

Das Leib-Seele-Problem im Spannungsfeld von modaler Ontologie und inferentialistischer Sprachphilosophie

Martin J. Jandl

My considerations written to honour the 60th birthday of my philosopher-friend Danie Strauss start with a sketch of the body-mind-problem in modern philosophy. Secondly I discuss the theory of modal aspects with special reference to the uniqueness, diversity and coherence of modal aspects, and thirdly I apply this theoretical approach to the body-mind-problem in order to refute the reductionism of approaches alleging the identity of bodily and mental processes. After having shown at least one similarity between Strauss's theory of modal aspects and the Aristotelian soul doctrine I dwell on a further possibility of resolving the famous body-mind-problem. According to Kant the concept of ›Ich‹ (›I‹) is differentiated in ›ICH‹ (›Me‹) and ›ich‹ (›I‹), and the ›ich‹ is defined as the subject of reason that can't be conscious like the Me, but that is the force of getting the Me into consciousness. This differentiation is vindicated by Wittgenstein, and hence the neuro-physiological base of mental processes is no longer of interest, but the (cognitive, linguistic and social) practices (›Praxen‹) are in the core of philosophical consideration, because the ›ich‹ is embedded in them and embeds itself in them. From these considerations follows a change in metaphors: Not the ›inner‹ is important, but the (external) ›logical room of reasons‹ (formulated by Sellars and Brandom). Thus I finally claim: If the mentalistic and representational vocabulary of modern philosophy is constitutionally dependent on the perspective of the third person, then a new way of resolving the body-mind-problem is given with the praxelological approach in philosophy.

1. Vorbemerkung

Es ist eine besondere Freude, Daniël F.M. Strauss ein Geburtstags-geschenk in Form eines Textes zu machen, denn Strauss gehört zu denjenigen Philosophen, die sich gleichermaßen unermüdlich und

leidenschaftlich der Reflexion hingeben – ihn zu kennen heißt, mit ihm diskutiert zu haben. Anlässlich der für ihn herausgegebenen Festschrift möchte ich die Diskussion fortführen, die Danie und ich in Peking begonnen und in Valparaiso und Wien fortgeführt haben. Dieser Beitrag umfasst (1) eine skizzenhafte Darstellung des Leib-Seele-Problems, (2) eine (ebenfalls skizzenhafte) Darstellung der Theorie der modalen Aspekte, (3) die Darlegung des durch diese Theorie gegebenen Ausweges aus dem Leib-Seele-Dilemma und eine kritische Anmerkung zu dieser Lösung, (4) einen sprachphilosophischen (inferentialistischen) Lösungsvorschlag und (5) die Verortung des Dooyeweerd-Strauss-Ansatzes innerhalb der sprachphilosophischen (inferentialistischen) Auffassung.

2. Skizze des Leib-Seele-Problems

Das systematische Zentrum des Leib-Seele-Problems, das auch als psychophysisches Problem oder Körper-Bewusstsein-Problem bezeichnet wird, liegt darin, das konkrete Verhältnis von physischen und psychischen Zuständen auf theoretisch befriedigende Weise zu erfassen. Die physischen Zustände werden dabei als ›Ereignisse‹ und die psychischen Zustände – terminologisch davon abgehoben – als ›Erlebnisse‹ gefasst. Da das Leib-Seele-Problem ein Kind der neuzeitlichen Philosophie ist, lautet die konkrete Frage hinter dem Dilemma, wie sich Körper und Bewusstsein aufeinander beziehen: Wie ist es möglich, dass im kausal geschlossenen Raum der Ereignisse so etwas wie Erlebnisse auftreten, die sich dadurch auszeichnen, dass sie sich der Erklärung durch nomologische Gesetze entziehen. Die Schwierigkeit betrifft dabei – um hier die aktuelle Computermetaphorik anzuwenden – die Eingangs- und die Ausgangsseite des Bewusstseins: Einerseits werden Wahrnehmungen erlebt, andererseits führen intentionale Zustände zu Handlungen. Wie können kausal beschreibbare Prozesse der sinnlichen Wahrnehmung zu psychischen Zuständen (Qualia) führen, die aus dem kausalen Rahmen fallen? Wie ist es also möglich, dass das Sehen eines roten Flecks zum bewussten Erleben desselben führt? Wie ist es weiters möglich, dass ein kausal nicht zu erfassender intentionaler Zustand wie Glauben, Hoffen etc. zu Handlungen führt, deren Wirkungen dann in der gegenständlichen Welt kausal beschreibbar sind? Die Grenze der nomologischen Erklärung scheint an der Schwelle des Bewusstseins erreicht zu sein. Aber warum sollte es eine Entität geben, die sich im Gegensatz zu allen anderen Entitäten der naturwissenschaftlich-kausalen Erklärung entzieht?

Diese Darstellung formuliert die Problemlage aus der Sicht der Geschlossenheitsthese – es gibt nur eine Art von Entitäten, die sich auf

eine Art und Weise erklären lassen (s. Sturma, 2005:17). Mit der Festlegung auf die eine Art von Entitäten fällt die Antwort auf die oben gestellten Fragen wie folgt aus: Es gibt keinen Unterschied zwischen Erlebnissen und Ereignissen, ja Erlebnisse sind Ereignisse, die zum jetzigen Zeitpunkt nicht hinlänglich erklärt werden können – wohl aber in der (nahen) Zukunft. Diese Auffassung vertreten materialistische Monisten und Identifikationstheoretiker, deren berühmtesten Vertreter R. Carnap (mit dessen Naturalisierungsprogramm des logischen Empirismus), U.T. Place, J.J. Smart, P.M. Churchland, P.S. Churchland sind. Philosophiegeschichtlich, aber auch in der aktuellen Diskussion wird der Geschlossenheitsthese die Differenzthese und die Wechselwirkungsthese entgegengestellt: Descartes (der Vater des Leib-Seele-Problems) beharrt ausdrücklich darauf, dass die *res extensa* von der *res cogitans* zu unterscheiden ist und dass sich die beiden Substanzen aufeinander beziehen. Dieser Bezug markiert allerdings eine Erklärungslücke, denn wie zwei derart verschiedene Substanzen – räumlich und kausal wirkend die eine, nicht räumlich und nicht kausal wirkend die andere – in Wechselwirkung treten, ist ein sog. ›hard problem‹. Die Position, die einen Substanzenmonismus mit einem Eigenschaftsdualismus verbindet, dürfte heute die wohl am häufigsten vertretene Position sein (u.a. von Popper), die sich in den verschiedenen Formen von Emergenztheorien und Supervenienztheorien widerspiegeln und die den Identifikationstheoretikern die Stirn bieten (siehe z.B. Kim, 1998). Allerdings sind ihre Argumente nicht wirklich überzeugend. Gerade Emergenztheorien schummeln sich mit einem elegant klingenden Wort genau über jene Erklärungslücke hinweg, die zu schließen sie eigentlich imstande sein sollten – aber nicht können (s. Beckermann, 2003).

