



Humboldt-Universität zu Berlin

Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I - Institut für Philosophie

Wissenschaftliche/r Mitarbeiter/in

max. befristet gem. HRG
- Vgr. IIa - BAT-O i.d.F. d. AnwTV HU

Aufgabengebiet:
Wissenschaftliche Dienstleistungen in Forschung und Lehre in der praktischen Philosophie
(Schwerpunkt Ethik), Aufgaben zur Erbringung zusätzlicher wissenschaftlicher Leistungen

Anforderungen:
Abgeschlossene Promotion in Philosophie; Forschungsschwerpunkt in systematisch orientierter praktischer Philosophie; fundierte Kenntnisse in philosophischer Ethik

Zur Sicherung der Gleichstellung sind Bewerbungen qualifizierter Frauen besonders willkommen.
Schwerbehinderte Bewerber/innen werden bei gleicher Eignung bevorzugt.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sowie mit einer philosophischen Arbeit aus dem Bereich der praktischen Philosophie in Aufsatzlänge sind unter Angabe der Kennziffer AN/036/06 zu richten an:

Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I, Institut für Philosophie
Prof. Dr. Schmidt
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Erschienen in DIE ZEIT
vom 09.03.2006

DIE ZEIT

Bewerbungsschluss: 30.03.2006

[zum Seitenanfang](#)



[drucken](#)

[weiterempfehlen](#)



HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE

PROF. DR. THOMAS SCHMIDT



HUB • IfPhil • Prof. Dr. Th. Schmidt • Unter den Linden 6 • D-10099 Berlin

An Frau
Dr. Miriam Wildenauer
Universität Heidelberg
Philosophisches Seminar
Schulgasse 6
69117 Heidelberg

Bearbeiter/in: TS
Raum: Unter den Linden 6, Zi. 3043
Telefon: (030) 2093 2763 / 2722
Telefax: (030) 2093 2419
Telefon privat: (030) 24781570
E-Mail: T.Schmidt@philosophie.hu-berlin.de
Datum: 21 SEP. 2006

Ihre Bewerbung um eine Stelle als Wissenschaftliche Mitarbeiterin/Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Sehr geehrte Frau Wildenauer,

das Verfahren zur Besetzung der meinem Lehrstuhl zugeordneten Stelle einer/s Wissenschaftlichen Mitarbeiterin/s, auf die Sie sich beworben haben, ist unterdessen abgeschlossen. Ich bedaure, Ihnen mitteilen zu müssen, dass das Auswahlverfahren nicht zu Ihren Gunsten ausgegangen ist: Ich habe die Stelle Herrn Dr. des. Norbert Anwender angeboten, der sie zum 1. Oktober dieses Jahres antreten wird. Ich danke Ihnen für Ihr Interesse an der Stelle und sende Ihnen in der Anlage die von Ihnen eingereichten Bewerbungsunterlagen zurück.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich Sie um Verständnis dafür bitten, dass Sie erst jetzt Definitives erfahren. Angesichts der großen Zahl von insgesamt sechzig Bewerbungen hat die sorgfältige Sichtung sämtlicher Bewerbungsunterlagen einen recht langen Zeitraum in Anspruch genommen, und darüber hinaus hat man mich gebeten, über den Stand und den Ausgang des Verfahrens erst nach dem formellen Abschluss des Einstellungs- und damit deutlich nach Beendigung meines eigenen Auswahlverfahrens zu informieren.

Ich wünsche Ihnen für Ihre Zukunft alles Gute und bin

mit freundlichen Grüßen

Thomas Schmidt

Anlage



HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT I

INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE / ETHIK

Prof. Dr. Thomas Schmidt



HUB • Phil.-Fak. I • IfPhil • Prof. Dr. Th. Schmidt • Unter den Linden 6 • D-10099 Berlin

Frau
Dr. Miriam Wildenauer
Universität Heidelberg
Philosophisches Seminar
Schulgasse 6
69117 Heidelberg

Bearbeiter/in: TS
Raum: Unter den Linden 6, 3043
Telefon: (030) 2093 2526 / 2722
Telefax: (030) 2093 2419
E-Mail: tschmid2@gwdg.de
Datum: 6. April 2006

Ihre Bewerbung vom 28. März 2006

Kennziffer: AN/036/06

Sehr geehrte Frau Wildenauer,

hiermit bestätige ich den Eingang Ihrer Bewerbung auf die meinem Lehrstuhl zugeordnete Stelle einer wissenschaftlichen Mitarbeiterin/eines wissenschaftlichen Mitarbeiters. Gleichzeitig möchte ich Ihnen für Ihr Interesse an der ausgeschriebenen Stelle danken und Sie um Verständnis dafür bitten, daß das Auswahlverfahren voraussichtlich einige Zeit in Anspruch nehmen wird.

Mit freundlichen Grüßen,

A handwritten signature in cursive script, appearing to read 'Thomas Schmidt'.

Thomas Schmidt



I. Ausbildung:

- 1980-1989: Mannesmann-Gymnasium in Duisburg (Abiturfächer: Deutsch, Mathematik, Geschichte und Philosophie)
- 1989-1995: Magisterstudium der Philosophie und Osteuropäischen Geschichte an der Universität Heidelberg.
- Mai 1995: Magister in Philosophie und Osteuropäischer Geschichte (Titel der Magisterarbeit: *Christian Wolffs Metaphysikbegriff*, Gutacher: Prof. Dr. Friedrich Fulda und Prof. Dr. Hans-Peter Schütt)
- 1995-1998: Teilnahme an diversen Philosophieseminaren an der Freien Universität Berlin (Prof. Dr. Michael Theunissen, Prof. Dr. Walter Jaeschke) und an der Humboldt-Universität (Prof. Dr. Dieter Henrich)
- 1998-2001: Teilnahme an diversen Philosophieseminaren am Hegel-Archiv und an der Ruhr-Universität Bochum bei Prof. Dr. Walter Jaeschke
- Oktober 2000: Promotion in Philosophie und Osteuropäischer Geschichte an der Universität Heidelberg (Titel der Dissertation: *Hegels Epistemologie freien Denken*; Erstgutachter: Friedrich Fulda, Zweitgutachter: Thomas Petersen)
- 2001 – 2003: Research Scholar an der University of Chicago (Seminare bei Robert Pippin, Jim Conant, Hilary Putnam, Daniel Garber) und Teilnahme an Seminaren der Northwestern University (Jürgen Habermas).
- Okt. 2004 – Sept. 2005: Wissenschaftliche Angestellte am Philosophischen Seminar der Uni Heidelberg (Vertretung der Assistentenstelle von Prof. Dr. Andreas Kemmerling)
- Okt. 2005 – Sept. 2006: Akademische Rätin im Angestelltenverhältnis am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg

II. Stipendien:

- 1991-95: Magisterstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes
- 1997-2000: Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes
- 2001-03: Emmy-Noether Stipendium (erste Phase) der DFG für das Projekt *Theoretisches und praktisches Denken nach dem linguistic turn* in Chicago.

III. Veröffentlichungen:

- *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)*. Zusammen mit Hans Friedrich Fulda. In: Deutsche Biographische Enzyklopädie. Hrsg. v. Walter Killy und Rudolf Vierhaus. München: K. G. Saur 1995-1999
- *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)*. In: International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. Neil J. Smelser & Paul B. Baltes (Eds.-in-chief), Oxford: Elsevier Science 2001
- *The epistemic role of intuitions and their forms in Hegel's philosophy*. In: Hegel-Studien, Bd. 38; Hamburg: Meiner 2003

- *Hegels Epistemologie freien Denkens*. Hegel-Studien, Beiheft 47; Hamburg: Meiner 2004

IV. Lehrerfahrung:

- 1991 Tutorium zu Kants *Über den Gemeinspruch* (Heidelberg)
- 1992 Tutorium zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Heidelberg)
- 1993 Tutorium zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* (Heidelberg)
- 1998 Tutorium zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* (Bochum)
- WiSe 04/05: vierstündiger Logikkurs, inkl. deontischer Logik (Heidelberg)
- SoSe 05: PS: Amartya Sen: *Ökonomie für den Menschen*; HS: Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung* (Heidelberg)
- WiSe 05/06: Interpretationskurs 1: Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; PS: Paul Grice *Conception of Value* (Heidelberg)
- SoSe 06 (angekündigt): vierstündiger Logikkurs, inkl. deontischer Logik; Interpretationskurs 2: Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Heidelberg)

V. Gremien- und Verwaltungserfahrung

- 1985-89: Mitglied der Schulkonferenz des Mannesmann-Gymnasiums
- 1987-88: Schülersprecherin
- 1990-95: Sprecherin der Freien Fachschaft Philosophie
- 1993-95: Studentische Vertreterin im Fakultätsrat der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg
- 2004-2005: Geschäftsführende Assistentin des Philosophischen Seminars der Universität Heidelberg (siehe beiliegendes Arbeitszeugnis)
- 2005-2006: Geschäftsführende Assistentin des Philosophischen Seminars der Universität Heidelberg

VI. Außeruniversitäre berufliche Tätigkeiten

- 1987-1989: Freie Mitarbeiterin bei der *Neuen Ruhr Zeitung* und bei *Der Weg. Evangelische Wochenzeitung für das Rheinland*
- 1989-1991: Babysitting
- Mai 1995–Oktober 1995: Datentypistin bei einem Zubringerservice der Berliner Flughäfen
- November 1995–Juli 1996: Telefonistin im Weingewölbe Berlin
- August 1996–Juni 1997: Lehrerin im Nachhilfeinstitut „Abakus Berlin“ in den Fächern Mathematik, Deutsch, Geschichte
- Oktober 1998–Juni 2001: Private Nachhilfelehrerin in Bochum
- August 2000–Mai 2001: Halbtags-Spülkraft in einem Bochumer Altersheim

UNIVERSITÄT HEIDELBERG
PHILOSOPHISCH - HISTORISCHE FAKULTÄT



FRAU MIRIAM WILDENAUER

GEBOREN AM 11. JUNI 1970 IN HEIDENHEIM/BREIZ
HAT AN DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG DIE MAGISTERPRÜFUNG
MIT DER NOTE - SEHR GUT - (1,3) BESTANDEN.

IHR/IHM WIRD HIERMIT DER GRAD EINES

MAGISTER ARTIUM

(M. A.)

VERLIEHEN.

HEIDELBERG, DEN 29. MÄRZ 1995

Vorsitzender des Prüfungsausschusses



Dekan



UNIVERSITÄT HEIDELBERG
PHILOSOPHISCH - HISTORISCHE FAKULTÄT

Magister-Prüfungszeugnis

Frau ~~Herr~~ Miriam Wildenauer

geboren am 11. Juni 1970 in Heidenheim/Brenz

hat an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg
die Magisterprüfung gemäß der Prüfungs- und Studienordnung für die Magisterstudiengänge

vom ~~12.11.1992~~ mit der
12.11.1992

Gesamtnote - Sehr gut - (1,3)

bestanden.

Die Fachnoten sind

im 1. Hauptfach Philosophie - Sehr gut - (1,0)

im 2. Hauptfach Osteuropäische Geschichte - Gut - (2,0)

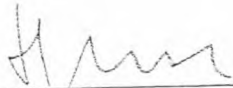
Die Magisterarbeit behandelt das Thema:

Christian Wolffs Begriff der Metaphysik.

Versuch einer immanenten Interpretation.

Sie ist mit - Sehr gut - (1,0) benotet worden.

Heidelberg, den 29. März 1995


Vorsitzender des Prüfungsausschusses



REINHARD-UND-MAX-MANNESMANN-GYMNASIUM
STÄDTISCHES GYMNASIUM FÜR JUNGEN UND MÄDCHEN IN GANZTAGSFORM
DUISBURG-HUCKINGEN

Erstveröffentlicht auf www.entnazifiziert.com

ZEUGNIS

DER ALLGEMEINEN HOCHSCHULREIFE

Miriam Wildenauer
geboren am 11. 06. 1970 in Hildenheim a.d. Brenz
wohnhaft in Duisburg

hat sich nach dem Besuch der gymnasialen Oberstufe der Abiturprüfung unterzogen.



Dem Zeugnis liegen zugrunde:

Die Vereinbarung zur Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe in der Sekundarstufe II
(Beschluß der Kultusministerkonferenz vom 7. Juli 1972).

Die Vereinbarung über die einheitliche Durchführung der Vereinbarung zur Neugestaltung der gymnasialen
Oberstufe (Beschluß der Kultusministerkonferenz vom 2. Juni 1977 in der jeweils geltenden Fassung).

Die Vereinbarung über die Abiturprüfung der neugestalteten gymnasialen Oberstufe in der Sekundarstufe II gemäß
Vereinbarung der Kultusministerkonferenz vom 7. Juli 1972 (Beschluß der Kultusministerkonferenz vom
13. Dezember 1973 in der jeweils geltenden Fassung).

Verordnung über den Bildungsgang und die Abiturprüfung in der gymnasialen Oberstufe vom 28. März 1979
(SGV. NW. 223 / BASS 13-32 Nr. 3.1).

Wildenauer am 11.3.2024

für

Miriam Wildenauer

I. Leistungen in den Jahrgangsstufen 12 und 13 (Qualifikationsphase)

Fach ²⁾	Bewertung ¹⁾			
	12/I	12/II	13/I	13/II
Sprachlich-literarisch-künstlerisches Aufgabenfeld				
Deutsch (Leistungsfach)	12	11	12	12
Englisch	09	08		
Früher	14	13		
Entnazifiziert auf www.entnazifiziert.com von Miriam Wildenauer am 11.3.2024				
Gesellschaftswissenschaftliches Aufgabenfeld				
Geschichte	10	11	12	12
Philosophie	14	12	14	14
Erziehungswissenschaften	(11)	(11)	13	13
Sozialwissenschaften			12	(11)
Entnazifiziert auf www.entnazifiziert.com von Miriam Wildenauer am 11.3.2024				
Mathematisch-naturwissenschaftlich-technisches Aufgabenfeld				
Mathematik (Leistungsfach)	10	09	08	10
Biologie	09	08	10	09
Entnazifiziert auf www.entnazifiziert.com von Miriam Wildenauer am 11.3.2024				
Religionslehre			(12)	(12)
Entnazifiziert auf www.entnazifiziert.com von Miriam Wildenauer am 11.3.2024				
Sport	12	(11)	15	15

1) Für die Umsetzung der Noten in Punkte gilt:

Noten	sehr gut			gut			befriedigend			ausreichend			mangelhaft			ungenügend
	+	1	-	+	2	-	+	3	-	+	4	-	+	5	-	6
Punkte	15	14	13	12	11	10	09	08	07	06	05	04	03	02	01	00

Die Punktzahlen in Klammern sind nicht in die Gesamtqualifikation einbezogen worden. Punktzahlen werden in einfacher Wertung und stets zweistellig angegeben.

2) Leistungsfächer werden mit dem Klammerzusatz (Leistungsfach) gekennzeichnet. Grundkurse bleiben ohne besondere Kennzeichnung.

3. Seite des Zeugnisses der allgemeinen Hochschulreife

für Miniam Wildenauer

II. Leistungen in der Abiturprüfung

Prüfungsfach	Prüfungsergebnis in einfacher Wertung	
	schriftlich	mündlich
1. Leistungsfach : <u>Mathematik</u>	<u>09</u>	
2. Leistungsfach : <u>Deutsch</u>	<u>11</u>	
3. Leistungsfach : <u>Philosophie</u>	<u>12</u>	
4. Abschlußfach : <u>Geschichte</u>		<u>13</u>

III. Berechnung der Gesamtqualifikation und der Durchschnittsnote

Punktsumme aus 20 Grundkursen
in einfacher Wertung:

233

mindestens 100,
höchstens 300 Punkte

Punktsumme aus 6 Leistungskursen
in dreifacher Wertung und der Ausgleichsregel:

206

mindestens 100,
höchstens 300 Punkte

Punktsumme aus den Prüfungen in vierfacher
Wertung¹⁾ und den Kursen der Prüfungsfächer
im Abschlußhalbjahr (13/II) in einfacher Wertung:

228

mindestens 100,
höchstens 300 Punkte

Gesamtpunktzahl:

667

mindestens 300,
höchstens 900 Punkte

Durchschnittsnote:

1,9

sehr

gut

²⁾

1) Die Ergebnisse der schriftlichen und der mündlichen Prüfung sind hierbei im Verhältnis 2:1 gewichtet
2) Wiederholung der Durchschnittsnote in Buchstaben

4. Seite des Zeugnisses der allgemeinen Hochschulreife

für

Miriam Wildenauer

IV. Fremdsprachen

In der ersten Fremdsprache

Englisch

und in der zweiten Fremdsprache

Latin

ist Unterricht in dem für den Erwerb der allgemeinen Hochschulreife erforderlichen Umfang besucht worden¹⁾.

Dieses Zeugnis schließt das Latinum/Graecum (Nachweis von Lateinkenntnissen bzw. von Griechisch-
kenntnissen gemäß Vereinbarung der Kultusministerkonferenz vom 26. Oktober 1979)/das Hebraicum
ein.

V. Bemerkungen

VI. Frau/Herr

hat die Abiturprüfung bestanden und damit die Befähigung zum Studium an einer Hochschule in der
Bundesrepublik Deutschland einschließlich Berlin-West erworben.

