verlauf akademischer Karrieren und dergleichen (vgl. Weizenbaum 1984: 203f.). Seit der Veröffentlichung des Buchs vor rund 40 Jahren haben sich zwar einige Kritikpunkte geändert, der Kern von Weizenbaums Ansichten ist meines Erachtens auch heute noch gültig.

Weizenbaums Kritikpunkt ist, dass sich menschliche Intelligenz weder mit den eingesetzten Intelligenztests messen lässt, noch vom IQ akkurat erfasst wird. Nach Weizenbaum lasse sich menschliche Intelligenz nämlich nicht linear messen, sie sei verschränkt mit wesentlich menschlichen Charakteristika wie Kreativität, Intuition und Klugheit. Es wäre lächerlich, eine lineare Skala für Kreativität und dergleichen zu erarbeiten. Intelligenz kann auch nicht ohne Bezugssystem verstanden werden: Man kann intelligent handeln, intelligent denken, intelligent urteilen etc. Um Intelligenz zu messen, müsse sie isoliert als intelligente Intelligenz verstanden werden, was ein unsinniges Maß wäre. (Vgl. ebd.: 204f.)

Nach Weizenbaum ist die Gleichsetzung von Intelligenz mit dem IQ wesentlich verantwortlich für das Entstehen von Ansichten, nach denen es keinen Bereich des menschlichen Denkens gebe, der nicht auch maschinell erfasst werden kann (vgl. ebd.: 207). Ein intelligenter Mensch hat Begabung dafür, geschickt Probleme eines bestimmten Bereichs zu lösen – das kann etwa Wissenschaft, Alltag, Politik oder Kultur im Allgemeinen betreffen. Die Entwicklung dieser Begabung ist, was Weizenbaum als Sozialisierung versteht: „Every organism is socialized by the process of dealing with problems that confront it.“ (Ebd.: 210) Was das menschliche Denken bestimmt, ist, dass es sich mit Problemen des Menschen beschäftigt. Diese Beschäftigung ist nicht alleine von Logik geleitet, sondern auch von Ängsten, Hoffnungen, Wünschen etc., das heißt, die Beschäftigung mit menschlichen Problemen macht Menschen zu Menschen – formale Probleme sind ein Teil der menschlichen Probleme, aber nicht ihre Gesamtheit.

3) Im dritten Beispiel möchte ich mich auf Verhaltensforschung beziehen, bei der untersucht wird, ob und wie Tiere denken können. Es gibt einen methodischen und einen sprachlichen Aspekt, den ich erwähnen möchte: Der methodische Aspekt betrifft den Aufbau bestimmter Experimente. Der experimentelle Nachweis von kognitiven Fähigkeiten erfolgt häufig innerhalb einer Experimentumwelt und gemäß einer Denkfähigkeit nach maschinellem Vorbild: Tiere lösen logische Rätsel, müssen mit Zeichen auf Zeichen antworten, Gegenstände nach bestimmten Eigenschaften anordnen etc. Solche Aufgaben fallen ebenso in die klassischen Bereiche der KI-Forschung: Logik, Sprachverarbeitung und Mustererkennung.

Ein Beispiel dafür ist die Primatenforschung von Nobuyuki Kawai und Tetsuro Matsuzawa. Sie berichten in der Zeitschrift *Nature* von einem Experiment mit dem Schimpansenweibchen Ai, das die arabischen Ziffern von null bis neun der Größe nach ordnen kann. Im beschriebenen Experiment konnte nachgewiesen werden, dass Ai bestimmte Folgen von fünf Ziffern im Gedächtnis behalten konnte. Ihre Leistung wird mit den Fähigkeiten von menschlichen Kindern vor der Schulzeit verglichen. (Vgl. Kawai & Matsuzawa 2000: 39)