Ich breche die kursorische Darstellung des Leib-Seele-Problems an dieser Stelle ab, ohne die zahlreichen Verästelungen in der neuzeitlichen Philosophie nachzuzeichnen und ohne einen auch nur andeutungsweise vollständigen Überblick über die aktuellen Positionen zu geben, weil der kritische Punkt der Diskussion bereits deutlich geworden ist: Welchen Stellenwert ist man bereit, der naturwissenschaftlich-kausalen Erklärung durch nomologische Gesetze einzuräumen? Und wie muss man das Bewusstsein denken, damit es sich dieser Erklärungsart überhaupt unterwerfen lässt? Um diese Fragen zu beantworten, muss geklärt werden, was Naturwissenschaft ist – oder besser: was Naturwissenschaft macht – und wie eine adäquate Bestimmung der Episteme zu fassen ist. Damit lässt sich eine Argumentationsstrategie gegen eine zu eng gefasste Leib-Seele-Problematik aufmachen, die sich nicht in den begriffshistorischen

Herleitungen des Leib-Seele-Problems verliert. Eine solche mag hilfreich sein, um zu erkennen, dass das Leib-Seele-Problem zum Teil durch den begrifflichen Rahmen verursacht ist, der seit dem 17. Jahrhundert dieses Problem strukturiert; nur Lösung bietet diese Einsicht nicht an, gerade vor dem Hintergrund der voranschreitenden Hirnforschung, die die Geschlossenheitsthese zu ihrem Credo erhoben hat (s. z.B. Roth, 2005; Singer, 2005; Geyer, 2004).

3. Die transzendental-empirische Bestimmung der Wissenschaft

Obwohl Geschlossenheitstheoretiker gerne Philosophen auffordern, sich über den neuesten Stand der Hirnforschung und der AI-Forschung zu informieren, zeigen sie m.E. wenig Bereitschaft, sich selbst auf philosophisches Denken einzulassen. Statt einer Reflexion dessen, wodurch bestimmte Praxen in einem normativen Sinn als Wissenschaft ausgezeichnet sind, findet sich in ihren Schriften ein unreflektiertes Lob auf die alles erklärende Wissenschaft und deren unfehlbaren Methoden. Es ist dieser ungebrochene Glaube in die Institution Naturwissenschaft, die die Geschlossenheitsthese nach wie vor inspiriert, und an ihm zeigt sich, wie die Rationalität der Wissenschaft zu jener Irrationalität mutiert, alles Seiende einem Verfahren zu unterwerfen, das nur für einen eingeschränkten Bereich des Wirklichen gemacht ist (s. hierzu die mittlerweile klassische Kritik von Horkheimer & Adorno, 1988).

Strauss formuliert in der Nachfolge des holländischen Philosophen und Neokalvinisten Herman Dooyeweerd (z.B., 2002) einen kritischen Ansatz zur heute gängigen Wissenschaftsgläubigkeit, der die einzelnen Wissenschaftspraxen gegeneinander abzugrenzen und die Frage nach dem charakteristische Kennzeichen von Wissenschaft zu beantworten erlaubt: Um zu begreifen, wie die Wissenschaft differenziert ist, muss man die ›Grundbegriffe‹ der jeweiligen Wissenschaftspraxen erfassen, denn anhand der Grundbegriffe lässt sich die Ausdifferenzierung der Wissenschaft nachzeichnen; daher kann Strauss das Abstrahieren entlang der Grundbegriffe (bzw. der ›modalen Aspekte‹) als das distinkte Kennzeichen der wissenschaftlichen Praxis bestimmen (s. Strauss, 2005: 22ff). Das Buchstabieren dieser Ausdifferenzierung bleibt bei Strauss nicht auf den berühmten Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften beschränkt: Ausgangspunkt der transzendental-empirischen Methode, die Strauss vertritt, ist das Postulat, dass die Wirklichkeit – bei Dooyeweerd und Strauss ›Gottes Schöpfung‹ – einerseits nach verschiedenen modalen Aspekten gegliedert ist und

andererseits alle diese Aspekte vereint. Die Abstraktion von Entitäten und Ereignissen entlang eines dieser Aspekte ist die Leistung des menschlichen Denkens. Das Denken erfasst das Funktionieren von Entitäten und Ereignissen in ihren jeweiligen Aspekten – damit ist die transzendental-empirische Methode, die Strauss seinen wissenschaftstheoretischen Reflexionen von Mathematik, Physik, Biologie (s. Strauss, 2005) und Soziologie (s. Strauss, 2006) zu Grunde legt, zu allererst eine Ontologie: Die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sind die ontisch gegebenen modalen Aspekte. Pointiert gesprochen: Strauss's transzendental-empirische Methode ist eine ›Ontologie der modalen Aspekte‹.

Jeder modale Aspekt ist gleichzeitig einzigartig und mit den anderen verwoben. Strauss unterscheidet den (1) numerischen, (2) räumlichen, (3) kinematischen, (4) physikalischen, (5) biotischen, (6) sensitiv-psychischen, (7) logischen, (8) kultur-historischen, (9) zeichenmodalen, (10) sozialen, (11) ökonomischen, (12) ästhetischen, (13) juristischen, (14) ethischen und (15) gewissenhaften Aspekt. Dabei baut jeder Aspekt auf seinen Vorgängeraspekten auf, denn sie sind in eine kosmische Ordnung eingebettet. Aufgrund dieses Aufbaus ist in jedem höheren Aspekt das Vorhandensein der Vorgänger mitgegeben – es ist keine sensitiv-psychische Entität (d.h. eine Entität, die im sensitiv-psychischen Aspekt funktioniert) denkbar, die nicht auch lebt (d.h. im biotischen Aspekt funktioniert). Das gemeinsame Auftreten der höheren gemeinsam mit den niedrigeren Aspekten motiviert zahlreiche wissenschaftliche Versuche, die höheren Aspekte auf die niedrigeren zurückzuführen – was natürlich auf einen schlechten Reduktionismus hinausläuft. Dass diese Versuche scheitern müssen, liegt in der Einzigartigkeit der modalen Aspekte, deren Irreduzibilität nicht ohne deren Kohärenz zu denken ist (s. z.B. Strauss, 2006:6).

Dass Strauss's Theorie der modalen Aspekte eine die Erkenntnistheorie begründende Ontologie ist, wird an der Zuordnung je eines Bedeutungskerns zu je einem der Aspekte deutlich. Der Bedeutungskern des numerischen Aspekts ist die diskrete Quantität; der Bedeutungskern des räumlichen Aspekts ist die kontinuierliche Ausdehnung; der Bedeutungskern des kinematischen Aspekts ist die uniforme Bewegung; der Bedeutungskern des physikalischen Aspekts ist die Energiewirkung; der Bedeutungskern des biotischen Aspekts ist das organische Leben; der Bedeutungskern des sensitiv-psychischen ist die Empfindsamkeit etc. etc. (vollständig s. Strauss, 2006:6). Ganz unabhängig von den individuellen Ausprägungen der Entitäten funktionieren sie doch alle in diesen modalen

Aspekten, und die Bedeutungskerne liefern einen Eintrittspunkt in den Bezug auf noch so verschiedenen Entitätstypen: So kann man Fußbälle, Blumen und Schnecken zählen, die in einem Korb sind. Obwohl sie ihrem Seinstyp nach verschieden sind (Dinge, Pflanzen und Tiere), lässt sich durch den Eintrittspunkt der diskreten Quantität eine Referenz herstellen, die durch die Unterworfenheit (›subjectedness‹) unter den numerischen Aspekt gestiftet wird. »The aspect of number reveals a universal relation among diverse entities in reality.« (Strauss, 2006:8)