Juristeng

den

18. Mai 1989

Vorsitzende/r des Zentralen Abiturausschusses
Oberstudienleiter

Vertreter/in des Schulträgers



Schulleiter/in

Beratungslehrer/in

1) Zugrunde liegen:

Abkommen zwischen den Ländern der Bundesrepublik zur Vereinheitlichung auf dem Gebiete des Schulwesens vom 28. Oktober 1964 i. d. F. vom 14. Oktober 1971.
Die Vereinbarung zur Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe in der Sekundarstufe II (Beschuß der Kultusministerkonferenz vom 7. Juli 1972).

Die Vereinbarung über die einheitliche Durchführung der Vereinbarung zur Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe (Beschuß der Kultusministerkonferenz vom
2. Juni 1977 in der jeweils geltenden Fassung).

2) Nichtzutreffendes streichen.

1. Kurzbeschreibung:

Die akademische Philosophie im 20. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch 1. ein Schisma zwischen ‚analytischer‘ und ‚kontinentaler‘ Philosophie und 2. eine Vernachlässigung der praktischen Philosophie. Mit meinem Projekt will ich zu einer Überwindung des Schismas und einer Reanimation der praktischen Philosophie beitragen. Kant ist in der Neuzeit der einflußreichste Philosoph, der das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft so bestimmt hat, daß die Beantwortung praktischer Fragen nicht nur möglich ist, sondern zentrale Aufgabe der Philosophie wird. In der analytischen Fraktion des 20. Jahrhunderts haben Castañeda und Grice versucht, die entsprechenden Einsichten Kants wieder zur Geltung zu bringen; während Habermas Ähnliches in der kontinentalen Tradition unternommen hat. Diese Versuche sind zusammenzuführen und zu ergänzen.

2. Einbettung des Themas:

2.1. Stellung meines Projekts in der Philosophiegeschichte der Neuzeit

Das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu bestimmen, ist ein wesentlicher Impuls vieler Projekte der neuzeitlichen Philosophie: In ihrem theoretischen Zweig ist der Erfolg der modernen Naturwissenschaften zu begreifen und erkenntnistheoretisch abzusichern. Die zu diesem Zweck entwickelten Epistemologien sind häufig jedoch zu spezifisch, um eine überzeugende Antwort auf die Frage zu finden, wie Normen ihre Legitimation erlangen. Gleichzeitig verlangen die Säkularisierungs-, Industrialisierungs- und Globalisierungsprozesse moderner Gesellschaften es aber, Legitimationspotentiale für allgemein-verbindliche Normen zu entdecken, die von Offenbarungsreligionen, hierarchischen Gesellschaftsmodellen und spezifischen kulturellen Traditionen unabhängig sind.

Kants Philosophie ist der paradigmatische Fall in der Neuzeit, *beiden* modernen Anforderungen an die Philosophie gerecht zu werden. Voraussetzung fürs Gelingen seines Projektes ist es, daß trotz signifikanter Asymmetrien zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch beide in einer einheitlichen Vernunft vereinigt sind, die im theoretischen Erkennen als Spontaneität und im praktischen Denken als Autonomie wirksam ist.

2.2. Die sprachphilosophische Wende

Spätestens nach der zu Beginn des 20. Jahrhunderts vollzogenen *sprachphilosophischen Wende* konzentriert sich die akademische Philosophie vornehmlich auf Fragen aus dem Bereich der theoretischen Philosophie. Das liegt unter anderem daran, daß Einsteins Revolution in der Physik und Freges Revolution in der formalen Logik philosophisch zu verarbeiten war. Beide Ereignisse diskreditierten für die Zeitgenossen jedoch Kerntheorien der theoretischen Philosophie Kants.

1. Einsteins Revolution der Physik widerlegte angeblich Kants Lehre theoretischen Erkennens, da nun nicht-euklidische Geometrien als Beschreibungen des physikalischen Raumes gelten konnten. Deshalb könne der synthetisch-apriorische Charakter des euklidischen Raums, der für Kants theoretische Philosophie zentral ist, nicht aufrechterhalten werden.
2. Die von Frege ausgelöste Revolution in der Logik droht der kantischen Transzendentalphilosophie ebenfalls den Boden zu entziehen, weil diese an zentralen Stellen auf die

Aristotelische Logik zurückgreift (z.B. in der metaphysischen Deduktion der Kategorien und der Bildung der Vernunftideen).

Da Kants Lehre theoretischen Erkennens auf diese Weisen für die Zeitgenossen obsolet geworden war, mußten sie eine neue Epistemologie theoretischen Erkennens entwickeln. Die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im *Wiener Kreis* entwickelte Epistemologie degradierte jedoch als Nebenwirkung praktische Aussagen zu bloßen Mitteilungen über den je eigenen Gefühlszustand, die keinerlei kognitiven Wert hätten. Damit war die traditionelle praktische Philosophie aus dem Kanon der „Einheitswissenschaft“ verbannt. Allenfalls eine empirisch verfahrenende „Felicologie“ sei sinnvoll, um eine sozialtechnische Regulierung moderner Gesellschaften zu ermöglichen (Otto Neurath): Eine solche Theorie reduziert jedoch das Gebotene auf das mehrheitlich Begehrte und etabliert keine höher geordneten Prinzipien, durch die zum Beispiel Minderheiten vor den Begehrlichkeiten der Mehrheit geschützt werden könnten.

Im angelsächsischen Raum bestimmten Moores und Russells Überlegungen zur Gestalt und Möglichkeit einer praktischen Philosophie nach dem linguistic turn für lange Zeit den Diskussionskontext: *Moore* verkürzt zunächst die Aufgabe der praktischen Philosophie auf die Beantwortung der Frage, was das Gute sei. Und seine These, daß das Adjektiv ‚gut‘ unanalysierbar ist, soll der Ethik zwar eine Autarkie verleihen, entzieht praktischen Diskursen aber ihren Erkenntnisanspruch und appelliert statt dessen wieder an eine nicht-diskursive moralische Intuition. *Russell* hingegen sieht sich aufgrund seiner Bedeutungstheorie gezwungen, praktischen Aussagen entweder jegliche Wahrheitsfähigkeit abzuspreehen oder sie als falsch zu deklarieren.

2.3. Spektrum der in der analytischen Philosophie gegenwärtig vertretenen Positionen zur Möglichkeit und Gestalt einer praktischen Philosophie

Das *Spektrum* der in der analytischen Philosophie gegenwärtig vertretenen Position zur Möglichkeit und Gestalt einer substantiellen praktischen Philosophie läßt sich wie folgt einteilen. Die Reihenfolge gibt die Wirkmächtigkeit der jeweiligen Gruppen wieder:

1. *Reduktionistische Physikalisten*: Philosophen, die eine substantielle praktische Philosophie für unmöglich halten, weil sie einen reduktionistischen Physikalismus in der theoretischen Philosophie vertreten.

Im Unterschied zu den Vertretern aller anderen Gruppen äußern sich Vertreter dieser Gruppe in der Regel nicht einmal mehr zu der Frage, ob eine praktische Philosophie möglich ist, da ihr Hauptgegner der Alltagsverstand mit all seinen ontologischen und erkenntnistheoretischen Überzeugungen ist. Sie beabsichtigen entsprechend, das Weltbild und den natürlichen Sprachgebrauch des Alltagsverstandes durch ein wissenschaftliches Weltbild und einen wissenschaftlich gereinigten Sprachgebrauch zu ersetzen. In diesen sollen Entitäten, die für praktische Überlegungen zentral sind, nicht mehr vorkommen (z.B. Patricia und Paul Churchland).

2. *Neo-Humeaner*: Philosophen, die eine solche praktische Philosophie für unmöglich halten, die die Wahrheit von praktischen Aussagen über Normen oder Werte nachweisen will, weil sie die Position *Humes* teilen, daß praktische Aussagen letztlich nur unsere je subjektiven Gefühle ausdrücken. (z.B. Mackie, Williams, Blackburn)

Vertreter dieser Gruppe bestreiten, daß praktische Aussagen legitimerweise einen Wahrheitsanspruch erheben; sie dienen lediglich dem Ausdruck unseres Behagens oder Unbehagens, unserer Zustimmung oder Ablehnung. Da die ihnen zugrundeliegenden Gefühle prinzipiell aber von Person zu Person divergieren können und höhere geistige Kompetenzen (Vernunft) vorhandene Gefühle *nicht* modifizieren können („Die Vernunft ist Sklavin unserer Leidenschaften“), dienen solche Mitteilungen nur dazu, vorhandene Wünsche und Absichten instrumentell zu verwirklichen.

3. *Pragmatisten*: Philosophen, die eine substantielle praktische Philosophie für möglich halten, sich in ihren Begründungen aber an einer angeblich von *Hegel* vertretenen Einsicht orientieren: Theoretische und praktische Aspekte, die sich abstrakt-begrifflich vielleicht differenzieren lassen, sind in der komplexen Realität von Denkakten derartig miteinander verwoben, daß die Annahme zweier *verschiedener* Kompetenzen vollkommen irrig ist und sich als akademischer Mythos entlarven läßt (James, Dewey, Putnam).

Um eine gehaltvolle praktische Philosophie gegen materialistische und positivistische Positionen zu verteidigen, betonen Pragmatisten, daß wissenschaftliches Erkennen nur deshalb möglich ist, weil praktische Elemente in es eingebaut sind: Zum einen sind Forschungsprogramme auf die Lösung von praktischen Problemen ausgerichtet, die in der Lebenswelt entstehen. Zum anderen sind Entscheidungen zwischen Theorien, die dasselbe Problem auf unterschiedliche Weise lösen, auf kognitive Werte (z.B. instrumentelle Leistungsfähigkeit, Kohärenz, Vollständigkeit und funktionale Einfachheit) angewiesen. Anders als in der letzten Gruppe wird der Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Denken jedoch zu Gunsten eines alles Denken durchdringenden strategischen Problemlösens nivelliert. Unter Verweis auf die komplexe Konkretheit des realen Vernunftgebrauchs wird zugleich das kantianische Projekt aufgegeben, allgemein-gültige Normen zu legitimieren.

4. *Neo-Kantianer*: Philosophen, die eine substantielle praktische Philosophie auch nach der sprachphilosophischen Wende für möglich halten und sich in deren Grundlegungen an Einsichten *Kants* orientieren (Castañeda, Grice und Habermas).

Im krassen Unterschied zu allen anderen Gruppen wird bestritten, daß durch den (angeblichen) Paradigmenwechsel *Kants* Ziel einer Begründung allgemeingültiger Normen obsolet geworden sei. Mein Projekt ist dieser letzten Gruppe gewidmet, weil sie die doppelte Chance einer Reanimation praktischer Philosophie und einer Überwindung des Schismas zwischen ‚analytischer‘ und ‚kontinentaler‘ Philosophie bietet. Um diese exzeptionelle Bedeutung klar zu erfassen, ist es nötig, sie zumindest einleitend mit den drei anderen Gruppen zu kontrastieren. Vor allem gilt es aber, die systematischen Binnenkontraste in dieser Gruppe zu erfassen und zu beurteilen.

2.4. Binnenkontraste in den Grundlegungsversuchen der vierten Gruppe

1. *Castañeda*: Mit Kant wird die grundsätzliche Asymmetrie zwischen theoretischem und praktischem Denken betont. *Kants* Überzeugung, daß sich nichtsdestotrotz nur ein und dieselbe Vernunft in beiden Arten von Denkakten verwirklicht, wird so umgesetzt, daß diese einheitliche Vernunft in beiden Bereichen unter denselben inferentiellen Regeln steht. Eine

gehaltvolle Bestimmung dieser gemeinsamen Vernunft, aus der sich gegebenenfalls signifikante Folgen für die zu begründenden inhaltlichen Normen ableiten ließen, wird jedoch nicht entwickelt.

2. *Grice*: Im Unterschied zur ersten Position ist Kants Überzeugung zentral, daß der theoretische und praktische Vernunftgebrauch durch eine einheitlich verfaßte vernünftige Kompetenz ausübt wird, die über Schlußregeln hinaus *inhaltlich* bestimmt ist, nämlich durch ein internes Ziel ihrer Betätigung. Asymmetrien zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch werden als sekundär angesehen. Aus dem Begriff einer prinzipiell einheitlichen Vernunft werden materielle Konsequenzen gezogen, die die Bereiche des Gebotenen, Erlaubten und Verbotenen bestimmen sollen.
3. *Habermas*: Ähnlich wie nach der zweiten Position sollen theoretische und praktische Vernunft über zumindest analoge inferentielle Muster hinaus eine inhaltliche Gemeinsamkeit aufweisen. Dieser inhaltliche Kern des Vernünftigen wird jedoch in einem weitaus stärkeren Sinn, als es nach Grice der Fall sein soll, mit Bedingungen eines gelungenen *sprachlich-kommunikativen* Vernunftgebrauchs identifiziert, nämlich mit Bedingungen einer auf *intersubjektive Einigung* orientierten Rede.

Insgesamt gilt es also die gemeinsame pro-kantische Grundposition dieser Gruppe zu verteidigen, aber auch ihre sehr verschiedenen konkreten Angebote zu beurteilen. Mir scheint, daß alle drei Positionen das Potential des Kantischen *Freiheits*begriffs in seiner einheitsstiftenden Funktion unterschätzt haben.

3. Darstellung eigener Vorarbeiten:

In meiner *Dissertation* habe ich mich ausgiebig mit den Diskussionen in der klassischen deutschen Philosophie (von Kant bis Hegel) beschäftigt, wie das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu denken ist. Deshalb fällt es mir leicht, die Besonderheiten der jeweiligen Kantinterpretationen von Castañeda, Grice und Habermas einzuschätzen sowie sie untereinander und mit anderen Rezeptionslinien zu kontrastieren.

Dank eines *Auslandsstipendiums* der DFG habe ich von 2001 – 2003 ausgiebig Gelegenheit gehabt, die für mich nun zentralen Autoren selbst (Castañeda, Grice und Habermas) sowie ihre jeweiligen Diskussionskontexte (Moore, Russell, Emotivismus, Neo-Humeanismus, Wilfrid Sellars, R. M. Hare, Hilary Putnam etc.) zu studieren. Deshalb verfüge ich inzwischen über eine gute Kenntnis des größeren Diskussionskontextes sowie über Exzerpte der für mich zentralen Schriften von Castañeda, Grice und Habermas. Auch habe ich bereits Rohversionen des ersten Kapitels und von Unterabschnitten des zweiten Kapitels (II.A. und II.B) verfaßt.

4. Weshalb dieses Thema?

1. Es gibt zwar unüberschaubar viele Arbeiten zu Kants Philosophie, (i) im mainstream der *analytischen Tradition* wird jedoch nur ein Bruchteil der theoretischen Philosophie Kants rezipiert. Rühmliche Ausnahmen, die auch Kants praktische Philosophie ernstnehmen, sind Castañeda und Grice. Deren Schriften zur praktischen Philosophie sind allerdings ihrerseits bislang kaum er-

schlossen und spielen in den Debatten allenfalls eine untergeordnete Rolle. (ii) Die *kontinentale Rezeption* der praktischen Philosophie Kants hält sich ihrerseits größtenteils abseits von den Diskussionen, Methoden und Fragestellungen der analytischen Philosophie. (iii) Die *kontinentalen* Rezeptionen der kantischen Philosophie, die den Diskussionszusammenhang mit der analytischen Philosophie suchen, beschränken sich in der Regel auf Kants theoretische Philosophie. Die einzige rühmliche Ausnahme von (ii) und (iii) ist Habermas: Nur er rezipiert Kants *Gesamtphilosophie* und bedient sich dabei sprachphilosophischer Methoden.

2. In der Gegenwartsphilosophie beider Traditionen hat sich folgende Spezialisierung durchgesetzt: Philosophen beschäftigen sich in der Regel *entweder* mit Fragen der theoretischen *oder* mit Fragen der praktischen Philosophie. Wenn es aber richtig sein sollte, wie Kant etwa glaubte, daß man bereits in der theoretischen Philosophie die Weichen für die grundlegenden Begründungen in der praktischen Philosophie stellen muß, dann ist diese Arbeitsteilung zumindest fatal für die praktische Philosophie.

3. Das weite Feld der angewandten Ethiken erfreut sich zwar seit den 90ern einer großen Popularität und belegt damit das Interesse moderner Gesellschaften an weltanschaulich, religiös und kulturell neutralen Orientierungsangeboten. *Angewandte* Ethiken setzen jedoch die anzuwendenden Normen und Werte in der Regel schlicht voraus. Insofern ist in ihnen ein struktureller Konservatismus eingebaut. Deshalb ist es von größter Bedeutung, auf einer abstrakteren Ebene Fragen der Begründbarkeit von Normen zu beantworten, die direkt in den Bereich einer allgemeinen Epistemologie theoretischen *und* praktischen Denkens führen. Das kann auch zu einer Revolution *geltender*, aber ggf. nicht (mehr) *gültiger* Normen- und Wertesysteme führen.

Vor diesem Hintergrund intendiere ich, konstruktive Diskussionen (i) zwischen analytischen und kontinentalen Philosophen und (ii) zwischen theoretischen und praktischen Philosophen zu führen und weitere anzuregen. Da ich vermute, daß dem Schisma letztlich nur wissenschafts*politische*, aber keine philosophischen Unterschiede zugrunde liegen, gilt es exemplarisch zu belegen, daß mit sprachphilosophischen Methoden kontinentale Themen erfolgreich bearbeitet werden können. Ebenso gilt es exemplarisch zu zeigen, daß Grundlegungsversuche einer *praktischen* Philosophie nur dann erfolgreich sein können, wenn sie in dem umfassenderen Rahmen der *theoretischen* Philosophie eingebettet sind. Und da die in meinem Projekt zentralen Schriften von Castañeda und Grice zumindest in Deutschland, aber auch im angelsächsischen Raum nahezu unbekannt sind, bereichert die geplante Schrift auch gegenwärtige Debatten um neue Positionen.