Der sprachliche Aspekt betrifft Beschreibungen von Tierverhalten. Solche Beschreibungen sind nicht einfach: Sätze wie *Die Katze weiß, wann sie kommt* und dergleichen sind im Alltag nicht problematisch, im philosophischen Gebrauch handelt es sich allerdings um eine Wissenszuschreibung, die Voraussetzungen und Konsequenzen hat. In der Verhaltensforschung ist man sich der Schwierigkeit der angemessenen Wortwahl durchaus bewusst, sie wird etwa von Kuczaj II und Tahmes Walker (2006: 582) thematisiert. Das von mir angesprochene Problem betrifft aber gar nicht einen sorglosen Umgang mit philosophisch aufgeladenen Begriffen außerhalb der Philosophie, sondern die Verwendung einer Sprache, die von technischen Termini durchsetzt ist. Die folgenden Beispiele sind aus dem Textzusammenhang losgelöst, aber – provokant formuliert – bei ihnen ist es unklar, ob die Bezeichnung einer Tiergattung verwendet wird oder der Eigenname einer bestimmten Maschine: „Dolphin processing of gestural sequences“ (Kuczaj II & Tahmes Walker 2006: 582); „[...] hoverflies appear to compute their interception paths with conspecifics according to a simply specifiable rule, one which could plausibly be ‚hard-wired‘ into the flies’ brains [...]“ (Boden 1984: 155); „[...] continuing debate regarding the nature of the stored

information used by pigeons during complex visual categorizations [...]“ (Huber & Aust 2006: 328).

Jedes der drei Beispiele kann als Symptom dafür verstanden werden, dass ein Begriff des Denkens nach Vorbild der Maschine zur Anwendung kommt, wenn es um eine Zuschreibung von Denkfähigkeit geht. Die Beispiele veranschaulichen, dass eine für Menschen und Maschinen analoge Vorstellung des Denkens auch auf andere Bereiche als Rechenfähigkeit ausgedehnt wird: Als Mittel zur Unterscheidung zwischen Mensch und Maschine (erstes Beispiel) sowie als Maßstab für die Intelligenz von Menschen (zweites Beispiel) und von Tieren (drittes Beispiel). Demnach müsste die eingangs von Joseph M. Rosen zitierte Enttäuschung, dass es sich bei simulierten Denkvorgängen nicht um ein wirkliches Denken handelt, verschwinden. Maschinen kann die Fähigkeit zu denken zugeschrieben werden, wenn man andere mögliche Interpretationen des Denkens aus den Augen verliert. Man überwindet damit einen diffusen Begriff des Denkens zugunsten einer begrifflichen Festlegung.

Eine Annäherung des Menschen an die Maschine wird angesichts neuer Technologien zunehmend deutlich. Viele Aspekte dieser Annäherung betreffen den menschlichen Körper, der durch technische Eingriffe verbessert und verschönert sowie von Krankheiten und Verletzungen geheilt werden kann. Diskurse darüber verlaufen zwischen zwei romantischen Fiktionen: jener des Körpers als unantastbare Natur und jener des Körpers als posthumanes Informationsgemenge. Hinsichtlich des Denkens scheinen Maschine und Mensch ihre Rollen zu tauschen: Das menschliche Gehirn wird zum Datenträger reduziert, der Computerspeicher zum Gedankenträger erhoben. Denkende Maschinen hätten gegenüber denkenden Menschen zahlreiche Vorteile: Sie können zwar falsch programmiert sein – das wäre ein Fehler, der aus menschlichem Versagen resultiert –, aber sie können sich nicht irren, sie erkranken nicht, sie werden nicht müde, hungrig oder durstig, sie haben keine ablenkenden Interessen etc.

Was bei solchen Ansichten allerdings unerwähnt bleibt, ist, dass denkende Wesen nicht nur bestimmte, in der Regel positiv besetzte Rechte und Freiheiten besitzen, sondern auch Verantwortung und Pflichten haben: Denkende Menschen tragen politische Verantwortung, sie nehmen – wenn es möglich ist – an demokratischen Wahlen teil, sie gehen mit anderen denkenden Menschen sexuelle, das heißt körperliche Beziehungen ein, sie diskutieren über Entscheidungen, die für sie und andere mitunter lebensent-

scheidend sind, sie treffen solche Entscheidungen. Denkende Menschen töten sich selbst und gegenseitig, sie helfen einander, und beides nicht aus einem einzigen bestimmten Trieb oder einer fassbaren Menge von Regeln heraus, sondern aus einer Vielzahl an Gründen.