Das Funktionieren in den verschiedenen Aspekten lässt bislang die einzigartige Individualität der Entitäten bzw. Ereignisse außer Acht. Mit der Unterscheidung zwischen der Gesetzesseite (›law-side/norm-side‹) und Faktenseite (›factual side‹) nähert sich Strauss (2006:10ff) dieser philosophischen Herausforderung: Die Bedingungen für die Existenz einer Entität können nicht mit der konkreten Realität dieser Entität zusammenfallen – die Bedingungen für das Grünsein sind selbst nicht grün. Strauss verdeutlicht dies an einem Beispiel, das sowohl Gesetzes- und Faktenseite einerseits und Zeitordnung und Zeitdauer andererseits berücksichtigt: »The biotical time-order at the law side of the biotical aspect of reality, determining and delimiting all factual biotical growth and development, is the order of birth, growth, maturation, ageing and dying. All plants, animals and human beings are – according to their function in the biotical aspect of reality – subjected to this biotic time-order – irrespective of the immense differences in time duration (life-span) one may detect amongst different kinds of living entities.« (Strauss, 2006:10) Von daher ist die Unterscheidung in die universale Ordnung für Entitäten (›universal order for things‹) und die universale Geordnetheit der Entitäten (›universal orderliness of things‹ oder ›law-confirmity‹) zu machen, von der die einzigartige Individualität von Entitäten und Ereignissen abzuheben ist. Anders gesagt: Der Zusammenhang von Universalität und Individualität erfordert die Verdoppelung der Individualität in die Individualität als universale Geordnetheit und die einzigartige Individualität (s. Strauss, 2006:12f). Die aristotelische Logik bietet mit *genus*, *species* und *ens singularis* ebenfalls eine dreiteilige begriffliche Unterscheidung an, doch das *ens singularis* bleibt in einem Ableitungsverhältnis vom Allgemeinen verhaftet. Bei Strauss hingegen gibt es eine Individualität, die in einem Ableitungsverhältnis zum Allgemeinen steht (die Geordnetheit), und eine Individualität, die sich diesem Ableitungsverhältnis entzieht (eben die ›uniquely individual side of concrete entities, events and societal relationships‹ – s. Strauss, 2006:13). Damit folgt die Ontologie der modalen Aspekte der Differenzierung von Allgemeinem, Besonderem und Individuellem, die

ihren Ursprung bei Hegel findet (s. Habermas, 1999:199).

Womit natürlich ein Problem entsteht: Wie können wir erfassen, was völlig individuell ist? Erkenntnis impliziert doch, dass wir eine Entität oder ein Ereignis – kantisch gesprochen – unter einen Begriff bringen. Die einzigartige Individualität entzieht sich – wie Adornos Nicht-Identisches – aber dem begrifflichen Denken. Strauss sieht dieses Problem, und er bietet natürlich auch hier eine Lösung an. Nachdem er beklagt, dass Aristoteles fataler Weise das Wissen mit dem begrifflichen Wissen identifiziert, schreibt Strauss (2005:191): »Im Gegensatz zu dieser rationalistischen Position möchte ich betonen, dass wir sehr wohl Kenntnis von der individuellen Seite der Dinge haben, obgleich diese nicht begrifflich ist. Es ist eine Erkenntnisart, die die Grenzen der begrifflichen Fassung übersteigt. Durch universelle Eigenschaften vermittelt, verweist die begriffstranzendierende Erkenntnis auf die individuelle Seite der Entitäten. Kant hat für diesen Zweck den Terminus ›Grenzbegriff‹ eingeführt. Es muss eine Denkform geben, in der wir das, was begrifflich unerkennbar ist, denken können – und das ist die Idee als Grenzbegriff, als begriffstranzendierende Erkenntnis. Ein Grenzbegriff (›Idee‹) konzentriert sich auf die Diversität in der Welt – auf der Grundlage dessen, was die Grenzen aller Begriffsbildung übersteigt.« Dieses Problem beschäftigt Strauss seit seiner Arbeit *Begrip en Idee* (1973), die leider weder auf Deutsch noch auf Englisch vorliegt.

Mit diesem Arsenal an theoretischen Bestimmungen, die ich hier nur sehr verkürzt wiedergeben konnte, gelingt es Strauss, für strittige Probleme in den Einzelwissenschaften Lösungsvorschläge zu erarbeiten und dabei den nominalistischen Fallen zu entgehen – der argumentative Kampf gegen den Nominalismus (s. z.B. Strauss, 2005:192ff; Strauss, 1982) gehört ja zu zentralen Stücken von Strauss's Philosophie.

4. Die modal-ontologische Lösung des Leib-Seele-Problems

In den Denkbahnen der Ontologie der modalen Aspekte sind die geschlossenheitstheoretischen Ansätze der Hirnforschung Reduktionismen, die Entitäten und Ereignisse, die im sensitiv-psychischen Aspekt funktionieren, durch die in der sukzessiven Wirklichkeitsordnung früher gegebenen biotischen, physikalischen, kinematischen, räumlichen und numerischen Aspekte zu erklären versuchen. (In diesen Aspekten funktioniert sie auch, aber eben nicht nur.) Das Leib-Seele-Problem betrifft aber nicht nur die Wahrnehmung – gegeben in der Fragestellung, wie physiologische Ereignisse zu mentalen Erlebnissen mutieren können –, sondern auch die Frage nach der Wirksamkeit von intentionalen

Zuständen in der Welt der Ereignisse – gegeben in der Fragestellung, wie das freie Handeln in der Welt der Ereignisse wirkt. (Die zweite Fragedimension inspirierte Kant dazu, die Kausalität als gegenstands-konstitutiv in die transzendente Vernunft hinein zu verlegen und die Seele und damit den freien Willen als möglichen Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschungspraxis auszunehmen.)

Die zweite Fragedimension zeigt also, dass nicht nur der sensitiv-psychische Aspekt von der Geschlossenheitsthese reduktionistisch negiert wird, sondern auch der ethische Aspekt. Die Antwort auf das Leib-Seele-Problem von Strauss (2005:189) lautet: »Es fällt der modernen Philosophie unheimlich schwer, konstante und universelle Bedingungen zu akzeptieren, die der menschlichen Freiheit zu Grunde liegen. Als Resultat des überwältigenden Einflusses durch den modernen Nominalismus werden größtenteils die universelle Schöpfungsordnung für und die (universelle) Geordnetheit (›orderliness‹) der Entitäten zurückgewiesen, die den vorigen Bedingungen unterworfen sind.« Akzeptiert man die universelle Schöpfungsordnung – und das bedeutet in den Werken von Strauss: akzeptiert man die Ontologie der modalen Aspekte –, dann birgt das Leib-Seele-Problem keinen Zündstoff: »Der springende Punkt im Zusammenhang mit dem Freiheitsproblem liegt darin anzuerkennen, dass menschliche Freiheit hinsichtlich der strikten Beziehungen zwischen universellen normativen Bedingungen und subjektiven Antworten auf diese zu bewerten ist. [...] Was einzigartig am Menschen ist, liegt nicht darin, dass der Mensch von Bedingungen frei ist – was er nämlich nicht ist –, sondern dass der Mensch in der Unterworfenheit unter Bedingungen diesen gegenüber auf einzigartig variierende Weise frei gehorchen kann und sogar versucht ist – als ein Effekt der Sünde –, nicht zu gehorchen.« (Strauss, 2005:189f)