Zusatzthema: Ferner plane ich, den ein oder anderen Aufsatz zu Vertretern der anderen Gruppen zu verfassen. Insbesondere scheint mir mein Klassifikationsschema der nach der sprachphilosophischen Wende vertretenen Positionen zur Möglichkeit und Gestalt einer praktischen Philosophie hilfreich, die *Diskussion zwischen Putnam und Habermas* vor einen kontrastierenden Hintergrund zu stellen. Während Habermas neuerdings auf einer fundamentalen Asymmetrie zwischen theoretischem Erkennen und praktischem Denken besteht (seit *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999) und sich damit von seiner früheren pragmatistischen Position zu Gunsten der kantischen verabschiedet hat, vertritt Putnam eine pragmatistische Nivellierung des Unterschiedes zwischen Fakten und Werten (*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, 2002). Damit verfolgen beide zwar letztlich dasselbe Ziel einer Rehabilitierung der praktischen Philoso-

phie; sie bedienen sich aber jeweils eines Argumentationspotentials, welches das des anderen zu unterminieren droht.

5. Darstellung meines Arbeitsprogramms anhand der Einteilung der geplanten Monographie:

I. Kapitel: Einleitung (in Rohform fertig).

- (A) Zwei Aufgaben der Philosophie in der Neuzeit:
 - (1) Epistemologie theoretischen Erkennen, die den Erfolg der modernen Naturwissenschaften erklärt und absichert
 - (2) Epistemologie praktischen Denkens, die eine allgemeinverbindliche Legitimation von Normen erlaubt.
- (B) Kants Idee der Einheit der Vernunft:
 - (1) Begriff der Philosophie und deren Architektonik
 - (2) Signifikante Asymmetrie zwischen theoretischen und praktischen Denken
 - (3) Der Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft
 - (4) Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft
 - (5) Schwierigkeiten und Vorteile der praktischer Philosophie Kants
- (C) Die sprachphilosophischen Wende: Moore und Russell; Wiener Kreis
- (D) Das Spektrum, der gegenwärtig vertretenen Positionen: Physikalistischer Reduktionismus, Neo-Humeaner, Pragmatismus und Neo-Kantianer

II. Kapitel: Die Einheit der Vernunft bei Castañeda, Grice und Habermas

- (A) Gemeinsame Grundposition, methodologische Differenzen und Skizze der inhaltlichen Unterschiede zwischen Castañeda, Grice und Habermas (in Rohform fertig):
 - (1) Grundposition: Eine substantielle praktische Philosophie ist auch nach der sprachphilosophischen Wende möglich
 - (2) Methodologische Differenzen: Bedeutung der sprachphilosophischen Wende
 - (a) Castañeda: Der Paradigmenwechsel ist folgenlos für die Frage, ob eine substantielle praktische Philosophie möglich ist.
 - (b) Habermas: Allererst *nach* der sprachphilosophischen Wende stehen die Mittel zu Verfügung, das Versprechen einer substantiellen praktischen Philosophie à la Kant einzulösen.¹
 - (3) Skizze der inhaltliche Differenzen
 - (a) Castañedas formale Einheit der Vernunft:
 - (b) Grice' modal-teleologische Einheit der Vernunft:
 - (c) Habermas' kommunikative Einheit der Vernunft:
- (B) Castañedas formale Einheit der Vernunft:

¹ Wie Paul Grice die Bedeutung der sprachphilosophischen Wende eingeschätzt hat, weiß ich noch nicht.

- (1) Allgemeine Theoriebedingungen für Castañedas Theorie der Einheit der Vernunft und für seine praktische Philosophie:
 - (a) Castañedas Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorie
 - (b) Castañedas Bedeutungstheorie erlaubt auch fiktive und praktische Entitäten als Referenten von sprachlichen Ausdrücken.
 - (c) Sprachlich-begriffliche Bedingungen der Möglichkeit, private Erfahrungsinhalte einzelner Personen in den öffentlichen Raum von Argumenten und Gegenargumenten zu übersetzen: Castañedas Theorie der Indikatoren und Quasi-Indikatoren
- (2) Die formale Einheit der Vernunft: (in Rohform fertig)
 - (a) Die Unreduzierbarkeit von Praktitionen auf Propositionen: Theoretische versus praktische Kopula
 - (b) Einteilung von Praktitionen: Intentionen (1. Pers. Perspektive) versus Aufforderungen (2. Pers. Perspektive)
 - (c) Formale Struktur praktischen Denkens: Legimitätswerte von Praktitionen; relative und absolute Legimität
 - (d) Brückenprinzipien zwischen theoretischem und praktischem Denken
- (3) Psychologischer Primat und Kausalität der praktischen Vernunft: (in Rohform fertig)
 - (a) Ontologische Priorität theoretischen Denkens versus psychologischer Primat praktischen Denkens
 - (b) Kausalität praktischen Denkens
- (4) Es mag darüber hinaus eine Einheit der Vernunft geben, die nicht bloß formal ist (Castañedas Diskussion mit Harald Pilot). Wie aber muß sie beschaffen sein?
- (C) Die Vorschläge von Grice und Habermas, wie eine nicht bloß formale Einheit theoretischer und praktischer Vernunft zu denken ist:
 - (1) Paul Grice' modal-teleologische Einheit der Vernunft
 - (a) Grice' Verteidigung einer substantiellen Einheit der Vernunft: Modale Ausdrücke wie „können“ und „müssen“ haben dieselbe Bedeutung in Sätzen, die theoretische bzw. praktische Gedanken ausdrücken.
 - (b) Praktisches Analogon zu Wahrheitswerten?
 - (c) Kompatibilität mit Castañedas formaler Einheit der Vernunft? Praktische Kopula (Castañeda) versus modale Isomorphie (Grice)
 - (2) Jürgen Habermas' kommunikative Einheit der Vernunft
 - (a) Transzendentalphilosophische Rekonstruktion der Ermöglichungsbedingungen gelingenden kommunikativen Handelns und Ableitung eines inhaltlich bestimmten Begriffs praktischer Vernunft, auf dessen Grundlage eine allgemeingültige Moral- und Rechtsphilosophie legitimiert werden kann (Faktizität und Geltung)
 - (b) Untergräbt Habermas jüngste Revision seiner pragmatistischen Lehre der Einheit der Vernunft das frühere Begründungsprojekt? (Wahrheit und Rechtfertigung)

(D) Beurteilung: Zur Annahme welcher Einheit der Vernunft sind wir berechtigt?

- (a) Mit Castañeda: Trotz fundamentaler Differenz zwischen theoretischem und praktischem Denken unterliegen beide *denselben* inferentiellen Regeln.
- (b) Mit Grice und Habermas: Es gibt darüber hinaus eine inhaltlich bestimmte Einheitsvernunft.
- (c) Gegen Grice und Habermas, aber mit Kant: Diese findet sich in Kants Freiheitsbegriff.

III. Die Vorschläge von Castañedas, Grice und Habermas, wie eine substantielle praktische Philosophie auszusehen hat, die der jeweiligen Theorie der Einheit der Vernunft gerecht wird.

(A) Castañeda:

- (1) Zweckhierarchie: Ethos (System hierarchisch geordneter nicht-moralischer Pflichten) versus Moral (System von Prinzipien/Pflichten, das nicht-moralische Pflichten hierarchisch ordnet)
- (2) Nicht-analytische Moralphinzipien
- (3) Binnen- und Außenharmonisierung individueller Zweckhierarchien
- (4) Castañedas Interpretation von Kants Reich der Zwecke: kingdom of co-persons

(B) Grice: Kantoteles

- (1) Metaphysische Grundlegung einer Ethik
 - (a) Konstruktionsroutinen: Humesche Projektion und Metaphysische Transsubstantiation
 - (b) Grice' Verteidigung des Vitalismus: Teleologie versus Mechanismus
 - (c) Selbsttranssubstantiation von Menschen zu Personen
 - (d) Personen sind von absolutem Wert
 - (e) Personen verleihen Nicht-Personen relativen Wert
- (2) Zusammenhang dieser metaphysischen Grundlegung mit der modalen Theorie der Einheit der Vernunft
- (3) Beurteilung: Chancen und Grenzen des Vorschlags von Grice

(C) Habermas: Allgemeingültige Menschenrechte und Verfahren zur Bestimmung besonderer Rechte und Pflichten

- (1) Deduktion der Menschenrechte in Faktizität und Geltung
- (2) Prozedurale Bestimmung besonderer Rechte und Pflichten

IV. Kapitel: Ergebnis: Möglichkeit und Gestalt einer praktischen Philosophie nach der sprachphilosophischen Wende

(A) Weichenstellungen in der theoretischen Philosophie

(B) Weichenstellungen im Vorbegriff dessen, was eine praktische Philosophie zu leisten hat

(C) Weichenstellungen in der Bestimmung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft: Neo-Kantianer versus Neo-Pragmatisten

Kausalität praktischen Denkens und Einheit der Vernunft

von
Miriam Wildenauer

Nous – nihil philosophicum a nobis alienum putamus
(Nichts Philosophisches ist mir fremd)¹

Einleitende Bemerkungen zu meinem Buchprojekt:

Menschliche Freiheit ist begrifflich (mindestens) auf drei verschiedenen Ebenen angesiedelt:

1. Urteilsbildung (Freiheit des Denkens)
2. Willensbestimmung, die der Urteilsbildung angemessen ist (Willensfreiheit)
3. Handlung, die den Willensgehalt verwirklicht (Handlungsfreiheit).

Unter *Freiheit des Denkens* verstehe ich die Freiheit, nicht *allein* durch den kausalen Kontakt unseres Geistes mit der uns umgebenden Welt eindeutig zu den Denkgehalten bestimmt zu sein, die wir de facto haben. Dieser Begriff von Denkfreiheit ist in verschiedenen Dimensionen zu präzisieren. Im Rahmen dieses papers muß ein Vorverständnis genügen, das ich hoffentlich durch das Phänomen der Posttraumatisierung erzeugen kann: Posttraumatisierte Personen befinden sich in der höchst unangenehmen Lage, daß Gehalte gegenwärtiger Wahrnehmungserfahrungen in ihnen die Erinnerung an das traumatisierende Erlebnis derart stark wieder hervorrufen kann, daß die betreffende Person dieselben starken Gefühlen (Todesangst, Scham, Schmerz etc.) durchlebt, die sie in der traumatisierenden Situation durchlitten hat. Während dieses Wiedererlebens ist die Person nicht in der Lage, die aktuelle Wahrnehmungssituation adäquat zu erfassen. Das Urteil etwa, dies da ist ein Scherz, der mich gleich foltern wird, ist ihr aufgezwungen.

In meiner Dissertation habe ich mich insbesondere auf die Freiheit der ersten Ebene konzentriert. Dort habe ich vor allem Hegels weitreichenden Versuch interpretiert, die Freiheit des Denkens zum systematischen Organisationsprinzip seiner Philosophie zu machen.

In meinem neuen Projekt geht es mir nun vor allem (i) um den Zusammenhang zwischen der Freiheit unseres Denkens und unserer Willensfreiheit, und (ii) um den Zusammenhang zwischen Willens- und Handlungsfreiheit. Auch über diese beiden Zusammenhänge möchte ich vorab in aller Kürze ein Vorverständnis entwickeln: Angenommen es gibt so etwas wie eine Freiheit des Denkens. Sind wir dann aber auch frei, unseren Willen so zu bestimmen, daß sein Gehalt jenem frei gewonnenen/kausal unterbestimmten Urteilsgehalt entspricht?

Nehmen wir ein Beispiel für eine handlungsrelevante Überlegung, das von Castañeda stammt und das komplex genug ist, mehrere wichtige Aspekte zu verdeutlichen. Hier werde ich es aber nur daraufhin beleuchten, inwiefern es den Zusammenhang zwischen Urteils- und Willensgehalten veranschaulicht:

Antigone:

- (i) Es ist der Fall, daß Kreon die Beerdigung meines Bruders untersagt hat, weil dieser Landesverrat begangen hat.

→ Als Bürgerin darf ich (prima facie) meinen Bruder nicht beerdigen

¹ (für die Puristen: Nichts Philosophisches halten wir für uns fremd)

- (ii) Es ist der Fall, daß die Penaten gebieten, daß Verwandte ihre verstorbenen Familienmitglieder beerdigen.
→ Als Schwester muß ich (prima facie) meinen Bruder beerdigen.
- (iii) Die Gebote der Götter sind (für mich) bindender als die des Staates.
- (iv) => Ich soll_{sittlich}² (all things considered and overridingly) meinen Bruder beerdigen.
(Urteilsgehalt der aufgrund eines freien Denkprozesses erreicht wurde).

(v) → Ich werde_I³ meinen Bruder beerdigen (Willensgehalt/Intention).

(vi) Dies ist die Leiche meines Bruders, hier ist der rituelle Begräbnisort.

(vii) Ich beerdige (gerade) meinen Bruder/Ich habe meinen Bruder beerdigt
(Selbstzuschreibung einer Handlung)

Kausalität praktischen Denkens: In diesem paper interessiert mich der Schritt von (iv) zu (v) bzw. der Schritt von (iv) über (v) und (vi) zu (vii): Antigone würde eine entscheidende Freiheit fehlen, wenn sie nicht in der Lage wäre, die Intention (v) auszubilden, die dem deontischen Urteilsgehalt (iv) entspricht. Und wie wir alle wissen, gibt es durchaus Fälle, in denen dieser besondere Typ von Freiheit fehlt. Sollte z.B. Antigone von der Angst vor der Strafe überwältigt werden, die ihr von Seiten des Staates droht, mag sie evtl. nicht in der Lage sein, die Absicht auszubilden, ihren Bruder zu beerdigen, *obwohl* sie das Sollens-Urteil billigt „Ich soll_{sittlich} meinen Bruder beerdigen“. Seit der Antike ist diese Phänomen unter dem Titel „Willensschwäche“ bzw. „akrasia“ bekannt. Und selbst dann, wenn sie zu *einem* Zeitpunkt die Absicht ausgebildet hat, ihren Bruder zu beerdigen, mag die in Satz (vii) ausgedrückte Selbstzuschreibung der relevanten Handlung falsch sein. Das mag an internen geistigen Prozessen Antigones liegen, es mag aber auch am externen Weltverlauf liegen.⁴

Einheit der Welt und des Denkens: Philosophien, die uns über Denken, Geist und Handlung je für sich und in ihrem Zusammenhang aufklären wollen, sollten eine elementare Wahrheit nicht vernachlässigen: Es gibt nur eine einheitliche Welt, die wir (partiell) wahrnehmen, über die wir theoretische Überzeugungen ausbilden und in der wir handeln und sie dadurch verändern.

² Castañeda macht zu Recht darauf aufmerksam, daß das Sollen in deontischen Sätzen *adverbial* zu bestimmen ist. Erst durch die Angabe des spezifischen Kodes, aufgrund dessen das jeweilige deontische Urteil gilt, drücken Sollensurteile einen bestimmten Gedanken aus.

³ Durch Sätze der Form „Ich werde ϕ -en“ können sowohl Intentionen als auch Prognosen ausgedrückt werden. Um keine Mißverständnisse zu verursachen, indiziere ich die jeweils grammatisch nötige Form von ‚werden‘ mit den Indizes „I“(ntention) oder „P“(rognose). Insgesamt versuche ich folgende Konvention durchzuhalten: Wenn ich mich auf *Sätze* beziehe, verwende ich deutsche Ausdrücke (z.B. ‚Absichtssätze‘); wenn ich mich auf die durch diese Sätze ausgedrückten *Gehalte* beziehe, verwende ich lateinische Ausdrücke (z.B. ‚Intention‘, ‚Mandat‘, ‚Proposition‘ etc.); wenn ich mich auf *geistige Akte* beziehe, verwende ich deutsche Ausdrücke, ohne den Zusatz „-satz“ (Absicht, Aussage, Aufforderung etc.) – insbesondere hier wird aber auch immer mal wieder eine andere Konvention durchscheinen: das Beabsichtigen.