Es ist sinnvoll, Maschinen – und auch Tiere – von diesen Verpflichtungen auszuschließen. Ein guter Grund für diesen Ausschluss ist, anzunehmen, dass sie nicht in der Lage sind, so zu denken wie Menschen denken. Wie kann ein Computer dazu in der Lage sein, Gerichtsurteile zu fällen? Wie kann ein Computer eine medizinische Diagnose erstellen und Patient_innen über ernste Erkrankungen informieren? Wie kann ein Computer politische Entscheidungen treffen? Selbst wenn man die abwegige Annahme trifft, solche Entscheidungsfindungsprozesse ließen sich modellieren, ist es absurd anzunehmen, dass eine Maschine verstehen oder simulieren könne, was es heißt, mit einer getroffenen Entscheidung zu leben. Ihr Leben – wenn man von Leben sprechen kann – besteht eben nicht darin zu irren, zu erkranken, müde zu werden, zu hungern etc. Gedankenexperimente über Totalsimulationen, in denen auch für Maschinen die Vorstellung eines mit der Umwelt verbundenen Körpers erklärt wird, sind interessante Überlegungen, die Ausführungen hier sind aber nicht aus hypothetischen, sondern empirischen Beispielen hervorgegangen.

Aus meinen Überlegungen lassen sich keine ethischen Schlüsse ziehen: Maschinen – und auch Tieren – keine Denkfähigkeit zuzusprechen, rechtfertigt weder Grausamkeit an ihnen noch Respekt für sie. Ihnen Denkfähigkeit zuzusprechen, lässt schwierige Fragen aufkommen: Welche Art von Verantwortung wird ihnen wie und warum zugeschrieben? Was soll mit fehlerhaften Computern passieren? Soll ihr Speicher gelöscht oder behandelt werden? Es handelt sich dabei um den materiellen Träger von Gedanken. Es gäbe nur fadenscheinige Gründe, fehlerhafte, denkfähige Computer anders zu behandeln als kranke, denkfähige Menschen. Die Vorstellung eines Krankenhauses, in dem neurotische Computer behandelt werden, scheint seltsam. Wird Maschinen – und Tieren – Denkfähigkeit nicht zugesprochen, entstehen diese Fragen zwar auch, die Stellungnahme dazu hat aber andere Auswirkungen. Werden diese Fragen ohne zugeschriebene Denkfähigkeit behandelt, münden sie in der sinnvollen, ethischen Frage, welche Stellung Maschinen und Tiere in der Welt des Menschen einnehmen.

RESÜMEE

Dieser Text ist aus Überlegungen darüber entstanden, welcher Begriff des Denkens sich aus Betrachtungen von Maschinen bilden lässt und was passiert, wenn dieses Modell auf menschliches Denken angewandt wird. Die Äquivalenz bestimmter formaler Modelle von Berechenbarkeit kann gezeigt werden, das heißt mit einem Modell M_1 lassen sich nicht mehr und nicht weniger Probleme lösen als mit einem anderen, äquivalenten Modell M_2 . Es sind keine Modelle bekannt, die mehr leisten können als die Turingmaschine und zu ihr äquivalente Konzepte. Dass auch Menschen hinsichtlich ihrer Rechenfähigkeiten nicht mehr leisten können als Turingmaschinen, ist der Inhalt der Church-Turing-These. Diese These kann nicht bewiesen werden, im Allgemeinen wird aber davon ausgegangen, dass sie wahr ist.

Computer haben bereits Schachpartien gegen amtierende Schachweltmeister gewonnen und wenn Autos sich in Zukunft selbst fahren, werden sie ohne Zweifel besser einparken können als Menschen. Angesichts der erstaunlichen Fähigkeiten von Maschinen kommen Zweifel daran auf, ob sie nicht doch gleich denkfähig wie Menschen sind und hinsichtlich ihrer Eigenschaften – endlose Rationalität ohne Erschöpfung – nicht sogar buchstäblich bessere Menschen wären.