Diese Antwort liefert eine charmant-unzeitgemäße Akzentuierung der anti-reduktionistischen Position. Sie ist deswegen unzeitgemäß, weil sie der aristotelischen Seelenlehre in argumentationsstrategischer Hinsicht gleicht. In *De anima* definiert Aristoteles die Seele als die erste Aktualität des natürlichen organischen Körpers (Aristoteles, 1995:29, 37), wobei ein natürlich organischer Körper ein lebender Körper ist, der funktionale Teile (Organe) hat; die erste Aktualität eines Lebewesens ist die grundlegende Fähigkeit eine Funktion auszuführen. Die beiden fundamentalen Bestimmungen der aristotelischen Seele (in Abgrenzung zum christlichen Seelenbegriff als ›Seele_A‹ gekennzeichnet) sind also, dass die Seele_A (i) das Prinzip des Lebens und (ii) die Funktionalität des lebenden Körpers ist. Detel (2005:55) bestimmt die Funktionalität wie folgt: »Eine Seele_A

ist eine Funktionsfähigkeit, mithin das Verfügen über eine nichtmathematische natürliche Funktion im grundlegenden Sinne, d.h. im Sinne einer konsistenten Organisation verschiedener einzelner Funktionen der Teile des Lebewesens.« Beseelt zu sein heißt ein funktionsfähiges Lebewesen zu sein, wobei Aristoteles (1995:32f) unterscheidet zwischen (i) dem reproduktiven/vegetativen Vermögen, (ii) dem sensitiven Vermögen, (iii) dem motorischen Vermögen und (iv) dem denkfähigen Vermögen der Seele_A (der Vernunft: psyche logike, psyche noetike). Die Vernunft ist die Form des Menschen, die die tierischen Seele_Anvermögen – die Fähigkeit der Fortpflanzung, der Ernährung, der Sinne und der Bewegung – derart umformt, dass diese für die spezifische Form des Menschen zur Materie werden; die tierischen Eigenschaften werden von der Vernunft erhellet. Damit existiert die Seele_A nicht unabhängig vom Körper, und sie ist keine Substanz. Dann lässt sich aber feststellen, dass sich für die Seele_A das Leib-Seele-Problem nicht stellt (s. Detel, 2005:55). Insofern sich das Denken der hierarchisch höchsten Seele_Anform mit den ewigen und nichtmateriellen Strukturen beschäftigt, ist der denkende Intellekt_A während des Denkens vom Körperlichen ablösbar, und deswegen ist er nicht das Denken einer bestimmten Person; der abtrennbare Intellekt_A ist unpersönlich (s. Aristoteles, 1995:73ff). Damit ist auch er dem Leib-Seele-Problem entzogen, »weil der denkende Intellekt_A nicht mit einem individuellen Körper oder Gehirn verkoppelt ist: Er ist vielmehr Gott, Weltseele, die Funktionsfähigkeit des Kosmos, also der unbewegte Beweger, nicht die individuelle Denkaktivität einzelner Personen« (Detel, 2005:57). Schon diese wenigen Andeutungen machen klar, wie sehr das Leib-Seele-Problem als Körper-Bewusstsein-Problem ein neuzeitliches Dilemma ist – geboren aus subjektmetaphysischen Denkpraxen.

Das Auftauchen von ›Funktionsfähigkeit‹ in Detels Interpretation der aristotelischen Seelenlehre verweist auf die angesprochene argumentationsstrategische Ähnlichkeit zwischen der aristotelischen Seelenlehre und der Ontologie der modalen Aspekte: Es werden hierarchisch angeordnete Funktionsweisen postuliert, in denen sich Entitäten und Ereignisse erschließen. Damit lässt sich feststellen, dass die Ontologie der modalen Aspekte nicht den nominalistischen Sündenfall der eben angesprochenen Subjektmetaphysik mitmacht, aber sich doch in die Richtung der substanzmetaphysischen Reflexion begibt. Zu Ende des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden

verschiedene Ansätze formuliert, die die bewusstseinsphilosophischen Verirrungen überwinden wollten. Mit der Aktualisierung des christlichen Denkens, im speziellen des Calvinismus, haben A. Kuyper und – ihm nachfolgend und seine Ideen präzisierend – Dooyeweerd ihren Beitrag zur Überwindung des philosophischen Stillstandes eingebracht. Dooyeweerd (und ihm wiederum nachfolgend: Strauss) bietet ein begriffliches Instrumentarium, das zur Reflexion, Kritik und Weiterführung von Wissenschaftspraxen tauglich scheint. M.E. bleibt aber in der Ontologie der modalen Aspekte das Bewusstsein unterbestimmt. Wenn man nun, so wie ich es tue, gegenüber den späteren/höheren modalen Aspekten eine gewisse Skepsis hegt und die Meinung vertritt, dass ein Wiederaufgreifen der Substanzmetaphysik den kritischen Kern der Subjektmetaphysik gegen die Substanzmetaphysik unbegründet verabschiedet, dann bieten sich sprachphilosophische (genauer: sprach-praxeologische) Ansätze an, die eine Bestimmung der Episteme erlauben, die der verfehlten Bewusstseinsphilosophie (bzw. Subjektmetaphysik) und der unzeitgemäßen (wenngleich charmanten) Substanzmetaphysik eine dritte Argumentationsstrategie hinzufügen.

5. Vom Innen zum Außen – der inferentialistische Lösungsansatz

Nachdem er von Hume aus seinem dogmatischen Schlummer gerissen wurde, greift Kant nicht nur die Ablehnung der Kausalität an, sondern wendet sich auch gegen die verfehlten egologischen Bestimmungen der empiristischen Philosophie. Kant stellt dem fehlenden Ich des Empirismus das ›*Ich denke, das alle meine Erfahrungen begleiten können muss*‹ entgegen; das ›*Ich denke*‹ der transzendentalen Apperzeption begleitet de facto nicht jede Erfahrung, es muss dies nur de jure tun können – ein Sachverhalt, auf den Sartre (1994) bei seiner Unterscheidung zwischen ›*Je*‹ und ›*Moi*‹ rekurriert. In der *Preisschrift zur Metaphysik* geht Kant mit der Differenzierung des Ichbegriffs einen Schritt weiter und trennt das ICH vom *ich*, das er als das Subjekt des Denkens fasst, um egologischen Reifizierungen zu entkommen (s. Sturma, 2005:64). Er trägt damit dem Faktum Rechnung, dass im Falle des Selbstbewusstseins eine eigentümliche Form der Referenz mit im Spiel ist, und prägt dafür die Formel vom ›*doppelten Ich im Bewusstsein meiner selbst*‹ (Kant, 1942:268). Selbstbewusstsein ist eine Relation zwischen dem reflektierenden Subjekt und der erlebten Welt, das die Formulierung erlaubt: ›*ICH erlebe im Zustand ausdrücklichen Bewusstseins, dass ich mich so und so zur Welt verhalte.*‹ Das ›*ich*‹ kommt in diesem Satz zweimal vor – im propositionalen und im nichtpropositionalen Satzteil –