⁴ Sellars, *Science and Metaphysics*, S. 177, 181, xxx

Im Rahmen einer phänomenologischen Ontologie, die diversen metaphysischen Skeptikern zubilligt, Recht haben zu können, entwickelt Hector-Neri Castañeda ontologische Prinzipien, die die Einheit der Welt erfassen sollen, und epistemologische Prinzipien, die es uns endlichen Geistern ermöglichen sollen, zumindest Ausschnitte dieser kosmischen Einheit adäquat zu erfassen. Dabei legt er gemeinsam mit Kant besonderen Wert darauf, auch solche epistemologische Prinzipien zu entwickeln, die die Welt der Kontemplation mit der Welt der Handlung⁵ bzw. unseren theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch (Kant) miteinander verbinden.⁶ Wie wichtig solche Brückenprinzipien sind, kann bereits am Beispiel von Antigones Überlegung verdeutlicht werden: In ihrer Überlegung kommen nicht nur praktische Gehalte, sondern eben auch theoretische Gehalte wesentlich vor: Wenn sie nicht glauben würde, daß Kreon verordnet hat, ihren Bruder nicht zu beerdigen, weil dieser Landesverrat begangen hat (i), wenn sie nicht glauben würde, daß die Penaten fordern, Familienangehörige zu beerdigen (ii) und wenn sie nicht glauben würde, daß die Gebote der Götter bindender sind als die Gebote der Menschen (iii), dann hätte sie – im Rahmen von Sophokles Tragödie⁸ – keine guten Gründe, das Sollensurteil „Ich soll_{sittlich} (all things considered and overridingly) meinen Bruder beerdigen“ zu billigen. Würde sie nichtsdestotrotz ihren Bruder beerdigen, würde sie sich selbst entweder eine andere Handlung zu schreiben als die, die in (vii) formuliert ist, oder sie würde sich selbst gar keine Handlung zuschreiben.⁹ Nun hat sich aber in vielen wirkmächtigen Traditionen der letzten 200 Jahre die Meinung durchgesetzt, es könne solche ontologischen und/oder epistemologischen Verbindungsprinzipien nicht geben. Sollte das richtig sein, dann wäre unsere Verantwortung lediglich darauf beschränkt, zu uns bloß gegebenen Zwecken durch theoretische Erkenntnisprozesse taugliche Mittel zur Zweckverwirklichung ausfindig zu machen. Der Vernunftbegriff der in den Standardversionen der Entscheidungs- und Spieltheorie implizit unterstellt wird, ist m.E. auf eine solche rationale Mittelfindung selbst nicht rational kontrollierbarer Zwecke beschränkt. Ich neige dazu, Amartya Sen zuzustimmen, der einmal gesagt hat, es klebe Blut an den Theoremen dieser Lehren. (Sen, Development as Freedom, xxi)

⁵ Castañeda: On Philosophical Methode (OPM), Nous Publications No. 1, 1980; S. 78 f

⁶ Die beiden allgemeinsten ontologischen Axiome über die Welt lauten bei Castañeda:

(A1) Es gibt nur eine *einheitliche* Welt, die wir wahrnehmen und über die wir nachdenken und in der wir handeln.“ (= 1. Teil von (Ont. E.))

(A2) Wir handeln in ihr aufgrund eben derjenigen Gedanken, die wir über sie haben, und verändern dadurch eben dieselbe Welt.“ (= 2. Teil von (Ont.E.))

→ Epistemologisches Postulat:

(Ep.E) Deshalb muß es durchdringende Einheitsprinzipien geben, die die Welt der Kontemplation mit der Welt des Handelns verbinden, und die – in Kants Terminologie – den reinen (und empirischen) Gebrauch der Vernunft mit dem praktischen Gebrauch der Vernunft verbinden.

⁷ genauer: kein rituelles Begräbnis, verscharren vor den Toren der Stadt geht schon. [Prüfe bei Sophokles: Glaubt Antigone, daß ihr Bruder Landesverrat begangen hat?]

⁸ Diese Einschränkung ist nötig, weil es natürlich ganz andere Gründe geben mag, weshalb (eine?) Antigone das Sollens-Urteil billigt, ihren Bruder zu beerdigen.

⁹ Unter „Handlung“ verstehe ich ein *absichtliches* Tun. Meine Kontrastbegriffe sind „Tat“ und „Ereignis“.

I. Dramatis Personae: Autarkie¹⁰ praktischen Denkens: Praktisches Denken und seine Gehalte sind nicht reduzierbar auf theoretisches Denken und dessen Gehalte

Als Sprachphilosoph untersucht Castañeda die semantischen und syntaktischen Eigenschaften von Satztypen, um Unterschiede zwischen den durch sie ausgedrückten Denk- und Kommunikationsgehalten aufzufinden. Wenn verschiedene Satztypen unterschiedliche Eigenschaften haben, sind die durch sie ausgedrückten Gehalte nicht aufeinander reduzierbar. Ein Standardverfahren Castañedas ist es, Sätze in komplexere Strukturen einzubetten: Wie verhalten sich die verschiedenen Satztypen, wenn sie negiert oder konjugiert werden, wenn sie in Präfixe eingebettet werden, die psychische Zustände bezeichnen, wenn modale Operatoren wie ‚Es ist möglich‘ auf sie angewendet werden, wenn sie in komplexen Sätzen auftreten, die Vorkommnisse verschiedener Satztypen enthalten etc. Damit befolgt Castañeda eine sprachphilosophische Methodologie, die sich vom Botanisieren fernhält, und statt dessen – um im Bild zu bleiben – so etwas wie eine *Verhaltensbiologie von Satztypen* entwickelt. In den mich interessierenden Diskussionskontexten untersucht Castañeda vier Satztypen, nämlich Absichtssätze¹¹ (z.B.: Ich werde_i dieses Kapitel fertigstellen), Aufforderungssätze¹² (z.B.: Stelle dieses Kapitel fertig!), deontische Sätze¹³ (z.B.: Du sollst_{index} dieses Kapitel fertigstellen) und Aussagen¹⁴ (z.B.: Ich stelle dieses Kapitel fertig). Ergebnis der strukturell mannigfaltigen Experimenteⁱ ist folgende Klassifizierung von Denkgehalten:

1. *Theoretische versus praktische Noemata*: Zur Kategorie theoretischer Noemata zählt Castañeda gewöhnliche propositionale Gehalte. Praktische Noemata sind hingegen deontische Noemata¹⁵, Mandate (Gehalte von Aufforderungssätzen) und Intentionen (Gehalte von Absichtssätzen).

Da Castañeda meint zeigen zu können, daß deontische Sätze Propositionen sind, ist eine zweite Einteilungsebene nötig.

2. *Propositionale versus praktitionale Noemata*: Propositionale Noemata sind gewöhnliche Propositionen und deontische Noemata; praktitionale Noemata Mandate und Intentionen.

Der gewichtigste Grund für diese Einteilung ist, daß Mandate und Intentionen eine **kausale Kraft** haben, die deontischen und gewöhnlichen propositionalen Noemata fehlt. Diese kausale Kraft werde durch die Kopula (und das „zu“ erweiterter Infinitive) in Aufforderungs- und Absichtssätzen repräsentiert.

¹⁰ Castañeda verwendet zwar den Ausdruck „Autonomie“, da er aber Selbständigkeit und nicht Selbstgesetzgebung meint, habe ich den Ausdruck „Autarkie“ gewählt.

¹¹ Ich werde die durch Absichtssätze ausgedrückten Gehalte „Intentionen“ nennen.

¹² Ich werde die durch Aufforderungssätze ausgedrückten Gehalte „Mandate“ nennen.

¹³ Ich werde die durch deontische Sätze ausgedrückten Gehalte „deontische Noemata“ oder „Obligationen“ nennen.

¹⁴ Ich werde „Aussage“ als Abkürzung für „Aussagesatz“ verwenden. Die durch Aussagen ausgedrückten Gehalte werde ich „Propositionen“ nennen.

¹⁵ Konvention: besser: Obligationen?

II. Kausalität praktischen Denkens: Absichten und deren Gehalte (Intentionen)

Da Castañeda und Kant für den mainstream analytischer Philosophen anscheinend zu abgedreht sind, mag es nicht schaden, das Problem, das hinter dem Titel „Kausalität praktischen Denkens“ steht, durch einen weniger anrühigen Philosophen formulieren zu lassen:

„What properties must a mental event have in order for it to be the proximate cause of action, or more generally, the proximate antecedent of action? A shorter, more general version of this question is: What initiates action?“ (Myles Brand, *The Fundamental Question in Action Theory*, *Nous* 13 (1979); S. 139)

Unter dem Ausdruck „praktisches Denken“ ist also *nicht* ein *kontemplatives* (theoretisches) Nachdenken über praktische Gehalte (Normen, Werte, Intentionen etc.) zu verstehen, sondern ein Denken, das Handlungen *initiiert* kann, und deshalb selbst *praktisch* werden kann.¹⁶

Beim Versuch, diejenigen Denkepisoden(-typen), die eine solche Kausalität haben, zu identifizieren und ihr Wesen zu begreifen, geht Castañeda [u.a.] von folgenden Voraussetzungen aus:

(a) *Humes Modell der Kausalität*

(HK) ‚verursachen‘ ist eine zweistellige Relation, die *Ereignisse* und nur Ereignisse in Beziehung zueinander setzt.

Wenn dieses Modell adäquat ist, dann fallen gleich zu Anfang Begierden (desires) und Überzeugungen (beliefs) als Kandidaten für eine Kausalität praktischen Denkens aus. Begierden und Überzeugungen haben einen für diesen Zweck untauglichen ontischen Status: Da sie *dispositionale Zustände* sind (man hat etwa, die Überzeugung, daß p, auch dann, wenn man schläft), dispositionale Zustände aber keine *Ereignisse* sind, können sie unter Voraussetzung von (HK) keine Handlungen initiieren.¹⁷ Castañeda billigt ihnen nur folgende Funktion für die kausale Energie ein, die von spezifischen Denkepisoden freigesetzt wird:¹⁸ Begierden und Überzeugungen präformieren Kanäle, durch die die kausale Energie bestimmter Denkepisoden fließen kann.¹⁹

¹⁶ In kantischer Terminologie lautet die Frage, ob und wie reine Vernunft praktisch werden kann (KpV AA 3, 15)

¹⁷ Allein schon deshalb scheint die Debatte zwischen Humeanern und Anti-Humeanern, ob nur Begierden oder auch Überzeugungen unsere Handlungen *motivieren*, (zumindest) einen Schritt zu früh aufzuhören. Auch wenn es zulässig sein mag, daß die *Gehalte* von dispositionale Zuständen des Begehrens und des Überzeugtseins *Beweggründe* für spezifische Handlungen sein mögen, so *verursachen* diese Zustände selbst wie auch deren Gehalte *keine* Handlungen. (Vgl. z.B.: David Lewis: *Desire and Belief I und II*. In: *Papers in Ethics and Social Philosophy*; S. 42-67)

¹⁸ Castañeda: *Intentionality, Modality and Supervenience*, Rotterdam 1990: „Desires and beliefs are dispositional states. They can be causally involved, of course, as causal frames. A genuine cause is, however, the introduction of energy, it is an event.“ Desires and beliefs are not a solution to the „problem of how thinking causes action thereby becoming practical“ (S. 73).

¹⁹ Das habe ich aber noch nicht verstanden: Wenn Begierden und Überzeugungen eine solche Lenkungsfunktion ausüben, scheinen sie eine kausale Kraft zu haben, nämlich solche Kanäle zu formieren. Wie können sie das, wo sie doch dispositionale Zustände sind und dispositionale Zustände nichts verursachen können? Vermutung: Gehalte von jetzt vorhandenen dispositionalen Zuständen (i) waren zu mindestens einem früheren Zeitpunkt t Gehalt einer aktualisierten Bewußtseinsepisode; (ii)

Welche Denkepisoden haben dann eine solche kausale Kraft? Castañeda's Antwort lautet: Absichten und indirekt Aufforderungen, die er unter der Bezeichnung „*praktitionale Einstellungen*“ zusammenfaßt und die eine kausale Kraft nur dann haben, wenn sie in Episoden praktischen Denkens manifestiert sind.

(b) *Handlungen*:

- Ontologie von Handlungen: realisierte Handlungen sind ins Unendliche teilbar und additiv → Jede Handlung kann als Sequenz kleinerer Handlungen oder als Teil größerer Handlungen betrachtet werden
- → epistemologisches Theorem: Es ist unmöglich, daß ein Handelnder alle möglichen Teilsequenzen seiner Handlungen kennt. Der Handelnde hat allenfalls eine sehr schematische Konzeption des Prozesses, der stattfinden würde, wenn er seine Absicht verwirklichen würde. (Beispiel: Gruppentheorie lernen)
- *beabsichtigte* Handlungen müssen als einheitliche Ganze betrachtet werden (Rotterdam, 83)
- → Es ist absurd, für jede Handlungssequenz einen eigenen Willensakt zu verlangen, damit die fragliche Sequenz dem Akteur als beabsichtigte Handlung zugeschrieben werden kann (Ryles' Clown-Beispiel).
- → Gestaltprinzip für Handlungen: (Act.Str.*) Seldom (if ever) an intended action A , which can be decomposed into the act sequence $A_1, \dots, A_i, \dots, A_n$ is such that each act A_i is intended by itself. Characteristically, the structure of the intention to A is of the form: intention to A_1 & intention to (do A_2 , if A_1 is performed) & ... & do A_i , if A_{i-1} is performed. In short, every possible way of dividing an action that one intends to do yields a sequence of *conditionally* related actions in one's intending.
- Wenn der Handelnde an eine mögliche Einteilung seiner Handlung denkt, insbesondere wenn er diese Teilhandlung als ungeteilte Einheit auffaßt, betrachtet er die späteren Teilhandlungen als bedingt beabsichtigt, nämlich als bedingt durch die Verwirklichung der früheren Teilhandlungen (Rotterdam, S. 83)

(c) *Hierarchie (Dualität?) praktischen Bewußtseins* (ThaD²⁰ 279)

- Aufgrund der Endlichkeit unseres Geistes gelte folgendes: (EC) Keine propositionale und keine praktitionale Einstellung (Aufforderung und Absicht) ist hinsichtlich der logischen Folgen ihrer Gehalte abgeschlossen („not closed under logical implication“). D.h.: Es gibt keine Einstellung E , so daß gilt: Wenn man E zu einem bestimmten Denkgehalt hat, so hat man E auch zu allen Konsequenzen des Denkgehaltes (ThaD 279). (Kant: intelligibler Charakter des Menschen) [Als eine geistige Realität ist eine Einstellung ein Bündel von Neigungen oder Dispositionen, es sei denn, sie ist in einer Denkepisode aktualisiert (ThaD 279) → verschiedene kausale Netzwerke konstituieren verschiedene Einstellungen.]
- Auf der anderen Seite sind für Castañeda *Bedürfnisse* („needs“) und *Begierden* („desires“) sehr wohl hinsichtlich der logischen Folgen ihrer Gehalte abgeschlossen. Als solche sind sie Teil der kausalen Ordnung der raumzeitlichen Welt. (Kant: Mensch als Naturwesen)

können in bestimmten Situationen aktualisiert werden (kontrafaktische Konditionale) → zumindest aufgrund von (i) können sie jene Kanäle formieren.

²⁰ Castañeda: Thinking and Doing. The Philosophical Foundation of Institutions. Dordrecht 1975

- → Frage: Hat die praktische Vernunft einen kausalen Einfluß auf unsere Bedürfnisse und Begierden? Antwort: Nein, in dem Sinne, daß Bedürfnisse und Begierden einfach durch biologische Funktionen erzeugt werden: Das Haben von so-und-so bestimmten Bedürfnissen und Begierden ist dem Einfluß der praktischen Vernunft entzogen; Ja in dem Sinne, daß praktische Vernunft das Ausbilden von Intentionen unterbrechen kann, die durch jene vorhandenen Bedürfnisse und Begierden nahegelegt werden. Ja, im Extremfall kann sogar eine Intention ausgebildet werden, gehabte Bedürfnisse und Begierden nicht durch Handlungen zu befriedigen (Askese, Hungerstreik, (heroischer) Selbstmord).

1. Beispiel: Die kausale Kraft bedingter Intentionen: praktischer Modus ponens²¹

Das fundamentale Phänomen praktischen Denkens sei das direkte und umfassende Billigen einer Praktition, die in der 1.Pers. Präsens ausgedrückt werden muß. Episoden solchen billigenden Denkens nennt Castañeda in traditioneller Manier *Willensakte* („volitions“). Die Denkgehalte solcher Willensakte sind Intentionen der Form „Ich (beabsichtige) jetzt zu ϕ -en“.²²

Ein Handelnder vollführt die Handlung h buchstäblich *willentlich* genau dann, wenn er das Theater/die Bühne der unmittelbaren Kausalität ist, die durch das umfassende Billigen einer 1. Pers. Präsens Praktition „Ich (beabsichtige) jetzt zu ϕ -en“ mobilisiert wird. Dies sind die Denkepisoden die ein Beabsichtigen zur vollen Reife bringen. (ThaD 277)

Der Kern jedes Beabsichtigens liegt in der Neigung, solche Willensakte auszubilden. Daß einige faktische Absichtsakte nicht zu den ihnen entsprechenden Willensakten führen, liegt *nicht* an den Absichtsakten, sondern die Ungastlichkeit der Welt ist dafür verantwortlich, daß wir nur so wenige Sachen willentlich tun können (ThaD 278).

Die *Kernneigung* jedes Beabsichtigens ist eine Neigung, kausalwirksames Denken auszubilden (to issue), wenn(zeitlich) der Handelnden denkt, daß es *dann** Zeit ist zu handeln. (ThaD 278)

Betrachten wir dazu ein Beispiel:

- (1) Zum Zeitpunkt t intendiert Friedrich das folgende zu tun: (i) wenn Miriam ihn heute Abend besucht, ihr seinen neuen Wein anzubieten.

Wie die Grammatik von (1) verrät, ist der komplexe Ausdruck „das folgende zu tun“ ein Bereichsindikator: Was Friedrich beabsichtigt ist das *gesamte* Konditional (i), so daß mit (1) Friedrich eine *bedingte* Absicht zugeschrieben wird. Auch wenn das gesamte Konditional eine bedingte Intention ausdrückt, so drückt das Vorderglied für sich genommen *keine* Intention, sondern einen (Handlungs-) *Umstand* aus. Wenn Friedrich selbst seine Absicht ausdrücken würde, müßte er ungefähr folgendes denken oder sagen:

- (i*) Wenn Miriam mich heute Abend besucht, dann werde_I ich ihr meinen neuen Wein anbieten.