Meine Antwort darauf ist, dass solche Überlegungen darauf hinarbeiten, die Verantwortung für sich selbst und andere Menschen aufzugeben. Diese Verantwortung entsteht aus menschlicher Sozialisierung und sie zu tragen ist nicht einfach, aber wesentlicher Bestandteil des anstrengenden menschlichen Lebens. In Anbetracht der vielen Konflikte, mit denen man konfrontiert wird – seien sie alltäglicher, sozialer, ethischer, ästhetischer, emotionaler, rationaler etc. Art –, sind jene Probleme, für die nur Rationalität benötigt wird, ein kleiner Teilbereich. Ich möchte mich nicht für bedingungslose Irrationalität in diesen Bereichen aussprechen, aber verneine die pauschale Möglichkeit von geeigneten Konfliktmodellierungen. Um Entscheidungen in solchen Konflikten zu treffen, bedarf es nicht nur der Fähigkeit, rational zu denken, sondern auch Vorstellungen davon, was es heißt, zu leben, und davon, wie andere Menschen angesichts bestimmter Umstände zu leben haben. Ich möchte also den Unterschied zwischen menschlichem Denken und maschinellem Denken bejahen – nicht aufgrund des mit ihm verbundenen Ausmaßes an Verantwortung. Der Fähigkeit zu rechnen kommt keine Ver-

antwortung in dem Sinn zu, wie sie der Fähigkeit, Entscheidungen in menschlichen Konflikten zu treffen, zukommt. Es erscheint mir müßig, jemanden davon überzeugen zu wollen, dass eine Maschine verstehen könne, was es heißt, mit bestimmten Entscheidungen leben zu müssen. Die Fähigkeit zu denken auch Maschinen zuzusprechen, bedeutet, Verantwortung abzugeben, und zeugt von einer Flucht des Menschen vor sich selbst.

LITERATUR

- Boden, M.A. (1984): Animal Perception from an Artificial Intelligence Viewpoint, in: Hookway, Ch. (Ed.), *Minds, Machines and Evolution. Philosophical studies*. Cambridge University Press, 153–174.
- Church, A. (1937): Reviewed Work: On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem by A. M. Turing, in: *The Journal of Symbolic Logic*. 2 (1), 42–43.
- Clarke, A.C. (2000): *2001: A Space Odyssey*. New York: ROC.
- Herold, H., Lurz, B., Wohlrab, J. (2006): *Grundlagen der Informatik*. München: Pearson Studium.
- Hodges, A. (2014): *Alan Turing: The enigma*. London: Vintage.
- Huber, L., Aust, U. (2006): A Modified Feature Theory as an Account of Pigeon Visual Categorization, in: Wasserman, E.A., Zentall, Th.R. (Ed.), *Comparative Cognition. Experimental Explorations of Animal Intelligence*. New York: Oxford University Press, 325–342.
- Hopcroft, J.E., Motwani, R., Ullman, J.D. (2002): *Einführung in die Automatentheorie, formale Sprachen und Komplexitätstheorie*. München: Pearson Studium.
- Kawai, N., Matsuzawa, T. (2000): Numerical Memory Span in a Chimpanzee, in: *Nature*. 403 (6765), 39–40.
- Kleene, S.C. (1967): *Mathematical Logic*. New York: John Wiley & Sons.
- Kleene, S.C. (1971): *Introduction to Metamathematics*. Groningen, Amsterdam: Wolters-Noordhoff Publishing & North-Holland Publishing.
- Kuczaj II, S.A., Tahmes Walker, R. (2006): How Do Dolphins Solve Problems? in: Wasserman, E.A., Zentall, Th.R. (Ed.), *Comparative Cognition. Experimental Explorations of Animal Intelligence*. New York: Oxford University Press, 580–601.