und erfüllt dabei je unterschiedliche semantische Funktionen: im nichtpropositionalen Satzteil indiziert das ›ich‹ das Subjekt des Selbstbewusstseins, während es sich im propositionalen Teil mit reflexiven Bestimmungen verbindet, die sich auf konkrete Weltverhältnisse beziehen. Im nichtpropositionalen Satzteil bleibt die Selbstreferenz inhaltlich unbestimmt, im propositionalen Satzteil öffnet sie sich für prädikative Selbstzuschreibungen. »Um den internen Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Existenz der Person kenntlich zu machen, wandelt Kant Descartes's Grundsatz des Selbstbewusstseins in den Satz *ich existiere denkend* ab. Im Unterschied zu der analytischen Formel des *Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss* versteht er ihn als einen synthetischen Satz, der die komplizierte Beziehung zwischen personaler Existenz, Selbstreferenz und Selbstbewusstsein ausdrückt. Mit dieser Abwandlung vollzieht Kant eine Kontextualisierung des *ich denke*, die nicht zuletzt auch eine entschiedene Abkehr von der cartesianisch ausgerichteten Bewusstseinsphilosophie bedeutet.« (Sturma, 2005:66)

In Kant's argumentativem Schachzug zeichnet sich ab, was Wittgenstein vindiziert: der Abstieg vom ICH zum *ich* (s. Tugendhat, 1989). Wittgenstein unterscheidet bekanntlich zwei Verwendungsweisen von ›ich‹, den Subjekt- und den Objektgebrauch: ›Ich habe Schmerzen‹ vs. ›Ich bin 1,90 m groß‹; der erste Satz (Subjektgebrauch) führt einen privilegierten Zugang mit sich, der zweite nicht – das berühmte Privatsprachenargument handelt davon, dessen ausführlichste Darstellung in den §§ 243-315 der *Philosophischen Untersuchungen* zu finden ist (s. Wittgenstein, 1989a:356ff). Im Subjektgebrauch erfüllt ›ich‹ aber nicht die gewohnte Funktion eines singulären Terminus, und daher wird sein Gebrauch nicht durch Identifizierungen, Beschreibungen oder Kennzeichnungen gestützt. Dennoch bezieht sich ›ich‹ im Subjektgebrauch auf etwas – und dieser Bezug veranlasst zur (falschen) Annahme eines immateriellen Objekts. Sturma (2005:68) betont, dass Wittgensteins Überlegungen auf den Unterschied zwischen Selbstreferenz und Selbstidentifikation zielen: Personen können in ein sprachliches Verhältnis zu ihren Einstellungen und Bewusstseinszuständen treten, aber die Selbstverhältnisse sind keine Selbstidentifikationen, womit im Subjektgebrauch der Ausdruck ›ich‹ nicht identifiziert. Doch mit der Zurückweisung des reifizierten Ichbegriffs legt Wittgenstein nicht nahe, dass das egologische Vokabular insgesamt keine Bedeutung hat, allerdings müsse für jeden Ausdruck im Einzelnen gezeigt werden, worin seine Bedeutung besteht – im Subjekt- und Objektgebrauch des Ausdrucks ›ich‹ sowie in Eigennamen, Kennzeichnungen oder Demonstrativpronomen, die sich auf die jeweils sprechende Person beziehen,

zeigen sich verschiedene Ausdrucksweisen. Der Umstand, dass der Ausdruck ›ich‹ und der entsprechenden Eigename unterschiedliche sprachliche Funktionen erfüllen, bedeutet nicht, dass sie zwei verschiedene Dinge bezeichnen, denn Begriffe sind keine Abbildungen von Dingen oder Eigenschaften, sondern sprachliche Werkzeuge, um Sachverhalte auszudrücken (s. Sturma, 2005:68).

Die nachfolgende sprachanalytische Philosophie des Selbstbewusstseins widmet sich der Kritik an egologischen Reifizierungen, richtet sich dabei gegen dualistische Implikationen des mentalistischen/egologischen Vokabulars, worin zahlreiche Kategorienfehler begründet sind – das Bewusstsein ist nicht ein Ding anderer Art (z.B. ›nicht ausgedehnt‹ oder ›nicht materiell‹). Allerdings – so ein weiteres Ergebnis der sprachanalytischen Philosophie – lässt sich ›ich‹ weder wie ein Eigename noch wie ein Demonstrativpronomen bzw. indexikalischer Ausdruck verwenden. Castañeda (1999) stellt klar, dass sich selbstreferentielle Ausdrücke der ersten Person in direkter und indirekter Rede nicht ohne Bedeutungsverlust durch kontextunabhängige Ausdrücke ersetzen lassen, wofür Castañeda den Terminus der ›Quasi-Indikatoren‹ prägt, die im propositionalen Satzteil als indirekte Bezugnahme syntaktisch und semantisch auf den Indikator im nichtpropositionalen Satzteil verweisen. Die Quasi-Indikatoren liegen den direkten Bezugnahmen des Sprechers zugrunde, was beim Perspektivenwechsel zwischen erster und dritter Person deutlich wird: Wenn Castañeda von sich behauptet ›Ich glaube, dass ich der Herausgeber von *Nous* bin‹, dann lässt sich dieser Satz nur unter Einsatz des Quasi-Indikators *er** wiedergeben: ›*Er** glaubt, dass er der Herausgeber von *Nous* ist‹. Der Quasi-Indikator *er** macht kenntlich, dass im ersten Satz ein Selbstverhältnis zum Ausdruck gebracht wird; das *er** bedeutet also soviel wie ›er selbst‹ (s. Sturma 2005:70). Diese sprachliche Sonderstellung der Quasi-Indikatoren kann als Beleg für die grundlegende Funktion von Selbstreferenz und die Irreduzibilität des Selbstbewusstseins gelten, die sich in der epistemischen Asymmetrie niederschlägt, die zwischen Sätzen über psychische Zustände in der ersten und in der dritten Person besteht. Während die Verwendung von Prädikaten für psychische Zustände im Sinne einer veritativen Symmetrie kriteriell von der Perspektive der dritten Person abhängt, wird die epistemische Situation von Selbstzuschreibungen von der jeweiligen Erlebnisperspektive bestimmt (s. Sturma, 2005:71) – was u.a. das Privatsprachenargument zeigt.