²¹ Begriffserläuterungen: Absicht = Billigung einer 1.Pers. Praktition (Intention) (ThaD 275); Akt, ein Noema zu billigen = act of creation of a unified bundle of propensities and dispositions (275 f.); Zustand der Billigung = Aufrechterhalten eines solchen Bündels (276)

²² Wenn ich Castañeda richtig verstehe, gilt das alles auch für Wir-Intentionen. – Um die kümmere ich mich aber an anderem Ort.

Friedrich ist demnach in einem dispositionalen Absichtszustand, der selbst *nicht* bedingt ist, aber dessen *Gehalt* eine bedingte Intention ist. Dieser dispositionale Zustand selbst verursacht nichts. Er *ist* lediglich ein Netzwerk von Kanälen, durch das kausale Energie fließen kann.

Damit nun gesagt werden kann, daß Friedrich seine Absicht ausgeführt/verwirklicht hat, muß er (zu einem späteren Zeitpunkt) *glauben*²³, daß sein Besuch Miriam ist. Es reicht nicht aus, daß er heute Abend *irgendeiner Person* seinen neuen Wein anbietet. Zwar mag es der Fall sein, daß das abendliche Erscheinen einer von Miriam verschiedenen Person Friedrich veranlaßt, dieser Person seinen neuen Wein anzubieten. Was immer Friedrich dann auch getan hat, er hat jedenfalls nicht die bedingte Intention (i*) verwirklicht.

Genau formuliert genügt es aber nicht, daß Friedrich *glaubt*, daß Miriam ihn (soeben) besucht. Friedrich muß tatsächlich *denken*, d.i. eine aktuelle Denkepisode unterhalten/durchlaufen, daß Miriam *jetzt da* ist (wobei (a) „jetzt“ sich auf einen Zeitpunkt bezieht, der Teil des Zeitraums ist, auf den Friedrich sich in (i*) mit „heute Abend“ bezog und (b) „da“ sich auf eine Raumgegend in Friedrichs Wohnung bezieht.).

Soweit haben wir also zwei notwendige Bedingungen identifiziert, die erfüllt sein müssen, damit gesagt werden kann, Friedrich habe seine bedingte Intention (i*) verwirklicht:

- (a) Friedrich muß glaubend denken, daß die Bedingung von (i*) erfüllt ist.
- (b) Diese Denkepisode muß kausal (mit-)verantwortlich dafür sein, daß er Miriam seinen neuen Wein anbietet.

Aristoteles²⁴, Sellars²⁵ und Castañeda gehen noch einen Schritt weiter. Neben (a) und (b) müsse Friedrich auch noch einen *praktischen Schluß* der folgenden Art vollziehen:

- (i*) Zu t: Wenn Miriam mich heute Abend besucht, dann werde_i ich ihr meinen neuen Wein anbieten.
- (2) Zu t+n: Da ist jetzt mein Besuch Miriam.
- (3) Also: Zu t+n+m (ii) Ich werde_i jetzt Miriam meinen neuen Wein anbieten.

Der Gehalt von (ii) ist eine *unbedingte* Intention, die durch einen praktischen Überlegungsprozeß ausgebildet[?gewonnen] worden ist. Unstrittig sollte sein, daß es *möglich* ist, daß Friedrich einen derartigen praktischen Schluß vollzieht. Auch ist deutlich, daß wir nun den ersten Kandidaten für ein geistiges Ereignis haben, das eine Handlung initiieren kann: Da es sich bei dem praktischen Schluß um ein *Ereignis* handelt, fällt er unter die richtige Kategorie, um *Ursache* eines anderen Ereignisses (hier: einer Handlung) zu sein. Ebenso ist das *Billigen* der Konklusion ein Ereignis und kann deshalb die benötigte kausale Energie mobilisieren. Daß Friedrich diesen Schluß vollziehen *kann*, entscheidet aber selbstverständlich noch nicht die Frage, ob er ihn vollziehen *muß*, um seine bedingte Ausgangsintention (i*) zu verwirklichen.

²³ Ich lasse hier offen, ob für die Verwirklichung der Intention (i*) zusätzlich gefordert werden muß, daß Miriam Friedrich am besagten Abend *tatsächlich* besucht.

²⁴ De Anima xxx: [...] der Überlegung fähigen Lebewesen; denn ob dies oder das getan werden soll, ist die Leistung der Überlegung. [...] So vollzieht sich das Streben (im ganzen gesehen) nunmehr in drei Bewegungsabläufen. Das Vermögen wissenschaftlicher Erkenntnis bewegt sich nicht, sondern ruht. Da die eine Annahme und Überlegung allgemein ist, die andere auf das Einzelne geht – denn die eine sagt aus, daß der Mensch solches tun muß, die andere aber, daß **dieses hier** von solcher Art ist, und **ich** ein solcher Mensch bin –, so bewegt nunmehr diese zweite Meinung, nicht die allgemeine; oder beide, aber die eine ruht mehr in sich, die andere nicht.“

²⁵ Grundmodell schon bei Sellars, Science and Metaphysics, letztes Kapitel

[Castañedas Argument, weshalb der praktische Schluß eine notwendige Bedingung fürs Verwirklichen der bedingten Intention (i^*) ist, muß ich noch besser verstehen, bevor ich es rekonstruieren kann. Das Ergebnis lautet: „In brief, the connection between the volition to carry out [a] conditioned action and the carrying out (or attempting to carry out) such an action is a causal one. It matches, and is grounded on, the connection between a major premise and a conclusion in a practical *modus ponens*. (Rotterdam, 82)]

2. Das kausale Element von Intentionen wird durch die praktische Kopula repräsentiert

Wie wir hoffentlich – soeben am Beispiel von Friedrichs generöser Absicht gesehen haben, hat der beabsichtigte Gehalt (Intention) ein spezielles Element, das das beabsichtigende Denken an es, zumindest anfänglich kausal wirksam macht. Aufgrund dieses basalen praktischen Elements bewegt das beabsichtigende Denken der Intention den Willen. Ja, genau genommen ist eine solche Denkepisode ein (primärer) *Willensakt*. Dieses basale praktische Element von Intention muß in irgendeiner Weise in dem Vorkommnis repräsentiert werden, das die fragliche Denkepisode verkörpert. Von welcher Art ist dieses Element? (PT²⁶ 1990, S. 289)

Das gesuchte Element muß folgende Eigenschaften haben:

- es muß systematisch die kausale Kraft zu und durch die entsprechenden efferenten Nervenbahnen leiten
- es muß in der Intention (d.i. im Gehalt von Absichtssätzen) enthalten sein, so daß es von einem Handelnden direkt durch eine Inspektion des von ihm gedachten Gehalts erkannt werden kann.
- es muß von der Art sein, daß das Denken der gesamten Intention die kausale Energie des Handelnden in den dazu gehörenden efferenten Nervenbahnen mobilisiert. (Rotterdam, 89)

Dieses Element kann weder das Subjekt noch das Prädikat eines Absichtssatzes sein. Denn der dem Absichtssatz korrespondierende Vorhersagesatz verbindet genau dasselbe Subjekt und genau dasselbe Prädikat miteinander, ohne das der durch den gesamten Vorhersagesatz ausgedrückte Gehalt in irgendeiner Weise handlungsinitiierend ist:

(Vorhersagesatz)	Ich werde diesen Aufsatz fertigstellen.
(Absichtssatz)	Ich werde diesen Aufsatz fertigstellen.

Intentionen und Propositionen über das eigene zukünftige Verhalten (Prognosen) werden im Deutschen, aber auch im Englischen und Spanischen, durch Sätze in der 1. Pers. Zukunft ausgedrückt, und zwar so, daß diese in ihrer Oberflächengrammatik *keinerlei* syntaktische Unterschiede aufweisen.²⁷ In beiden durch diese Satztypen ausgedrückten Denkgehalten kommen dieselben Handelnden und dieselben Handlungen vor.²⁸

²⁶ Castañeda: Practical Thinking, Reasons for Doing, and Intentional Action: The Thinking of Doing and the Doing of Thinking. In: Philosophical Perspectives 4, 1990

²⁷ Diese Ambiguität ist nicht zufällig: Wer ehrlich seine Absicht bekundet, macht damit *in der Regel* eine Vorhersage über sein zukünftiges Verhalten. Da sich aber Ausnahmen finden lassen, kann man Absichten nicht auf solche Vorhersagen reduzieren. Ich mag etwa voraussagen, daß ich als starke Raucherin vor meinem 50. Geburtstag sterben werde – ohne die entsprechende Absicht zu haben. {{{Umkehrung? Insbesondere schwierig, wenn die Intention schon der Beginn des Ausführens von H ist. Aber selbst dann mag ich wissen, daß irgendwelche Umstände mein Ausführen von H nach h_1

Deshalb muß das praktische Element in Intentionen abstrakter sein als das Subjekt oder das Prädikat in den sie ausdrückenden Absichtssätzen. Es muß sein wie

- (i) eine Kopula oder
- (ii) ein abstrakter Umwandler (modifier) eines Prädikats oder
- (iii) ein abstrakter Umwandler einer Kopula oder
- (iv) eine Modalität singulärer Ich-Propositionen [des Präsens oder] der Zukunft, die die betreffende Proposition in eine Intention umwandelt.

(i) und (ii) seien formal äquivalent (Kap. 4 von *ThaD*); (i) ist aber ontologisch ärmer und deshalb attraktiver.

(i) und (ii) seien die oberflächlichen Theorien, die durch (iii) und (iv) erklärt würden. In Kap. 10 von *Thinking and Doing* benutzt Castañeda den Erklärungsansatz (iii); in *Ought, Time, and Deontic Paradoxes*²⁹ experimentiert er mit (iv).

Das vorausgegangene Argument sei ein transzendentes Argument mindestens für den oberflächlichen Ansatz (i). Erläuterung zu (i):

In this view the peculiar element in intentions [...] that guides the mobilization of energy into the appropriate channels where intentional action has its immediate volitional cause, is a copula, to be distinguished from the propositional copula characteristic of propositional attitudes. The argument, in truly Kantian spirit, merely seeks the necessary conditions of intentional action in terms of what the thought content of intentional volitional thinking must think to be causally efficacious. The argument connects the peculiarity of the causation of practical thinking involved in volitions with the contents of that thinking. Thus, the argument pinpoints the difference that constitutes the determinate intendingly thinking and separates it from believingly thinking, both being determinates under the determinable endorsingly thinking. Patently, that difference is also the difference on the side of intending, between the determinates believing and intending, both being determinates under the determinable endorsing." (Rotterdam, S. 91)

III. Einheit der Vernunft

Aufgrund der oben bereits erwähnten Endlichkeit unseres Geistes haben wir ein tiefes metaphysische Bedürfnis, Schlußfolgerungen zu ziehen. Im Falle kontemplativen Denkens erschließen wir uns neue Gehalte, um die Welt, in der wir leben, besser zu begreifen. Im Falle praktischen Denkens entwickeln wir Argumente, um zu entscheiden, was zu tun ist, und um den Prozeß der Handlungsausführung anzuleiten. Wenn's dabei ums eigene Tun geht, schließen wir auf *Intentionen*, wenn's um die Bestimmung und Anleitung des Tuns von anderen geht auf *Mandate*. (*ThaD* 131)

unterbrechen werden [siehe Bratman-Antwort Abschnitt 6, S. 401-402; „In such cases the agent can have both a very *strong* belief that she will not succeed and a very *firm* intent to pursue her plan.“]

²⁸ Deshalb ist es vielen Sprachphilosophen vielversprechend erschienen, Intentionen als Propositionen aufzufassen. Castañeda nennt Alvin Goodman, Bruce Aune, Wilfrid Sellars, William Todd, Robert Audi und Donald Gustafson als Autoren, die mehr oder weniger explizit behaupten, daß Intentionen Propositionen sind (*ThaD* 177 f., Fußnote 4). Eine nähere Analyse der syntaktischen und semantischen Eigenschaften von Intentionen zeige jedoch, daß Intentionen keine Propositionen sind.

²⁹ *Journal of Philosophy* 74 (1977), S. 775-791

Castañeda betont – wie vorhin skizziert – mit Kant die grundsätzliche *Verschiedenheit* zwischen theoretischem und praktischem Denken.³⁰ Kants Überzeugung, daß sich nichtsdestotrotz nur ein und dieselbe Vernunft in beiden Arten von Denkakten verwirklicht, wird von Castañeda so umgesetzt, daß diese einheitliche Vernunft in beiden Bereichen unter denselben inferentiellen Regeln steht. Dazu entwickelt Castañeda eine deontische Logik, eine Logik von Mandaten und eine Logik von Intentionen. Neben dem Nachweis, daß der inferentielle Zusammenhang zwischen deontischen Noemata (bzw. Mandaten und Intentionen) *untereinander* denselben *Mustern* folgt, wie der inferentielle Zusammenhang zwischen Propositionen, entwickelt Castañeda auch noch eine Vielzahl von *Brückenprinzipien*, die kategorial verschiedene Noemata *miteinander* verbinden. Im allgemeinen gelte:

(U_{nity} W_{orld} E_{xperience}*) Alle *Familien* von Begriffen oder von Eigenschaften oder von Aspekten der Welt oder von Erfahrungsinhalten sind *aufgrund* ihrer Zugehörigkeit zu einer und derselben Welt und der ihr korrespondierenden vollständigen Erfahrung (miteinander) durch strukturelle oder überbrückende Implikationsprinzipien verbunden. Genauer: (1) je intimer verwandt zwei Familien von Begriffen oder von Entitäten etc. sind, desto spezifischer und eingeschränkter sind die sie verbindenden Brückenimplikationen in ihrem Geltungsbereich; (2) je verschiedener zwei Familien von Begriffen sind, desto größer ist das Bedürfnis nach unterstützenden hybriden oder heterogenen Implikationsbeziehungen (OPM 78).³¹

Am Beispiel des praktischen Modus Ponens

(i*) Zu t: Wenn Miriam mich heute Abend besucht, dann werde_i ich ihr meinen neuen Wein anbieten.

(2) Zu t+n: Da ist jetzt mein Besuch Miriam.

(3) Also: Zu t+n+m (ii) Ich werde_i jetzt Miriam meinen neuen Wein anbieten.

kann nicht nur die Kausalität spezifischer Denkepisoden belegt werden. Es berechtigt auch dazu, zwei *spezifische* Brückenprinzipien zu formulieren, die unseren theoretischen mit unserem praktischen Vernunftgebrauch verbinden. Denn immerhin haben wir in diesem Syllogismus eine bunte Mischung von Denkgehalten verschiedenen Typs und verschiedene korrespondierende Einstellung: Wir haben einen Handelnden, Friedrich, der 1. praktisch an eine bedingte Intention denkt (i*) und 2. kontemplativ an den bedingenden Umstand denkt (2). Aufgrund dieses praktisch und theoretisch adverbialisierten Denkens beginnt Friedrich direkt zu handeln (wenn keine weltlichen Verhinderungsursachen vorliegen) – ohne eines

³⁰ Putnam – auf der anderen Seite – etwa nivelliert den Unterschied zwischen Tatsachenaussagen und Werturteilen, um einer praktischen Philosophie unter den Bedingungen der analytischen Philosophie zu mehr Ansehen zu verhelfen.

³¹ (UWE*) ist ein relativ schwaches Einheitsprinzip, da es nur *Familien* von Begriffen bzw. von Entitäten miteinander verknüpft. Ein wesentlich stärkeres Einheitsprinzip könnte für jedes beliebige Tupel von Begriffen bzw. Entitäten fordern, daß sie durch Implikationsbeziehungen miteinander verbunden sind. Castañeda nennt zwei historische Varianten dieses starken Einheitsprinzips: Entweder könne man mit Parmenides meinen, daß es dann letztlich nur eine einzige Entität gibt („Sein“) oder mit Leibniz eine Pluralität von Entitäten verteidigen, für die dann aber gelten müsse, daß jede einzelne Entität zu jedem Zeitpunkt jede andere Entität mit deren gesamter Raumzeitgeschichte repräsentiere (Monadologie).

weiteren Denkens zu bedürfen (Rotterdam, 84).³² Deshalb gelten die folgenden beiden *Brückenprinzipien*, die theoretische und praktische Noemata miteinander verbinden:

(Int.Bel*) If, at time t , X rehearses his intention to (A , if c), then if, at t , X rehearses his belief that c , then, at t , X intends to A . (Rotterdam S. 82, PT, S. 296)

(Int. Bel**) If during an interval of time d , X intends to (A , if c), then if time t is included in d and, at t , X has assertively in the penumbra or in the focus of [or beneath, PT, S. 296] his consciousness his intention to (A , if c) and at t X thinks believingly that c , then at t X intends to A [then*, PT, S. 296].

Erläuterungen:

- Diese beiden Brückenprinzipien verbinden Absichten und Überzeugungen durch evidente logische Verknüpfungen zwischen deren *Gehalten* (Intentionen und Proposition). (Rotterdam, S. 83)
- Das Prinzip (Int.Bel*) überbrückt durch Denkepisoden auch die Distanz zwischen dem dispositionalen Absichtszustand, eine bedingte Handlung zu vollziehen, und dem dispositionalen Absichtszustand, eine simple Handlung zu vollziehen (ohne Bedingung).
- (Int. Bel*) und (Int. Bel**) gelten auch für irrational Handelnde: Diese Implikationsprinzipien legen weder fest, welche Intention der Handelnde haben wird, noch welche Handlung er vollziehen wird. Denn diese Prinzipien sagen nur, daß das dispositionale Beabsichtigen einer bedingten Intention und ein sich ereignendes (occurrent) Glauben, daß die Bedingung erfüllt ist, den *dispositionalen Zustand* des Beabsichtigens der unbedingten Intention implizieren (Rotterdam, S. 84).
- Diese Prinzipien seien *nicht-empiristisch* in dem Sinne, daß sie erlauben, das Intentionen gehabt werden können, ohne je Gehalt einer bewußten Denkepisode gewesen zu sein (Gewohnheiten, langfristige Pläne, Maximen).
- Eine Rationalität des Denkenden ist nur im dem schwachen Sinne gefordert, daß er die vernünftige Kompetenz haben und aktualisieren können muß, die geglaubten und beabsichtigten Gehalte zu denken.