- Neumann, J. von. (1992): *First Draft of a Report on the EDVAC*. Corrected copy of the original typescript by Michael D. Godfrey, Information Systems Laboratory, Stanford University. Retrieved from: http://www.wiley.com/legacy/wileychi/wang_archi/supp/appendix_a.pdf [25.10.2015].
- Oppy, G., Dowe, D. (2011): The Turing Test, in: Zalta, E.N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*. Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/turing-test> [25.10.2015].
- Petzold, C. (2008): *The annotated Turing. A Guided Tour through Alan Turing's Historic Paper on Computability and the Turing Machine*. Wiley Publishing: Indianapolis.
- Turing, A.M. (o.J.): *Proposed Electronic Calculator*. Retrieved from: http://www.alanturing.net/turing_archive/archive/p/p01/p01.php [25.10.2015].
- Turing, A.M. (1936/37): On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem, in: *Proceedings of the London Mathematical Society*. 42 (3/4), 230–265.
- Turing, A.M. (1950): Machinery and Intelligence, in: *Mind*. 59, 433–460.
- Turing, A.M. (1996): Intelligent Machinery, A Heretical Theory, in: *Philosophia Mathematica*. 4 (3), 256–260.
- Warwick, K., Shah, H. (2015): Can Machines Think? A Report on Turing Test Experiments at the Royal Society, in: *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*. Volume in press. Retrieved from: <http://tandfonline.com/doi/full/10.1080/0952813X.2015.1055826> [25.10.2015].
- Weizenbaum, J. (1984): *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*. Harmondsworth: Penguin Books.

FILME

- TECHNOCALYPS (2006): R: Frank Theys. Belgien: Votnik. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=7MXQSBjBL7Q> [25.10.2015]

Autorinnen und Autoren

Bulgakowa, Oksana, studierte an der Moskauer Filmhochschule und promovierte an der Humboldt Universität Berlin, Professorin für Filmwissenschaft an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Wichtigste Publikationen: *Eisenstein. Eine Biographie*, 1998 (englische Übersetzung: 2002); *Fabrik der Gesten*, 2005; *Die SinnFabrik*, 2015.

Demmerling, Christoph, studierte Philosophie, Deutsche Literatur und theoretische Linguistik an der Universität Konstanz und in Florenz, Inhaber des Lehrstuhls für Theoretische Philosophie in Jena und Mitherausgeber der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*. Wichtigste Publikationen: *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*, 1994; *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett*, 1998; *Sinn, Bedeutung, Verstehen. Untersuchungen zu Sprachphilosophie und Hermeneutik*, 2002.

Haag, Johannes, studierte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Potsdam. Wichtige Veröffentlichungen: *Der Blick nach innen. Wahrnehmung und Introspektion*, 2001; *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, 2007; *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Zu Eckart Försters ‚Die 25 Jahre der Philosophie‘* (als Hrsg. gemeinsam mit M. Wild), 2013.

Hainscho, Thomas, studierte Philosophie und Informatik in Klagenfurt, derzeit arbeitet als Universitätsassistent am Institut für Philosophie der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Letzte Veröffentlichung: *Schreiben ge-*

gen die Sprache: Georges Bataille als Sprachphilosoph und Erkenntnistheoretiker, in: A. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe*, 2015.

Pechriggl, Alice, studierte Philosophie und Politologie in Florenz, Paris und Wien, wo sie 1990 promovierte, ist Professorin am Institut für Philosophie der Universität Klagenfurt. Wichtige Publikationen: *Hegemonie und die Kraft der Bilder* (als Hrsg. gemeinsam mit A. Schober), 2013; *Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes* (als Hrsg. gemeinsam mit A. Böhler und Ch. Herzog), 2013; *Eros*, 2009.

Rolf, Thomas, studierte Philosophie und Germanistik an der Universität Münster und an der TU Chemnitz, derzeit Lehrbeauftragter an der Universität Mainz und Leiter des Philosophie-Forums Marburg. Wichtigste Publikationen: *Erlebnis und Repräsentation. Eine anthropologische Untersuchung*, 2006; *Normalität. Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, 1999.

Soboleva, Maja, studierte Philosophie und Chemie, derzeit Professorin für Philosophie an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Wichtigste Publikationen: *Leben und Sein. Hermeneutische Bedeutungstheorien von Georg Misch und Josef König*, 2014; *Die Philosophie Michail Bachtins. Von der existenziellen Ontologie zur dialogischen Vernunft*, 2010; *A. Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*, 2007.