Nachdem das Subjekt des Denkens nicht jenes reine Ich ist, das als Fehlkonzeption der Bewusstseinsphilosophie ständige Kritik einführt und

auch die Zielscheibe der (geschlossenheitstheoretisch argumentierenden) Hirnforscher ist, gilt es zu klären, welcher Art das Walten bzw. die Aktivitäten des *ich* sind. Die Antwort lautet: Es schreibt sich in Praxen ein bzw. ist in Praxen eingebettet – in kognitive Praxen, Sprachpraxen und Alltagspraxen (bzw. Handlungspraxen). Die Einbettung von Intentionalität in Praxen birgt methodische Vorteile, weil subjektivistische Verengungen vermieden und eliminative Strategien umgangen werden – die Sprachpraxis schließt nämlich mentalistisches Vokabular ein, in dem Innerlichkeit einen sprachlichen Ausdruck findet. Kants Differenzierung von Ich und *ich* bzw. Wittgensteins Unterscheidung von Subjekt- und Objektgebrauch von ›ich‹ fortführend, spricht Sellars (2002:97) von ›inneren Gedankenepisoden‹, die weder mit öffentlich beobachtbarem Verhalten noch mit innerer Wahrnehmung zusammenfallen: »Begriffe, die sich auf Gedanken als innere Episoden beziehen, [sind] in erster Linie und in der Hauptsache intersubjektiv [...]. Außerdem können wir verstehen, daß die berichtende Rolle dieser Begriffe – die Tatsache, daß jeder von uns privilegierten Zugang zu seinen Gedanken hat – eine Seite des Gebrauchs dieser Begriffe bildet, die auf diesem intersubjektiven Status basiert und ihn voraussetzt.« Dass die Sprache eine intersubjektive Errungenschaft ist und in intersubjektiven Kontexten gelernt wird, ist für Sellars mit der ›Privatheit‹ der inneren Episoden in Einklang zu bringen; denn die Privatheit, die er fokussiert, ist keine ›absolute‹ Privatheit (ebd.).

Ein wesentliches Kennzeichen der Sprachpraxis ist ihre normative Regelhaftigkeit. Jede Behauptung (Urteil, Aussage, Proposition) führt einen Geltungsanspruch mit sich, den zu denken nur in einem sozialen/kommunikativen Kontext möglich ist. Dieser Geltungsanspruch ist auf Verlangen unter Bezug auf bestimmte Rationalitätskriterien einzulösen, die innerhalb einer Sprechergemeinschaft anerkannt sein müssen, damit die TeilnehmerInnen überhaupt in der Lage sind eine Praxis auszuüben; sie beinhalten u.a. die Forderung, dass der Sprecher die von ihm aufgestellte Behauptung deshalb vertritt, weil er gute Gründe für sie hat (s. Hartmann, 2005:19). Die Geltungsansprüche sind im sozialen Raum verortet und lassen sich nicht im Gehirn entdecken. Von daher lässt sich verstehen, warum Wittgenstein schreibt: »Keine Annahme scheint mir natürlicher, als daß dem Assoziieren, oder Denken, kein Prozeß im Gehirn zuzuordnen ist; so zwar, daß es also unmöglich wäre, aus Gehirnprozessen Denkprozesse abzulesen.« (Wittgenstein, 1989b:416/§608) Und er fügt dem wenig später an: »Es ist also wohl möglich, daß gewisse psychologische Phänomene physiologisch nicht untersucht werden können, weil ihnen physiologisch nichts entspricht.« (Wittgenstein, 1989b:417/§609) Wittgenstein will natürlich auf den

Unterschied zwischen logischem und semantischem Zusammenhang hinaus; aber vor der Folie von Geltungsansprüchen, die im intersubjektiven Raum zu verorten sind, gilt dieses Argument ebenso. Im Grund geht es hier um einen Metapherwechsel: Nicht der Raum des Inneren ist von Bedeutung, sondern der Raum des Gebens und Verlangens von Gründen, in dem das *ich* sich platziert. (Ich bin mir der modalen Analogie dieser Formulierung bewusst.)

Sellars (2002) montiert auf der Zielscheibe seiner philosophischen Kritik den Mythos des Gegebenen und die Methode der Introspektion. Der Mythos des Gegebenen bezieht sich auf die Behauptung, dass empirisches Wissen ein theorieunabhängiges Beobachtungsfundament habe. ›Erfahrung‹ ist für ihn ein theoriegeladenes Wort, wobei es nicht darum geht, ob der Mensch Erfahrungen macht – denn dies tut er ohne Zweifel – sondern es geht um die philosophische Konzeption des Erfahrungsbegriffs (s. Sellars, 2002:3f). Den empiristischen Erfahrungsbegriff weist Sellars als den Mythos des Gegebenen zurück, weil hier auf unzulässige Weise kausale Verhältnisse mit semantischen Relationen vermischt werden, die spezifische Funktionen in Erklärungen und Begründungen einnehmen. An Ansätzen, die sich methodisch an introspektiven Zugangsweisen orientieren, kritisiert Sellars, dass sie den Unterschied zwischen der Fähigkeit bewussten Erlebens und einem Wissen über die jeweiligen Bewusstseinsprozesse nicht hinlänglich berücksichtigen. Um ein solches Wissen erlangen zu können, müssten mentale Zustände wie empirische Sachverhalte aufgefasst und ein entsprechender Zusammenhang von Beobachtung beziehungsweise Identifikation und theoretischer Rekonstruktion hergestellt werden. Sellars betont den Unterschied zwischen dem Phänomen des Bewusstseins und dem Wissen über Bewusstseinsvollzüge und deckt auf, dass zahlreiche Fehlschlüsse darauf beruhen, dass diese Differenz nicht gesehen wird. Auf der Basis dieser Unterscheidung nun hebt Sellars hervor, dass es bei der Analyse der Bewusstseinsvollzüge keinen privilegierten oder introspektiven Zugang gibt. Sellars gelangt zum Schluss, dass Wissen über Bewusstsein von anderen Formen des Wissenserwerbs nicht grundsätzlich verschieden ist und dass im Unterschied zur Infallibilität einiger Selbstverhältnisse das Wissen über mentale Zustände grundsätzlich korrigierbar ist (s. Sturma 2005:84).

Der entscheidende Zug in Sellars's Philosophie liegt in der Bestimmung des Wissens (der Episteme) als inferentiell gegliedert. Das Wahrnehmungsfaktum – sei es als Gegenstand, sei es als Sinnesdatum gedacht – fällt nicht unter diese inferentialistische Auffassung des

Wissens. Die Kernidee des Inferentialismus lautet: Aussagen werden in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Fähigkeit zur Rechtfertigung gestellt (Sellars, 2002:66) – man kann kein Beobachtungswissen von irgendeiner Tatsache haben, wenn man nicht schon eine Menge anderer Dinge weiß (s. Sellars, 2002:65): »Es hätte wenig Sinn, darauf zu erwidern, daß es genügt, mit der Vokabel ›Das ist grün‹ auf grüne Gegenstände zu reagieren, wenn es sich tatsächlich um Standardbedingungen handelt, damit man den Begriff des Grünen hat, damit man also weiß, daß etwas grün ist. Es genügt nicht, daß Bedingungen vorliegen, die angemessen sind, um die Farbe eines Gegenstandes durch Anschauen zu bestimmen. Das Subjekt muß wissen, daß Bedingungen dieser Art angemessen sind. Und während man dazu keine Begriffe haben muß, bevor man sie hat, so kann man doch nur dann über den Begriff des Grünen verfügen, wenn man bereits über einen ganzen Komplex von Begriffen verfügt, von denen ›grün‹ ein Element ist. Während also der Prozeß des Erwerbs des Begriffs ›grün‹ eine lange Geschichte haben kann und tatsächlich auch hat, eine Geschichte, zu der gehört, daß man es nach und nach lernt, Gewohnheiten der Reaktion auf verschiedene Gegenstände unter verschiedenen Umständen auszuprägen, kann man doch in gewissem Sinne nicht über einen Begriff verfügen, der zu den beobachtbaren Eigenschaften physischer Gegenstände in Raum und Zeit gehört, ohne daß man sie alle hat – und außerdem noch eine ganze Menge mehr« (Sellars, 2002:34).