Insgesamt belege das Beispiel des praktischen Modus Ponens drei Weisen, wie propositionales Denken in praktischem Denken involviert ist:

1. *Geglaubte Gehalte (Propositionen) können als Teilgehalt eines Beabsichtigens auftreten:*
Betrachten wir dazu noch mal kurz die bedingte Intention von Friedrich.

(1) Zum Zeitpunkt t intendiert Friedrich das folgende zu tun: (i) Miriam seinen neuen Wein anzubieten, wenn Miriam ihn heute Abend besucht.

Wenn diese Zuschreibung einer Absicht wahr ist, dann folgt aus (1):

(2) Friedrich glaubt, daß er neuen Wein hat.³³

³² "The example shows also that at most we can allow Aristotelian practical syllogism whose conclusions are actions if the "premises" are at least mixed, containing at least one practical thought content. [...] Furthermore, the example also shows that there can be genuine, non-Aristotelian practical syllogisms, whose conclusions are, not actions, but practical thought contents. One can derive an intention from another, and one can derive intentions from deontic judgments." (siehe Antigone-Beispiel) (Rotterdam, 84) + Prior, Beginn der 50er

³³ Aufgrund von Castañedas Theorie der Quasi-Indikatoren legt sich ein Denker von (2) nicht darauf fest, wie Friedrich dieser Glaubensinhalt präsent ist. Der Denker von (2) bezieht sich *de re* auf den

2. *Beabsichtigte Gehalte* (Intentionen) können hingegen *nicht* als Teilgehalt eines geglaubten Gehalts (einer Proposition) auftreten:

Nehmen wir wieder

- (1) Zum Zeitpunkt *t* intendiert Friedrich das folgende zu tun: (i) Miriam seinen neuen Wein anzubieten, wenn Miriam ihn heute Abend besucht.

und vergleichen damit (3):

- (3) Wenn Friedrich beabsichtigt, daß Miriam ihn heute Abend besucht, glaubt er, daß er ihr seinen neuen Wein anbietet.

Unabhängig von der Frage, ob (3) überhaupt sinnvoll ist (Was heißt „*P*₁ beabsichtigt *P*₂, *A* zu tun“?), klar ist, daß (3) *nicht* aus (1) folgt. Daher gibt es eine fundamentale *Asymmetrie* zwischen den Bestandteilen „Miriam besucht ihn heute Abend“ und „(Friedrich) bietet ihr (Miriam) seinen neuen Wein an“. Die erste Komponente, die durch einen Indikativ ausgedrückt wird, ist ein *Umstand*, der entweder wahr oder falsch ist, und deshalb ein angemessener Gehalt für ein Glauben ist. Die zweite Komponente, die durch einen mit „zu“ erweiterten Infinitiv ausgedrückt wird, *muß* im Bereich von Friedrichs Absicht bleiben. Dieser grammatische Unterschied – so Castañeda – ist zumindest ein Hinweis für die (ontische) Dualität zwischen (Handlungs-)Umständen und reinen (d.i. durch Umstände nicht bedingten) Intentionen. Deshalb seien komplexe Gehalte, die aus Umständen und Intentionen bestehen, *als Ganze* Intentionen. In solchen *gemischten* Gehalten sei die praktische Komponente dominant und die kontemplative rezessiv (Rotterdam, 87).

3. Ein aktuales Denken eines kontemplativen Gehalts *kann* eine Handlung initiieren, *wenn* eine solche Denkepisode in einem Kontext eingebettet ist, der durch eine angemessenen *umfassende* Intention strukturiert ist.

Die umfassende Intention ist in unserem Beispiel die bedingte Intention:

- (i*) Zu *t*: Wenn Miriam mich heute Abend besucht, dann werde_i ich ihr meinen neuen Wein anbieten.

Das aktuelle Denken eines kontemplativen Gehalts ist im Beispiel der Untersatz:

- (2) Zu *t+n*: Da ist jetzt mein Besuch Miriam.

Wenn es nun richtig ist, daß aus (i*) und (2) aufgrund eines praktischen Modus Ponens die unbedingten Intention „(ii) Ich werde_i jetzt Miriam meinen neuen Wein anbieten“ folgt, und die entsprechende Absicht bereits die erste Ausführungsphase der entsprechenden Handlung ist, dann initiiert (2) die in (ii) gedachte Handlung.³⁴

neuen Wein; nicht *de dicto*. Wenn ein Denker von (2) die *de dicto* Bezugnahme Friedrichs wiedergeben wollen würde, müßte er das Personalpronomen „er“ als Quasi-Indikatoren auffassen. In Castañedas Notation müßten es dann mit dem Zeichen „*“ versehen werden.

³⁴ Mir ist noch nicht vollständig klar, weshalb Castañeda meint, daß das aktuelle Denken einer Intention der Form „Ich werde jetzt ϕ -en“ bereits die erste Ausführungsphase der Handlung ist. Für sein Argument braucht er das aber. Mir soll's im Zweifelsfall genügen, daß erst (ii) die entsprechende Handlung initiiert, selbst aber nicht Teil der Ausführung der Handlung ist. Vgl.: „Intending to do something is to be already in the process of doing it, even if merely by having undergone a re-arrangement of the causal powers within oneself in the direction of the action one intends to do.“ (ThaD 41)

IV. Zwischen „Ergebnis“: Ontologische Priorität der theoretischen und psychologischer Primat der praktischen Vernunft (im endlichen Geist)³⁵

[...]

V. Castañedas Kritik an Kant und Kants potentielle Kritik an Castañeda

I. Castañedas Kritik an Kant:

(a) Fixierung auf Moralität:

Deontische Noemata sind nur dann deontische Noemata, wenn sie modal adverbialisiert sind. (ThaD S. 190; Deon. 5) Kant hingegen habe gemeint, daß deontische Noemata exklusiv moralische Noemata sind. – Konfligierende deontische Sätze müssen nicht inkonsistent sein, da sie adverbial modifiziert werden müssen, während Absichts- und Aufforderungssätze nicht adverbial modifiziert werden können, so daß sie ggf. inkonsistent sind (PT 1990, S. 280), ThaD: Deont. 6)

(b) Dualität, aber kein kantischer Dualismus zwischen unterem und oberem Begehrungsvermögen:

Wie sind nicht Bürger zweier Welten. Castañeda: Praktisches Überlegen (reasoning) ist vielgestaltig und hierarchisch (PT 276) und alle Instanzen der Hierarchie sind Teil derselben Welt. Der wahrscheinlich folgenreichste Unterschied zwischen Kants und Castañedas praktischen Philosophien. Die Hegel-Komponente in Castañedas Philosophie.

(c) Verortung der kausalen Kraft praktischen Denkens in den deontischen Operator:

„This is a generalization to all Ought thinking of what Kant called “respect for the law” (Achtung fuers Gesetz). Kant actually used this phrase to refer to the internal re-arrangement of inclinations wrought out by thinking a judgment with an *ought* (must) everything considered. As I see it, he confused the in-balance Ought with the moral ought – because he focused on moral agents, for whom, if they reason correctly, the two ought’s are indeed convergent. As Kant so beautifully put it in *Foundations of the Metaphysics of Moral* [...]:

“What I recognize directly as law for myself I recognize with respect, which means merely the consciousness of the submission of my will to a law without the intervention of other influences on my mind. The direct determination of the will by the law and the consciousness of this determination is respect”. (AA IV 401 F.)

Here Kant is misplacing the causal determination of the will on the deontic operator. It belongs rather to the intended content that underlies the deontic operand. More specifically, as we discuss below, that causal role belongs to the peculiar and characteristic representation of the intentionality of an intended action. See T&D, Ch. 11”. (PT, 1990, 304 Fußnote 4)

M.E. gibt es mindestens drei Möglichkeiten, was Kausalität praktischen Denken bei Kant heißen kann:

³⁵ Spohn, Facetten der Rationalität: „Insofern kann man sagen, dass die Theorie der praktischen die der theoretischen Rationalität umfasst; erstere redet eben von beidem, von Bewertungen und Überzeugungen. Ich ziehe es aber vor zu sagen, dass die Theorie der praktischen die der theoretischen Rationalität voraussetzt.“

- (i) Das Sittengesetz selbst hat eine kausale Kraft. Da Castañeda glaubt, das Sittengesetz sei für Kant ein deontisches Noema, bedeutete dies, daß Kant deontischen Noemata eine kausale Kraft zugesprochen hat. Genau das hält Castañeda aber für falsch. Allerdings ist das Sittengesetz *in Castañedas eigener Terminologie* ein *Mandat* („Handle so, daß ...“). Mandate haben aber auch bei Castañeda eine kausale Kraft, wenn auch nur eine indirekte. (Ich weiß nicht, weshalb C. meint, Kants Sittengesetz sei ein deontisches Noema).
- (ii) Das jeweilige Billigen des Sittengesetz hat eine kausale Kraft, nämlich eine entsprechende Intention auszubilden. (Achtung fürs Sittengesetz)
- D.i.: Die Billigung eines deontischen Noemas/Mandates durch den Adressaten hat eine kausale Kraft, die entsprechende Intention auszubilden.³⁶
- (iii) Die Absicht gemäß dem Sittengesetz, A zu tun, hat eine kausale Kraft. Sie ist nämlich der Beginn des Vollziehens von A.
- D.i.: Intentionen, die aufgrund einer (moralischen/praktischen) Überlegung erreicht worden sind, haben eine kausale Kraft.

(iii) ist die rationalistische Minimalposition: Wenn nicht zumindest Intentionen eine kausale Kraft hätten, dann wären Absichten ontisch völlig redundant. Wären Intentionen redundant, wären vernünftig ausgebildete Intentionen („reasoned intentional action; PT 301 ff) allemal redundant. Ich hätte aber auch noch gerne (ii), weil dann durch Einsicht in die Legitimität allgemeinverbindlicher Normen entsprechende Intentionen ausgebildet werden können. Einsicht in die Legitimität einer Norm hätte eine (schwache) Kausalität, die entsprechende Intention auszubilden. Position (ii) verlangt ein Brückenprinzip, daß die propositionale Einstellung des Billigens eines deontischen Prinzips (d.i. einer Proposition) mit einer Absicht verbindet, gemäß desselben Prinzips zu handeln:

- (xxx) Wenn zu t X ein Sollens-Prinzip, daß er* H tun soll (i), billigt, dann hat X zu t eine Tendenz, die Absicht auszubilden, H zu tun.

Diese bewirkte Tendenz ist (vielleicht) Kants „vernunftgewirktes Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz“. Aus (xxx) folgt natürlich nicht, daß X p auch tut. Es folgt nicht einmal, daß X wirklich die Absicht ausbildet. Das Prinzip sagt nur, daß es *eine* kausale Kraft gibt, die Absicht auszubilden. Es mag aber durchaus sein, daß andere Tendenzen/Neigungen stärker sind und verhindern, daß die entsprechende Absicht ausgebildet wird. Auch deshalb sagt Kant, daß wir niemals wissen können, ob eine Handlung wirklich aus Achtung fürs Sittengesetz vollzogen worden ist und damit moralisch gut gewesen ist.

2. Kants potentielle Kritik an Castañeda

Zugeständnis an Castañeda: okay deontische Noemata *für sich alleine* haben keine kausale Kraft, da ihre Funktion u.a. eben darin besteht, im Überlegungsprozeß den Denkenden mit diversen *geltenden* Normen (wieder) bekannt zu machen. Deshalb dürfen sie keine *direkte* kausale Kraft ausüben, die entsprechende Handlung zu vollziehen. Das gilt insbesondere, da wir in der Regel mit einer Vielzahl von Normen konfrontiert sind, die noch dazu *konfligieren* können. Und da praktische Überlegungen primär dann angestellt werden, wenn ein Konflikt

³⁶ Zu ungenau formuliert: Die Billigung eines deontischen Noemas/Mandates durch den Adressaten ist ein Intention, die eine kausale Kraft ausübt, die intendierte Handlung zu initiieren.



von (prima facie) Pflichten vorliegt, *müssen* die diversen deontischen Noemata kausal *stillgestellt* sein.

Diese stillgestellten deontischen Noemata sind aber *nicht* zu verwechseln mit einer anthropologisch-soziologischen *theoretischen* Betrachtung deontischer Noemata, da ein *Konflikt* von Pflichten nur dann vorliegt, wenn der Denkende sich durch jedes einzelne der konfligierende Noema *prima facie* verpflichtet/gebunden fühlt.

Zwei Auswege aus Konflikten zwischen deontischen Noemata:

- (i) Im Gesamtsystem sind *bereits* Prinzipien zweiter Stufe etabliert, die eine eindeutige *Hierarchisierung* der konfligierenden Pflichten erlaubt: Dann gewinnt die höchststufige Norm.
- (ii) Im Gesamtsystem sind *noch keine* Prinzipien zweiter Stufe etabliert, die eine eindeutige *Hierarchisierung* der konfligierenden Pflichten erlaubt: In diesem Fall muß der Denkende solche Hierarchisierungsprinzipien ausbilden. Laut Castañeda geht damit eine zumindest partielle *Neuorganisation* des Gesamtsystems der Pflichten einher, die zu einer *Neuorganisation* der *latenten* Handlungsdispositionen führt.

Was läßt sich nun aus einer kantischen Perspektive hierzu sagen?

ⁱ Wen es interessiert: Hier ein paar ~~der~~ Argumente Castanedas für seine Einteilung von Denkgehalten:

1. *Externe Negation*: Absichts- und Aufforderungssätze sind zwar intern negierbar, nicht aber extern. Das unterscheidet sie auf der syntaktischen Ebene von deontischen Sätzen und (modalisierten) Aussagesätzen. Wird eine externe Negation auf sie angewandt, drücken die resultierenden Sätze keine Intentionen oder Mandate mehr aus.

2. *Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen deontischen und auffordernden Sätzen*:

Beide Satztypen beschreiben Handlungen oder Handlungstypen, deren Vollzug durch bestimmte Handelnde verlangt, erwünscht etc. ist (ThaD 181). Dabei implizieren die ausgedrückten Noemata nicht, daß die entsprechenden Handlungen wirklich vollzogen werden. Im Unterschied zu Imperativen *scheinen*ⁱ deontische Sätze dem Vollzug bestimmter Handlungen eine Eigenschaft bestimmter Sorte zuzuschreiben; nämlich ‚Gebotenheit‘ (‚Verlangtheit‘, ‚Pflichtgemäßheit‘, ‚Ungesetzlichkeit‘ etc.). Da deontische Sätze zum Ausdrücken von *Prozeßphasen* der Überlegung, was zu tun ist, geeignet sind, Imperativsätze jedoch das *Ergebnis* solcher Überlegungen ausdrücken, *können* deontische Sätze zwar in bestimmten Kontexten jemandem *sagen*, was zu tun ist (telling to); sie müssen das aber nicht. Aufforderungssätze sagen dem Adressaten hingegen immer, was zu tun oder zu unterlassen ist. (ThaD 181)

3. *Deontische Noemata haben dieselben vier syntaktisch-semanticen Eigenschaften wie Propositionen*:

- (i) Wie bereits erwähnt können deontische Sätze wie *modalisierte* Propositionen auch extern negiert werden
- (ii) Deontische Noemata können durch logische Verbindung Konstituenten komplexerer Noemata werden; insbesondere können sie in propositionale Modalitäten wie *Es ist möglich, daß* eingebettet werden.

(iii) Deontische Noemata sind Gehalte propositionaler Einstellungen, wie dem Glauben, Annehmen, Wissen etc.; d.h. deontische Sätze können in dieselben Präfixe eingebettet werden wie Aussagesätze (Beispiel: Harald ist überzeugt davon, daß ich dieses Kapitel fertigstellen soll).

(iv) Deontische Noemata sind wie Propositionen wahr oder falsch, da sie in „Es ist wahr, daß“ bzw. „Es ist falsch, daß“ eingebettet werden können. Vergleiche etwa das Beispiel: „Es ist wahr, daß man in Deutschland auf der rechten Straßenseite fahren soll.“ Dieses Beispiel zeigt auch, daß zumindest eine Teilmenge deontischer Sätze *verifiziert* werden kann. Im Beispiel ist die Allgemeine Straßenverkehrsordnung zu konsultieren. Es sei aber zuzugestehen, daß die Wahrheit deontischer Propositionen im Unterschied zu der vieler theoretischer Propositionen *von Menschen gemacht* ist. (ThaD 183) Das mache sie in einem gewissen Sinn zu *praktischen* Noemata. Sie seien darüber hinaus aber noch in einem zweiten und wichtigeren Sinn praktische Noemata: Sie sind mittelbar – nämlich über die ihnen korrespondierenden Intentionen und Mandate – handlungs-(an)leitend. Um genuine deontische Noemata von bloßen Zitierungen/Erwähnungen deontischer Noemata zu unterscheiden, bietet Castañeda zwei Tests an:

Situation: Ein moralischer Revolutionär (logisch kompetent, gut informiert über den moralischen Code in der relevanten Gemeinschaft – egal ob die partielle seiner Kultur oder die allgemeine aller Weltbürger) *weiß*, daß *im geltenden Code* die von ihm erwogene Handlung *h* moralisch verboten ist. Er *bestreitet* aber die *Legitimität* des geltenden Codes (bzw. eines Teils des geltenden Codes), d.h. er *billigt* ihn nicht (TEST 2). Deshalb bildet er die dem deontischen Noema korrespondierende Intention, *h* nicht zu tun, *nicht* aus (TEST 1). – Es ist also zwischen einem Behaupten des In-Geltung-Seins einer bestimmten Norm (theoretische Proposition) und dem Billigen der Geltung einer bestimmten Norm zu unterscheiden (praktische Proposition, die ein deontisches Noema ist).