Thun, René, studierte Philosophie und Musikwissenschaft an der TU Berlin, promovierte an der Philipps-Universität Marburg im Fach Philosophie, wo er gegenwärtig als Lehrbeauftragter tätig ist. Wichtigste Publikationen: *Partizipation an Aufklärung durch das Medium der Neuen Musik*, in: *Kunst und Kirche*, (1) 2012; *Was macht der Realist in der Galerie? Bemerkungen zur metaphorischen Verwendung des Gelingensprädikats im ästhetischen Diskurs*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 58 (1) 2013; *Ein ‚Ende‘ ohne Ende. Hegel, Adorno, Danto und das Verhältnis von Idee und Gestalt*, in: Th. Erne et al. (Hg.), *Vom Ende her gedacht*, 2014.

Vendrell Ferran, Ingrid, studierte Philosophie an der Universität Barcelona, an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen und Soziologie an der UNED in Madrid, derzeit akademische Rätin für theoretische Philosophie an der Schiller Universität Jena. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, 2008; *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur* (als Hrsg. zusammen mit Ch. Demmerling), 2014.

Edition Moderne Postmoderne



Stefan Deines
Situierete Kritik

Modelle kritischer Praxis in Hermeneutik,
Poststrukturalismus und Pragmatismus

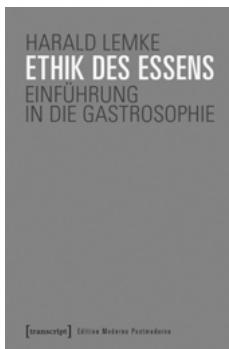
Mai 2017, ca. 240 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3018-3



Andreas Hetzel
Vielfalt achten

Eine Ethik der Biodiversität

Juli 2016, ca. 200 Seiten, kart., ca. 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2985-9



Harald Lemke
Ethik des Essens

Einführung in die Gastrosophie

Mai 2016, ca. 540 Seiten, kart., ca. 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3436-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



Christian W. Denker
Vom Geist des Bauches
Für eine Philosophie der Verdauung

September 2015, 536 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3071-8



Ralf Krüger
Quanten und die Wirklichkeit des Geistes
Eine Untersuchung zum Leib-Seele-Problem

September 2015, 166 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3173-9



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

August 2015, 192 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3102-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne

Sandra Markewitz (Hg.)

Grammatische Subjektivität

Wittgenstein und die moderne Kultur

Juli 2016, ca. 300 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2991-0

Dirk Braunstein

Adornos Kritik

der politischen Ökonomie

Dezember 2015, 450 Seiten,
kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3443-3

Nicola Condoleo

Vom Imaginären zur Autonomie

Grundlagen der politischen

Philosophie von Cornelius Castoriadis

November 2015, 198 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3189-0

Daniel Martin Feige,

Judith Siegmund (Hg.)

Kunst und Handlung

Ästhetische und handlungs-
theoretische Perspektiven

Oktober 2015, 262 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2796-1

Dirk Stederoth

Freiheitsgrade

Zur Differenzierung
praktischer Freiheit

Juni 2015, 304 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3089-3

Sebastian Bandelin

Anerkennen als Erfahrungsprozess

Überlegungen zu einer
pragmatistisch-kritischen Theorie

Mai 2015, 332 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3131-9

Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)

Ethik – wozu und wie weiter?

April 2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2916-3

Marc Rölli (Hg.)

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen
Anthropologiekritik

März 2015, 232 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2956-9

Angelo Maiolino

Politische Kultur in Zeiten des Neoliberalismus

Eine Hegemonieanalyse

2014, 448 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-2760-2

Steffi Hobuß, Nicola Tams (Hg.)

Lassen und Tun

Kulturphilosophische Debatten
zum Verhältnis von Gabe und
kulturellen Praktiken

2014, 264 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2475-5

Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt,

Daniel Romic, Joost van Loon (Hg.)

Philosophie des Ortes

Reflexionen zum Spatial Turn in
den Sozial- und Kulturwissenschaften

2014, 250 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2644-5

Miriam Mesquita

Sampaio de Madureira

Kommunikative Gleichheit

Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

2014, 216 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**