Akzeptiert man die Auffassung, dass (1) die kleinste Einheit des Denkens das Urteil (nicht der Begriff) ist, (2) mit der Äußerung eines Urteils (i.e. einer Behauptung) die Schuld eingegangen wird, das Urteil zu rechtfertigen, (3) eine Behauptung nur durch weitere Behauptungen zu rechtfertigen ist und (4) die Wahrheit der Behauptung in der Akzeptanz des diskursiv Gerechtfertigten liegt, dann hat man Brandoms inferentialistischer Philosophie zugestimmt (s. Brandom, 2000, 2001). Das Ziel des Explizitmachens von impliziten, inferentiell gegliederten Begründungszusammenhängen formuliert er wie folgt: »Die Geschichte, die ich erzählen möchte, handelt davon, wie die implizite repräsentationale Dimension der inferentiellen Gehalte von Behauptungen aus jenem Unterschied seitens der sozialen Perspektive hervorgeht, der zwischen den Produzenten und den Konsumenten von Gründen besteht. Mein Ziel ist eine in nicht-repräsentationalen Begriffen gefasste Analyse dessen, was durch den Gebrauch von explizit repräsentationalem Vokabular ausgedrückt wird.« (Brandom, 2001:217) Die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke und die Gehalte intentionaler Zustände, ja sogar das Bewusstsein schlechthin ist anhand des Spielens einer besonderen

Rolle in Begründungszusammenhängen zu verstehen; das propositionale Wissen ist also inferentiell, nicht repräsentational zu verstehen. Dieser Zugang ist pragmatisch in dem Sinn, dass die Gehalte begrifflich expliziter Propositionen oder Prinzipien dadurch erklärt werden, was implizit in den Praktiken des Gebrauchs von Ausdrücken oder des Erwerbens und Verwendens von Überzeugungen enthalten ist: das Behauptete wird anhand des Behauptens erklärt, das Beanspruchte in Begriffen des Beanspruchens, das Geurteilte anhand des Urteilens und schließlich das, wovon jemand überzeugt ist, durch die Rolle, die das Überzeugtsein spielt; der Gehalt wird durch den Akt erläutert und nicht andersrum (s. Brandom, 2001:13).

Damit folgt Brandom nicht nur Wittgenstein und Sellars, sondern auch Dummett, der die Behauptung nicht als Ausdruck eines inneren Urteilsakts, sondern das Urteil als die Verinnerlichung des äußeren Akts des Behauptens auffasst (s. z.B. Dummett, 1988). Bei seinem Projekt der nichtrepräsentationalen Reformulierung des bewusstseinsphilosophischen Repräsentationalismus verweist Brandom auch auf Kant und Hegel als Wegbereiter: »Eine der großartigen Einsichten, die wir Kant verdanken, besagt, daß Urteile und Handlungen aufgrund der Tatsache von den Reaktionen bloß natürlicher Wesen zu unterscheiden sind, daß sie, als Dinge, für die wir in einem bestimmten Sinne verantwortlich sind, einen besonderen normativen Status besitzen. Kant verstand Begriffe als die Normen, die eben bestimmen, für was wir uns durch einzelne Akte des Urteilens und Handelns verantwortlich gemacht haben, worauf wir uns dadurch festgelegt haben und was uns dazu berechtigen würde. Er vertrieb jedoch viele schwierige Fragen bezüglich des Wesens und des Ursprungs dieser Normativität, bezüglich der Verbindlichkeit von Begriffen, aus dem vertrauten phänomenalen Reich der Erfahrung, um sie im Reich der Noumena anzusiedeln. Hegel sorgte dafür, daß diese Fragen wieder Bodenkontakt bekamen, indem er normative Status als soziale Status verstand und eine Auffassung entwickelte, der zufolge jegliche transzendente Konstitution soziale Institution ist. Eine implizit normative, wesentlich soziale Praxis wird also als der Hintergrund aufgefaßt, vor dem die begriffliche Aktivität des Explizitmachens verständlich ist.« (Brandom, 2001:51f) Damit kann Brandom ein pragmatisches Bild des Verstehens oder Begreifens malen: »Verstehen ist so nicht mehr das Anknipsen eines cartesianischen Lichts, sondern wird als praktische Beherrschung einer bestimmten Art inferentiell gegliederten Tuns verstanden: als unterscheidendes Reagieren auf die Umstände der richtigen Anwendung eines Begriffs und als Erkennen der richtigen inferentiellen Folgen einer solchen Anwendung. [Klares Denken ist] eine

Sache des Wissens, worauf man sich mit jeder seiner Behauptungen festgelegt hat und was zu dieser Festlegung berechtigen würde.« (Brandom, 2000:193) Habermas (1999b:141) kommentiert Brandoms philosophisches Projekt wie folgt: »Indem das Verstehen von kommunizierten Satzinhalten den Platz der ›Vorstellung von Gegenständen‹ einnimmt, vollzieht sich freilich nicht nur eine Abkehr vom Repräsentationsmodell der Erkenntnis. Der Übergang zu einem Kommunikationsmodell der Verständigung besiegelt den Vorrang des Sozialen auch in dem Sinne, daß sich die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft gegenseitig als verantwortliche Subjekte anerkennen. Auf dem Wege kommunikativer Vergesellschaftung verstricken sie sich in ein Netz intersubjektiver Beziehungen, in denen sie sich voreinander verantworten müssen. Weil diese Verantwortung in der Münze von Gründen eingelöst werden muß, bildet die diskursive Praxis des Gebens und Forderns von Gründen auch die Infrastruktur der Alltagskommunikation.«

Damit möchte ich diesen kursorischen Abriss der Argumentation gegen die Geschlossenheitstheorie schließen und festhalten: Weder sind das ICH, noch die subjektmetaphysische Konstitution des Bewusstseins adäquate philosophische Theorien. Wenn die Hirnforschung gegen eines dieser beiden argumentativ ankämpft, dann arbeitet sie sich an metaphysischen Illusionen ab – sie agiert damit nicht auf der Höhe der philosophischen Argumentation.

6. Möglichkeiten der Bereicherung

Abschließend möchte ich noch anzudeuten versuchen, wie die Ontologie der modalen Aspekte eine inferentialistische Sprachkonzeption ergänzen kann. Dabei spielt die ›distanzierte Teilhabe‹ (Anders, 1934/35; 1936/37) eine nicht unbedeutende Rolle. Abstraktion und Einbettung markieren die zwei Pole, von denen aus das Individuum gedacht werden kann: Entweder ist das Individuum von der Welt abstrahiert und steht dieser als autonomes Wesen gegenüber; oder es ist in die Welt eingebettet und mutiert letztlich zu einem Blatt im Winde der welthaften Ereignisse. Anders betont, dass die Verabsolutierungen je eines der beiden Pole falsch ist, weil sie das Wesen des Menschen treffsicher verfehlen; das adäquate Erfassen des Individuums gelingt vielmehr mit der Kategorie der distanzierten Teilhabe, in der die beiden distinkten Pole von Abstraktion und Einbettung vereinigt werden: Das Individuum ist einerseits weltintegriert – wäre die Integration vollständig, gäbe es weder Erkenntnis noch Handlung, denn dann bräche die Distanz nicht auf, die Erkenntnis ermöglicht und