Da deontische Noemata diese vier essentiellen semantisch-syntaktischen Eigenschaften von Propositionen ausweisen, sind sie Propositionen (Deon 1., ThaD S. 184). Und da sie Propositionen sind, sind die aussagenlogische Prinzipien (Kap. 3) auf sie anwendbar (Deon. 2, ThaD 184)

4. *Aufforderungs- und Absichtssätze haben nicht dieselben syntaktisch-semantischen Eigenschaften wie Aussagesätze und deontische Sätze:*

(i) Wenn Aufforderungs- und Absichtssätze extern negiert werden, drücken die resultierenden Sätze *keine* Mandate bzw. Intentionen mehr aus.

(ii) Wenn Aufforderungs- und Absichtssätze in einen modalen Operator eingebettet werden, drücken die resultierende Sätze *keine* Mandate bzw. Intentionen mehr aus.

(iii) Wenn Aufforderungs- und Absichtssätze in epistemische Präfixe (z.B.: „... glauben, daß...“) eingebettet werden, drücken die resultierende Sätze *keine* Mandate bzw. Intentionen mehr aus. (ThaD 171)

(iv) Aufforderungs- und Absichtssätze sind *nicht* entweder wahr oder falsch (z.B.: „Es ist wahr, daß stelle dieses Kapitel fertig“ ist syntaktisch nicht wohlgeformt). (ThaD 171)

Die Erstürmung der Bastille heute vor 216 Jahren war kein „Geschichtszeichen“, das auf ein „Fortrücken“ des „Menschengeschlechts“ „zum Besseren“ hindeutete (Kant AA VII 84). Erst durch die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ am 26. August 1789 wurde die Französische Revolution für Kant zu seinem solchen Zeichen (AA VII 85). Hegel nimmt zwar Kants Rede von einem „Geschichtszeichen“ nicht auf, teilt aber dessen Einschätzung: Das bislang letzte „Stadium der Geschichte“ – so Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – sei im Denken durch Kants Philosophie und in der politischen Wirklichkeit durch die Französische Revolution erreicht worden (12.523). Ausdrücklich erwähnt Hegel dort die Verfassung von 1791, in deren erstem Teil die Menschenrechte von 1789 aufgeführt sind. Mit ihnen sei der **Zweck des (modernen) Staates** fixiert, nämlich „die natürlichen Rechte aufrechtzuerhalten.“ Das natürliche Recht sei „die **Freiheit**, und die weitere Bestimmung derselben“ sei „die **Gleichheit** in den Rechten vor dem Gesetz.“ (12.524). In der *Landständeschrift* von 1817 wird Hegel emphatisch:

„Es ist ein unendlich wichtiger Fortschritt der Bildung, daß sie zur Erkenntnis der einfachen Grundlagen der Staatsrichtungen“, nämlich den in der Französischen Revolution deklarierten Menschenrechten „vorgedrungen ist und diese Grundlagen in *einfache Sätze* als einen *elementarischen Katechismus* zu fassen gewußt hat.“ (4/491)

Vier Jahre nach dieser deutlichen Stellungnahme erscheint Hegels systematische Rechtsphilosophie. Sie enthält keinen Katalog von Menschenrechten, nicht einmal das Wort „Menschenrecht“ kommt vor. Das ist einer der äußeren Gründe dafür, daß Hegels Rechtsphilosophie in den diversen Debatten über Status, Umfang und Nutzen von Menschenrechten weiter keine Rolle gespielt hat. Jüngst hat noch Georg Lohmann behauptet, Hegels *Philosophie* kenne keine Menschenrechte. Das ist – zum Glück – falsch. Jedenfalls werde ich dafür argumentieren, daß Hegels Rechtsphilosophie mindestens zwei Menschenrechte kennt, aus denen diverse konkrete Grundrechte abgeleitet werden. Diese beiden Menschenrechte sind das „unveräußerliche“ Recht auf Leben und das „große Menschenrecht“ auf subjektive Einsicht. Aus dem ersten fließen u.a. diverse sozioökonomische Grundrechte. Unter ihnen auch ein Recht auf Subsistenz, dem auf Seiten der Rechtsgemeinschaft die Leistungspflicht zur Sicherung des Existenzminimums korrespondiert. Diesen Gedankengang Hegels werde ich Ihnen im **zweiten Teil** meines Vortrags vorstellen. Aus dem zweiten Menschenrecht auf subjektive Einsicht entwickelt Hegel diverse politische Partizipationsrechte. Das ist Thema des **dritten Teils** meines Vortrags. Vor dem Hintergrund dieser beiden Argumentationslinien wird **abschließend** deutlich, daß Hegel für folgenden *internen Zusammenhang* zwischen beiden Arten von

Rechten argumentiert: Soziale Grundrechte können nur dann realistischweise positiviert und verwirklicht werden, wenn zugleich die politischen Partizipationsrechte auf *alle* Rechtsgenossen ausgeweitet werden. Und umgekehrt: Ein moderner Staat ist nur dann ein **Rechtsstaat**, wenn er durch konkrete Institutionen und Gesetze das Recht auf Subsistenz verwirklicht.

Um zumindest anzudeuten, wie brisant Hegels Argumentation in seiner Zeit, aber auch noch heute ist, werde ich Ihnen **vorab** einige Kontextinformationen präsentieren.

I. Sozioökonomische Grundrechte und politische Partizipationsrechte damals und heute

Wie eingangs zitiert, war Hegel durchaus begeistert von der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Eine solche über-positive – aber nicht a-historische – Fixierung des Staatszwecks ist für Hegel allerdings nur eine notwendige Bedingung eines modernen Staates.

Es genüge nicht,

„daß der Mensch seine Kräfte gebrauchen könne, er muß auch die Gelegenheit finden, sie anzuwenden.“ (12.529)

Erst dann, wenn durch konkretere Institutionen solche Gelegenheiten geschaffen worden sind, kann im eigentlichen Sinn von einem modernen Staat gesprochen werden.

Bereits in der **Verfassung von 1791** sind detailliert Gelegenheiten bestimmt, durch die französische Bürger am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß partizipieren können. Bekanntlich werden diese Rechte aber noch auf ökonomisch selbständige Männer eingeschränkt; Frauen und die sog. „unter-bürgerlichen“ Schichten sind von der Partizipation am Gesetzgebungsprozeß ausgeschlossen.

In der **Verfassung von 1793** werden die politischen Partizipationsrechte auf alle erwachsenen männlichen Staatsbürger ausgedehnt, so daß nun auch abhängig Beschäftigten und Arbeitslosen das aktive und passive Wahlrecht zukam. M. E. ist es kein Zufall, daß im Grundrechtsteil dieser Verfassung erstmalig auch ein *soziales* Menschenrecht verankert wurde. Der Art. 21 proklamiert:

„Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind, zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.“

Die Vermutung, es sei kein Zufall, daß in dieser Verfassung sowohl das allgemeine Wahlrecht als auch ein soziales Grundrecht auftauchen, ist nicht nur durch den Verlauf der Französischen Revolution motiviert. Seit der Antike war das Recht, am Leben der Polis aktiv zu partizipieren, an den empirischen Umstand gebunden, ökonomisch selbständig zu sein: Nur

der, der von der Sorge der alltäglichen Existenzsicherung befreit ist, hat überhaupt die Befähigung, sich den allgemeinen Interesse seiner Gemeinschaft zu widmen. In dieser Begründung steckt die richtige Einsicht, daß bestimmte sozioökonomische Bedingungen erfüllt sein müssen, damit jemand faktisch in der Lage ist, aktiv an den Meinungs- und Willensbildungsprozessen seiner Gemeinschaft zu partizipieren. Soweit ist aber selbstverständlich noch nicht darüber entschieden, wie die Erfüllung dieser Bedingungen auszu sehen hat. Muß der Einzelne selbst dafür sorgen oder kann auch die Gemeinschaft die Aufgabe übernehmen, für jene materiellen Mindestvoraussetzungen zu sorgen? Die Verfassung von 1791 hat sich fürs erste Glied der Alternative entschieden, die Verfassung von 1793 hingegen für die These: *Allgemeine* politische Partizipationsrechte nur bei allgemeiner Subsistenzsicherung. Soll diese allgemeine Subsistenzsicherung nicht dem Zufall, also etwa dem freien Spiel der Marktprozesse überlassen werden, muß es ein einklagbares Recht auf Subsistenz geben. Eine entsprechende Sozialgesetzgebung ist aber wiederum nur dann realistisch, wenn zugleich *allgemeine* politische Partizipationsrechte gewährt werden. Das ist der *interne* Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Grundrechten und *allgemeinen* politischen Partizipationsrechten, den die Autoren der Verfassung von 1793 erkannt haben.

Wo steht nun **Hegel**? Prima facie – und ein zweiter Blick wurde häufig nicht riskiert – ist Hegels Rechtsphilosophie auf Seiten der Verfassung von 1791. Denn bereits auf den ersten Blick erfährt man, daß Hegel vehement für eine konstitutionelle Monarchie eintritt, an diversen Stellen gegen das „demokratische Prinzip“ wettet und gegen Gleichmacherei gekonnt polemisiert. Riskiert man aber weitere Blicke – und bezahlt diese mit einigen Kopfschmerzen, dann sieht man, daß seine Rechtsphilosophie *beide* Neuerungen der Verfassung von 1793 mitvollzieht: Aus dem Menschenrecht auf Leben entwickelt er die Leistungspflicht der Rechtsgemeinschaft zur Subsistenzsicherung; aus dem Menschenrecht auf subjektive Einsicht ein *allgemeines* und direktes Wahlrecht auf kommunaler Ebene und ein allgemeines, wenn auch ungleiches und indirektes Wahlrecht auf gesamtstaatlicher Ebene. Auch ist ihm der *interne* Zusammenhang zwischen beiden Arten von Grundrechten nicht entgangen: Hegel argumentiert nämlich letztlich sowohl für die funktionale These, daß sozioökonomische Grundrechte nur dann **verwirklicht** werden können, wenn zugleich nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die *politischen* Menschenrechte auf *alle* Rechtsgenossen ausgeweitet werden, als auch für die komplementäre normative These, daß ein **Rechtsstaat** das Menschenrecht auf Leben durch subsistenzsichernde Leistungen verwirklichen muß. Beide

Thesen, Sozialstaat nur im demokratischen Rechtsstaat und Rechtsstaat nicht ohne Sozialstaat, sind bis heute nicht allgemein anerkannt. Dazu noch zwei kurze Hinweise:

1. Der erste Premierminister Singapurs, **Lee Kuan Yew** vertrat 1962 die These, daß politische Partizipationsrechte und liberale Abwehrrechte zumindest in einem unterentwickelten und nicht-westlichen Land den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklungsprozeß unnötig hemmen würden. Da Singapur in den drei Jahrzehnten unter seiner paternalistischen Führung die höchsten Wachstumsraten der Welt aufwies, haben sich viele Politiker und Wissenschaftler weltweit Lees These angeschlossen.
2. Die 1948 von der UNO verabschiedete „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ ist 1966 durch zwei Pakte ergänzt worden, nämlich durch den **„Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte“** und durch den **„Internationalen Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“**. Die Tatsache, daß die UNO zwei Pakte mit den in ihren Titeln angedeuteten unterschiedlichen Prioritäten verabschiedet hat, reflektiert den politischen Gegensatz des Kalten Kriegs: Der Westen vertrat die klassischen Menschenrechte, der Osten relativierte sie zu Gunsten der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Aber auch nach Ende des Kalten Kriegs tradiert sich jene Spannung fort: Auf der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 sprachen sich viele Delegierte gegen eine universale Geltung der klassischen Menschenrechte zu Gunsten „ökonomischer“ Menschenrechte aus. -- Ich komme nun zu Hegel.

II. Dem Menschenrecht auf Leben korrespondiert die Pflicht der Rechtsgemeinschaft, für die Subsistenz aller Mitglieder der Bürgerlichen Gesellschaft zu sorgen

Moderne Gesellschaften – so Hegel – würden durch die Frage „gequält“, aber auch „bewegt“, „wie der Armut abzuhelpen sei“ (Rph § 244 Z.). Damit hat Hegel treffsicher einen der wichtigsten Fortentwicklungsgründe zumindest der europäischen Rechtsgeschichte identifiziert. Hegel selbst weist zwei staatlichen Institutionen die Aufgabe zu, für eine solche Abhilfe zu sorgen: Die Polizei – im alten Wortsinne – müsse familien- und standelose Verarmte in steuerfinanzierten Armenhäusern versorgen sowie öffentliche Krankenhäuser bereitstellen (Rph § 242 A). Den Korporationen, das sind Berufsgenossenschaften und Gemeinden, obliege es „unter Aufsicht des Staates“, für alle ihre Mitglieder und deren Familien vorzusorgen, so daß bei eintretender Not für deren Subsistenz gesorgt ist (Rph § 252). Zwei Fragen drängen sich auf:

1. Weshalb weist Hegel diesen beiden Institutionen die Pflicht zu, für die Subsistenz zu sorgen? Denn immerhin war das traditionell die Aufgabe der Familie und wenn diese dazu nicht in der Lage war, die Aufgabe von Religionsgemeinschaften.

2. Worauf gründet Hegel diese Leistungspflichten? Sind sie die notwendigen Korrelate eines ethischen Anspruchs, den man als Mitglied einer dem gemeinsam guten Leben gewidmeten Gruppe haben mag? Oder sind sie wie in der Verfassung von 1793, die von einer „heiligen Schuld“ spricht, religiös begründet? Oder gibt es ein moralisch begründetes Recht auf Subsistenz, das dem Menschen als Menschen zusteht?

ad 1.) Hegels Begründung für die These, daß in einer post-feudalen Zeit staatliche Institutionen für die Subsistenzsicherung zuständig seien, rekurriert zum einen auf seine Bestimmung der *Funktion* der Bürgerlichen Gesellschaft und zum anderen auf eine Analyse der Kausalprozesse einer freien Marktwirtschaft. Da dieser Gedankengang Hegels zu seinen bekanntesten gehört, beschränke ich mich auf eine knappe Skizze:

Der Zweck der Bürgerlichen Gesellschaft sei nicht primär die Befriedigung bürgerlichen Gewinnstrebens, sondern die Befriedigung aller *menschlichen* Bedürfnisse (Enz. § 533). Als „System der Bedürfnisse“, das ist als reine Marktwirtschaft, biete sie zwar gegenüber der feudalen Agrarwirtschaft die bessere „**Möglichkeit**“ einer Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, garantiere aber nicht deren *allgemeine* Verwirklichung (Enz. § 524); ja verhindere eine solche aufgrund von Prozessen, die zu einer Verarmung einer beträchtlichen Anzahl von Menschen führe (§ 245). Da die Bürgerliche Gesellschaft zugleich die Einzelnen aus ihren traditionellen Bindungen in einer Großfamilie reißt, kann die Familie ihre traditionelle Aufgabe, für ihre verarmten Mitglieder zu sorgen, nicht mehr erfüllen:

§ 238: Z.: Die bürgerliche Gesellschaft ist vielmehr die ungeheuerliche Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue. **Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte.**

ad 2.) Ich komme zur zweiten Frage: Weshalb ist überhaupt irgendjemand oder irgendeine wie auch immer bestimmte Gruppe von Individuen dazu verpflichtet, für die Subsistenz in Not geratener Menschen zu sorgen? Wie begründet Hegel das Recht auf Subsistenz als solches?

Hegel liefert eine Begründung, die bis in die Wissenschaft der Logik zurückreicht; ich kann hier aber nur den Argumentationsgang in der Rechtsphilosophie skizzieren:

1. Da nur der Mensch aufgrund seines freien Geistes dazu in der Lage ist, sich selbst zu töten, sei es nicht ein bloßes Datum, d.i. *Gegebenes*, daß jemand lebt. Es ist zugleich Ausdruck seines *Willens*, lebendig zu bleiben: „Die Tiere [...] haben kein Recht auf ihr Leben, weil sie es nicht wollen.“ (§ 47 Z.) „Ich habe diese Glieder, das Leben nur, *insofern ich will*“ (§ 47 A)

Da unsere jeweilige Lebendigkeit Ausdruck unseres freien Willens ist, haben wir jeweils ein Recht auf unser Leben, das die anderen anzuerkennen haben: „Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht“ (§ 48 A.) – oder gar getötet werden.