Handlung notwendig macht. Damit ist das Individuum andererseits von der Welt getrennt – wäre die Trennung aber radikal, dann wären Erkenntnis und Handlung unmöglich, denn die Fremdheit zwischen Mensch und Mensch ließe sich weder erkennend noch handelnd überbrücken. Das Welt-Mensch-Verhältnis oszilliert also zwischen Teilhabe und Einbettung, oder das Individuum hat distanziert an der Welt teil. Die Distanz lässt sich als Aufgabe fürs und als Leistung des *ich* denken, und vor der Folie des in Punkt 4 Gesagten ist klar, dass der Einbettungspol als Eingebettetsein in Praxen zu verstehen ist, womit das monologische Subjekt-Objekt-Verhältnis bzw. die dualistische Welt-Mensch-Ontologie (die in der Bewusstseinsphilosophie dominiert) zugunsten eines dialogischen Subjekt-Subjekt-Objekt bzw. eines intersubjektiven Lebenswelt-Individuum-Welt-Verhältnisses aufgegeben wird: »Jemand verständigt sich mit einem anderen über etwas in der Welt. Als Darstellung und als kommunikativer Akt weist die sprachliche Äußerung in beide Richtungen zugleich: zur Welt und zum Adressaten.« (Habermas, 1999a:9) Das Individuum ist in die Lebenswelt eingebettet, die dem Individuum argumentationslogisch und tatsächlich vorangeht: Individualität erwächst der Teilnahme an lebensweltlichen Praxen, die eine Kultur ausmachen.

Für die inferentialistische Sprachphilosophie reichen als Kontakt mit der Welt ›verlässlich unterscheidende responsive Dispositionen‹ (VURD) (s. Brandom, 2000:38,77; 152ff.), die als der einzige Kontakt von Welt und Individuum übrig bleiben. Im Grunde ist das Loblied auf Kant, das Brandom mehrmals anstimmt, nicht unstimmig, denn auch bei Kant reduziert sich die Welt auf die Dinge an sich, über die keine Aussage möglich ist. Eine adäquate Bestimmung der Episteme entlässt m.E. die Philosophie nicht aus ihrer althergebrachten Aufgabe, über die Welt mehr zu sagen, als dass sie bloße Lieferantin von Sinnesreizen ist, auf die der Mensch verlässlich reagiert. Philosophie muss nicht nur über die Einbettung in Praxen, sondern auch über die Welteinbettung Auskunft geben. Und hier kommt man ohne Zweifel mit Strauss's Ontologie der modalen Aspekte einen entscheidenden Schritt weiter. Wenngleich die substanzmetaphysischen Implikationen unzeitgemäß erscheinen, so sind sie durch die stets aktuelle Frage nach einer diskursiven philosophischen Weltbestimmung motiviert – und so entwickelt eine vordergründig unzeitgemäße Philosophie (weil sie sich dem vorherrschenden philosophischen Diskurs argumentationslogisch sperrt) ihre diskursive Kraft.

Bibliografie

- ANDERS, GÜNTHER. 1934/35. Une interprétation de l'aposteriori. In: *Recherches Philosophiques*, Vol. IV.: 65 - 80.
- ANDERS, GÜNTHER. 1936/37. Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification. In: *Recherches Philosophiques*, Vol. VI.: 22 - 54.
- ARISTOTELES. 1995. *Über die Seele* [nach der Übersetzung von Willy Theiler, bearbeitet von Horst Seidl] (Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 6). Hamburg: Felix Meiner.
- BECKERMANN, ANSGAR. 2003. Mentale Eigenschaften und mentale Substanzen – Antworten der Analytischen Philosophie auf das ›Leib-Seele-Problem‹. In: Ulrich Lorenz (Hg.), *Philosophische Psychologie* (S.203-221). Freiburg/München: Karl Alber.
- BRANDOM, ROBERT B. 2000. *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BRANDOM, ROBERT B. 2001. *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- CASTAÑEDA, HECTOR-NERI. 1999. *The Phenomeno-Logic of the I*. Bloomington, Ind.
- DETEL, WOLFGANG. 2005. *Aristoteles*. Leipzig: Reclam.
- DOOYEWEERD, HERMAN. 2002. *Encyclopedia of the Science of Law. Vol.1: Introduction* [translated by R.N. Knudsen]. The Collected Works of Herman Dooyeweerd Series A, Volume 8 [General editor: Strauss, D.F.M.]. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- DUMMETT, MICHAEL. 1988. *Ursprünge der analytischen Philosophie* (übersetzt von Joachim Schulte). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- GEYER, CHRISTIAN (Hrsg.). 2004. *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1999a. Realismus nach der sprachpragmatischen Wende. In: Habermas, J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, (S.7-64). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1999b. Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik. In: Habermas, J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, (S.138-185). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HARTMANN, DIRK. 2005. Willensfreiheit und die Autonomie der Kulturwissenschaft. In: Charlotte Annerl (Hrsg.), *e-Journal Philosophie der Psychologie*, Nr.1 März. www.philosophiederpsychologie.de.
- HORKHEIMER, MAX & ADORNO, THEODOR W. 1988. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- HUME, DAVID. 1990. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* [übersetzt und herausgegeben von H. Herring]. Stuttgart: Leipzig. [Original: *An Inquiry Concerning Human Understanding*]
- KANT, IMMANUEL. 1942. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20. Berlin. [Zitiert nach Sturma 2005]
- KIM, JAEGWON. 1998. *Philosophie des Geistes*. Wien, New York: Springer.
- ROTH, GERHARD. 2005. Gehirn, Gründe und Ursachen. In: *DZPhil*, 5, S.691-705. Berlin.

- RUSSELL, B. 2000. *Die Analyse des Geistes* [Unveränderter Nachdruck von 1927; übersetzt von K. Grelling; Originaltitel: *The analysis of mind*]. Hamburg: Felix Meiner
- SARTRE, JEAN-PAUL. 1994. Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung. In: Sartre, Jean-Paul, *Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I. Die Transzendenz des Ego* (S. 39-96). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- SELLARS, WILFRID. 2002. *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes* [übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Th. Blume]. (2., unveränderte. Aufl.). Paderborn: Mentis.
- SINGER, WOLF. 2005. Wann und warum erscheinen uns Entscheidungen als frei? In: *DZPhil*, 5, S.707-722. Berlin.
- STRAUSS, DANIEL F.M. 1982. The Place and Meaning of Kant's *Critique of Pure Reason* in the Legacy of Western Philosophy. In: *South African Journal for Philosophy*, pp. 131-147.
- STRAUSS, DANIEL F.M. 2005. *Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophischen Wurzeln* [ins Deutsche übertragen von M.J. Jandl]. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- STRAUSS, DANIEL F.M. 2006. *Reintegrating Social Theory. Reflection upon Human Society and the Discipline of Sociology*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- STURMA, DIETER. 2005. *Philosophie des Geistes*. Leipzig: Reclam.
- TUGENDHAT, ERNST. 1989. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (4. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. 1989a. Philosophische Untersuchungen. In: *Werkausgabe in acht Bänden, Band 1* (S.225-618) (6. Aufl.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. 1989b. Zettel. In: *Werkausgabe in acht Bänden, Band 8* (S.259-445) (3. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.