Aufgrund dieser Argumentation in der Lehre vom Abstrakten Recht kommt Hegel zu dem Ergebnis, daß das Recht, zu leben, „unveräußerlich“ (Handnotiz zu § 66), also ein Menschenrecht ist. Deshalb sei zum Beispiel ein Arzt, der jemanden dafür bezahlt, sich einer medizinisch unnötigen Operation zu Studienzwecken zu unterziehen, ein Mörder, wenn der andere durch die Operation stirbt. (Handnotiz zu § 66) Ebenso sei eine „Veräußerung meiner ganzen“ Arbeitszeit illegal, da ich so „zum Eigentum eines anderen“ würde (§ 67).

Dem Recht auf Leben entsprechen also diverse Unterlassungspflichten auf Seiten der Anderen: Sie dürfen mich weder töten, foltern, verstümmeln noch mich kaufen, versklaven, ausbeuten etc. Müssen sie aber auch dafür sorgen, daß ich am Leben bleibe, wenn ich selbst nicht in der Lage bin, mir das dazu Notwendige zu erwerben? Um diese Frage bejahen zu können, unternimmt Hegel drei weitere Schritte:

2. Das Recht auf Leben gründete sich ja nur auf das gewollte *Faktum* unserer jeweiligen Lebendigkeit. Damit sei aber noch folgende Frage offen: „Hat der Mensch ein [moralisches] Recht, sich solche unfreie Zwecke zu setzen, die allein darauf beruhen, daß das Subjekt ein Lebendiges ist?“ (§ 123 Z.). Hegels Antwort ist eindeutig und bricht mit einem nicht unbedeutenden Teil der christlichen Tradition: „Daß der Mensch ein Lebendiges ist, ist aber nicht zufällig, sondern vernunftgemäß, und insofern hat er ein [moralisches] Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen. Es ist nichts Herabwürdigendes darin, daß jemand lebt, und ihm steht keine höhere Geistigkeit gegenüber, in der man existieren könnte.“ (ebd.)

3. Diese allgemeine moralische Erlaubnis konkretisiert sich zu einem moralisch legitimierten **Notrecht**, Lebensnotwendiges im Notfall zu stehlen: „Das Leben, als Gesamtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht [auf Eigentum]. Wenn es z. B. durch Stehlen eines Brotes gefristet werden kann, so ist dadurch zwar das Eigentum eines Menschen verletzt, aber es wäre unrecht, diese Handlung als gewöhnlichen Diebstahl zu betrachten. Sollte dem am Leben gefährdeten Menschen nicht gestattet sein, so zu verfahren, daß er sich erhalte, so würde er als rechtlos bestimmt sein, und indem ihm das Leben abgesprochen würde, wäre seine ganze Freiheit negiert.“ (Rph § 127 Z) Der moralisch begründeten Erlaubnis, Lebensnotwendiges zu stehlen, korrespondiert demnach auf Seiten der anderen die Pflicht, entsprechende Handlungen nicht als „Diebstahl zu betrachten“, also auf **Strafverfolgung zu verzichten**.

In demselben Paragraphen nennt Hegel eine zweite Rechtspflicht, bestimmte Handlungen zu unterlassen, die dem moralischen Recht, sein Leben zu erhalten, korrespondiert: Einem Schuldner müsse von seinen Gläubigern so viel an „Handwerkszeugen, Ackergeräten, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen“ gelassen werden, „als zur Möglichkeit seiner – sogar standesgemäßen – Ernährung dienend angesehen wird.“ (Rph § 127 A) Das Privatrecht ist demnach so zu gestalten, daß Schuldnern die Mittel zur Subsistenzsicherung gelassen werden.

Aus dem moralisch, d.h. „absolut“ begründeten Recht, sein Leben zu erhalten, fließen also mindestens zwei Unterlassungspflichten auf Seiten der anderen, die eine vernünftige Rechtsgemeinschaft zu positivieren hat: Der Verzicht auf Strafverfolgung, wenn Lebensnotweniges gestohlen wird, und der Verzicht, jemandem die Mittel zur Subsistenzsicherung zu entziehen.

4. Diese Argumentationslinie Hegels müssen wir nun nur noch mit dem Ergebnis seiner Analyse der Marktprozesse der Bürgerlichen Gesellschaft zusammendenken, um zu begreifen, weshalb Hegel ein Recht auf **Subsistenzsicherung** einführt: Wenn *einerseits* die Bürgerliche Gesellschaft bei „dem Übermaße des Reichtums [...] nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut [abzuhelfen] und [...] die] Erzeugung des Pöbels zu steuern“, *andererseits* zugleich aber jeder einzelne Mensch das moralisch begründete Recht hat, sein Leben zu erhalten, dann muß eine Rechtsgemeinschaft Institutionen etablieren, die fürs Subsistenzminimum aller in ihrem Recht auf Leben gefährdeten Rechtsgenossen sorgt. Denn nur so ist Rechtssicherheit möglich. Rechtssicherheit wiederum ist aber die Ressource, auf die das „System der Bedürfnisse“ nicht verzichten kann, die es aber aus sich selbst heraus nicht erzeugen und erhalten kann.

Diese in ihrem letzten Schritt funktionale Begründung dafür, daß eine Rechtsgemeinschaft durch Institutionen ins freie Spiel der Marktkräfte eingreifen muß, wertet Hegel an einer Stelle durch eine moralische Begründung sogar noch auf:

Denn das Recht „der Sicherung und Befriedigung der Einzelnen“ sei Folge dessen, daß die Einzelnen [...] sich hier [d.i. in der staatlichen Rechtsgemeinschaft] moralisch berechtigte Zwecke“ (Enz. § 533) sind. **Damit gibt Hegel der Kantischen Zweckformel des Kategorischen Imperativs eine sozialstaatliche Interpretation.** Wenn wir uns immer auch als Zweck an sich und nicht „bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch“ (GMdS IV 428) betrachten müssen, weil wir als Menschen „vermöge der Autonomie“ „Subjekt[e] des moralischen Gesetzes“ sind (KpV AA V 87), dann müssen wir – so Hegel – jedem von uns zumindest ein Recht auf Subsistenz zubilligen und für dessen Verwirklichung sorgen. Als

Menschen sind wir nämlich Wesen, die bestimmte Bedürfnisse befriedigen müssen, um Menschen bleiben zu können.

III. Allgemeine politische Partizipationsrechte verwirklichen das moralisch begründete Recht auf subjektive Einsicht [und garantieren eine gerechte Sozialgesetzgebung.]

So beeindruckend die bisherige Argumentation auch sein mag, bislang hat Hegel quasi nur als Philosophenkönig zu uns gesprochen. Erst durch das zweite Menschenrecht auf subjektive Einsicht und durch die aus ihm fließenden besonderen politischen Partizipationsrechte werden wir zu aktiven Teilnehmern der Meinungs- und Willensbildungsprozesse bis hinein in den parlamentarischen Gesetzgebungsprozeß. Und nur so kann verhindert werden, daß wir bloße Empfänger sozialstaatlicher Fürsorge oder durch staatlichen Zwang genötigte Wohltäter sind.

1. Das moralisch begründete Menschenrecht auf subjektive Einsicht

Wie das Recht auf Subsistenz so sind auch die politischen Partizipationsrechte bei Hegel *moralisch*, also über-positiv begründet. Und zwar wurzeln *alle* politischen Partizipationsrechte des Sittlichkeitskapitels im moralisch begründeten „Recht des subjektiven Willens“ nur das „als gültig anzuerkennen“, „was von ihm als gut eingesehen wird“, ja dieses Recht sei das „höchsten Recht“ des moralischen Subjekts (§ 132) und ist damit ein *Menschenrecht*. Hegel wörtlich in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

„Dies **große Menschenrecht der subjektiven Erkenntnis, Einsicht, Überzeugung** haben jene Männer [in der Französischen Revolution] heldenmütig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Mut erkämpft.“ (20/297)

Da dieses Recht bereits im Moralitätskapitel eingeführt wird, beruht auch seine **Legitimität** nicht auf einer *funktionalen Rolle*, die es etwa für eine Sozialgesetzgebung oder auch für einen rationalen und herrschaftsfreien Meinungs- und Willensbildungsprozeß haben mag. Es beruht vielmehr auf der „vernünftigen“ Tatsache, daß wir als *Denkende frei* sind (VRph). Hegels Argumentation dafür, daß es vernünftig ist, daß wir als *Denkende frei* sind, führt wiederum zurück bis in seine logische Ideenlehre. Leider kann ich das hier nicht einmal skizzieren. Um zu verstehen, weshalb aus diesem Menschenrecht diverse politische Teilhaberechte fließen, genügt es hoffentlich, seine Doppelstruktur kurz zu erläutern. Es hat nämlich sowohl eine praktische wie auch eine theoretische Komponente:

Fordert mich jemand auf („soll“), eine bestehende Sitte, eine moralische Norm oder einen Gesetzentwurf **anzuerkennen**, dann möchte er oder sie meine **Zustimmung**. Stimme ich ehrlich zu, habe ich eine **Intention** ausgebildet, mich entsprechend zu verhalten. Dies ist die **praktische Komponente** des großen Menschenrechts auf subjektive Einsicht. Diese Aufforderung zur Anerkennung hat aber nur an meine **Einsicht** zu appellieren. Die

Aufforderung zur Zustimmung darf sich also keiner wie auch immer gearteter Zwangsmittel bedienen, sondern muß sich allein auf gute Gründe stützen. Das ist die theoretische Komponente des Menschenrechts auf subjektive Einsicht.

2. Allgemeine politische Partizipationsrechte verwirklichen das moralisch begründete Recht auf subjektive Einsicht.

Aus diesem Menschenrecht auf subjektive Einsicht entwickelt Hegel nicht nur die liberalen **Abwehrrechte**, die einen Bereich privater Autonomie vor staatlichen Übergriffen schützen, sondern auch diverse **Teilhaberechte**, durch die ein Bereich öffentlicher Autonomie allererst ermöglicht wird.

Und da Hegel *alle* diese Rechte in dem *moralisch begründeten Menschenrecht auf subjektive Einsicht* verankert, hat er *kein philosophisches Argument* dafür, die politischen Teilhaberechte auf ökonomisch selbständige Bürger oder bestimmte Konfessionsmitglieder oder bestimmte ethnische Gruppen oder eine sonstwie definierte Gruppe einzuschränken. Deshalb tut er das auch nicht! [[Nur bei den Kindern und Weibern gewährt er dem seinerzeit herrschenden Sprachgebrauch einen kurzen Auftritt. Man werde sagen, „daß es sich von selbst verstehe, daß unter diesen *Allen*“, von denen in den diversen Verfassungen der damaligen Zeit die Rede ist, „wenigstens die Kinder, Weiber usf. nicht gemeint seien“. Wohlgermerkt behauptet Hegel selbst aber an keiner Stelle, daß dieser Ausschluß sich von selbst verstehe, noch gibt er irgendwo ein Argument für den Ausschluß einer irgendwie definierten Gruppe von Erwachsenen. [[Er argumentiert nur immer wieder gegen ein *direktes* [GLEICHES???) allgemeines Wahlrecht zum Parlament, also gegen das, was er das „demokratische Prinzip“ nennt, weil er glaubt, daß durch es die Schreckensherrschaft des Terrors ermöglicht worden ist.]]

Aus Zeitgründen seien die besonderen Rechte, die Hegel aus dem „großen Menschenrecht der subjektiven Einsicht“ herleitet, hier nur aufgelistet, aber immerhin geordnet nach dessen theoretischer und praktischer Komponente.

1. Da die Aufforderung, die an mich ergeht, z.B. einer Gesetzesvorlage zuzustimmen, nur an meine **Einsicht** appellieren darf, müssen die Gründe, die für und die gegen sie sprechen, zugänglich sein. Aus dieser theoretischen Komponente des Menschenrechts auf subjektive Einsicht fließen deshalb diverse besondere Rechte, durch die eine allgemeine Zugänglichkeit zu Gründen und Informationen gewährleistet wird. Als da sind:

- alle Gesetze zu veröffentlichen (§ 215),
- den Gesetzgebungsprozeß öffentlich zu gestalten (§ 314), d.h. öffentliche Sitzung und Publikation der Sitzungsprotokolle

- eine außerparlamentarische Öffentlichkeit durch allgemeine Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit zu gewährleisten (§ 316 ff.)
- Gerichtsverhandlungen öffentlich durchzuführen (§ 224)
- Laien als Geschworene am Gerichtsprozeß partizipieren zu lassen, die über Absicht und Tat zu befinden haben (§ 228).

2. Da es in jenem Menschenrecht auf subjektive Einsicht nicht nur um die *theoretische Einsicht* in die Legitimität von Werten, Normen und Gesetzen geht, sondern auch um unsere je eigene **praktische Anerkennung** bereits geltender und erst vorgeschlagener Normen, verwirklichen die so eben aufgelisteten Rechte zur öffentlichen **Meinungsbildung** das Menschenrecht auf subjektiv Einsicht nur **partiell**. Sie müssen ergänzt werden durch Rechte, die jedem von uns garantieren, auch am institutionalisierten **Willensbildungsprozeß** teilnehmen zu können. Hegel unterscheidet dabei zwischen dem Willensbildungsprozeß auf kommunaler Ebene und dem auf gesamtstaatlicher Ebene:

- alle Gemeinde- und Korporationsmitglieder dürfen über die besonderen Angelegenheiten ihrer Organisation durch ein allgemeines – und übrigens auch direktes – aktives Wahlrecht mitbestimmen. Die staatliche Aufsicht beschränkt sich auf eine Kontrolle der Gesetzeskonformität der so gewonnenen Beschlüsse und auf eine Bestätigung der gewählten Gemeinde- und Korporationsvorsteher. (Rph § 288 – 290, 302)

Durch diese dezentrale Selbstverwaltungsstruktur in Verbindung mit einer staatlichen Oberaufsicht versucht Hegel u.a. das Problem zu lösen, wer im Einzelfall sozialleistungsberechtigt ist. Er umgeht damit gekonnt die Folgeprobleme einer anonymen Verwaltungsbürokratie.

Auch auf gesamtstaatlicher Ebene gewährt Hegel **jedem** Mitglied der Bürgerlichen Gesellschaft das aktive Wahlrecht:

- alle Gemeinde- und Korporationsmitglieder wählen aus ihrer Mitte heraus Repräsentanten, die die jeweiligen Interessen der entsendenden Gruppe in der zweiten Gesetzgebungskammer des Staates vertreten. (§ 260, 301 – 304, 308)

Auch wenn dieser zweiten Kammer noch eine erste Kammer zur Seite gestellt ist, deren Mitglieder Adlige sind, die vom Fürsten ernannt werden, macht Hegel das aktive Wahlrecht also nicht mehr von der ökonomischen Selbständigkeit abhängig.

So beeindruckend und teilweise sogar progressiv dieser Katalog von Rechten ist, er *garantiert* erst dann die Verwirklichung des Rechts auf Subsistenz durch Leistungen der Korporationen und der Gemeinden, wenn der Staat berechtigt ist, **Steuern** zu erheben, mittels derer jene Subsistenzsicherung finanziert werden kann. Auch daran hat Hegel gedacht: Steuern ersetzen nicht nur die entwürdigenden feudalen Hand-, Spann- und sonstigen Dienste der Untertanen

und Leibeigenen; sie ermöglichen auch eine gerechtere Verteilung der von den Gemeinden und Korporationen zu erbringenden Leistungen, da sie einkommensabhängig gestaltet werden können (§ 299). Preußen hat als erster deutscher Staat die progressive Besteuerung übrigens erst 1851 eingeführt.

IV. Schluß: Der interne Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Grundrechten und politischen Partizipationsrechten

Wir haben gesehen, daß Hegel zwei der einschneidenden Erneuerungen der Französischen Verfassung von 1793 in seine Rechtsphilosophie integriert hat: Auch sie anerkennt die Pflicht der Gesellschaft für ihre „unglücklichen Mitbürger“ durch Steuern zu sorgen, für deren angemessene Verteilung weitgehend selbstverwaltete Gemeinden und Korporationen zuständig gemacht werden. Die Gefahren einer ausufernden Verwaltungsbükratie und eines paternalistisch gewährenden Fürsorge- und Umverteilungsstaats, der – wie Ernst Forsthoff befürchtete – zum wirklich totalen Staat mutieren könne, wehrt Hegel durch mannigfaltige politische Teilhaberechte am gesellschaftlichen und parlamentarischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß ab, die letztlich allen erwachsenen Staatsbürgern zustehen, da er diese in einem moralisch begründeten Menschenrecht verankert.

Insgesamt vertritt Hegel also folgenden internen Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Grundrechten und politischen Partizipationsrechten:

1. Moralisch begründete sozioökonomische Grundrechte können realistischerweise nur dann **positiviert** und **durchgesetzt** werden, wenn zugleich nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die *politischen* Menschenrechte auf *alle* Rechtsgenossen ausgeweitet werden.
 2. Da das Recht auf Subsistenz aus dem Menschenrecht auf Leben fließt, muß ein **Rechtsstaat** für die Subsistenz derjenigen Rechtsgenossen sorgen, die in ihrem Leben bedroht sind.
- Trotz aller Leistungen der Französischen Revolution – so Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte –

„besteht die Haupteinseitigkeit noch, daß der allgemeine Wille auch der *empirisch* allgemeine sein soll, d. h. daß die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilnehmen sollen. [...] Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.“ (12/534).

Sie hat diesen Knoten zugunsten der Demokratie, also zugunsten nicht nur des allgemeinen, sondern auch **gleichen** aktiven Wahlrechts gelöst: Sozialstaat gibt es nur im **demokratischen** Rechtsstaat und den demokratischen **Rechtsstaat** nicht ohne Sozialstaat.