

## Buchkritik

Susanne Boshammer

# Schuldlos schuldig?

---

**Susanne Boshammer:** Osnabrück; susanne.boshammer@uni-osnabrueck.de

**Marie-Luise Raters.** *Das moralische Dilemma. Antinomie der praktischen Vernunft?* Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013, 427 S.

Es gibt Situationen, in denen es so aussieht, als seien wir moralisch zum Scheitern verurteilt, was auch immer wir tun. Obwohl wir nach Kräften bemüht sind, die an uns gerichteten Ansprüche zu erfüllen, kommen wir nicht umhin, sie zu verletzen, da sie insofern zueinander in Konflikt stehen, als wir dem einen nur nachkommen können, indem wir den anderen missachten. In solchen Momenten scheinen wir gezwungen, moralische Fehler zu machen: Keine der uns offenstehenden Handlungsoptionen ist aus moralischer Perspektive betrachtet einwandfrei.

Dass Menschen moralische Fehler machen, ist an sich wenig überraschend. Doch längst nicht immer ist unser Fehlverhalten in Sachen Moral unvermeidlich. Wohl jeder kennt Situationen, in denen er etwa aus Willensschwäche, Voreingenommenheit, Unkenntnis, Mutwillen, Angst oder missverstandener Loyalität Dinge tut, von denen er weiß, dass sie moralisch falsch sind. Fehler dieser Art sind gleichwohl prinzipiell vermeidbar: Haben wir das Problem dank eines schlechten Gewissens oder aufgrund kritischer Hinweise unserer Umgebung erst als solches erkannt, können wir uns disziplinieren, uns in Zukunft um verlässlichere Informationen oder mehr Weitblick bemühen, wir können an unserem Temperament arbeiten, unsere Neigungen formen und unsere Tugenden schulen. Und wo wir befürchten müssen, die Dinge aus unangemessen parteilicher Perspektive zu betrachten, haben wir die Möglichkeit, weniger voreingenommene Ratgeberinnen zu suchen, um unser Urteil, wenn nötig, zu korrigieren. Auch aus moralischen Fehlern wird man (günstigenfalls) klug.

Im Fall der Zwangslagen, um die es Marie-Luise Raters in ihrer umfangreichen Studie zum moralischen Dilemma geht, verhält es sich anders. Hier sieht sich ein Handelnder zur Entscheidung zwischen verschiedenen, einander ausschließenden Handlungsweisen genötigt, die so oder so – also ungeachtet aller Bemühungen um Sorgfalt, Tugend und Unparteilichkeit – aus moralischer Perspektive unzulänglich ausfallen wird, „da für beide Optionen sehr gewichtige moralische Handlungsgründe von genau gleichem Gewicht sprechen, so dass [der Handelnde; SB] weiß, dass er sich eines Verstoßes gegen einen gewichtigen moralischen Hand-

lungsgrund schuldig machen muss, wofür er sich auch entscheiden wird“ (40), zumal es keinen „glücklichen Ausweg im Sinne einer dritten Handlungsoption gibt“ (55). Im Zentrum der Untersuchung stehen, so jedenfalls formuliert es Raters, „Situationen, [die uns] zwingen, etwas moralisch Falsches zu tun“ (402).

Marie-Luise Raters bezeichnet sie als „teuflische reale reine moralische echte Dilemma[ta]“ (40) – eine etwas kompliziert anmutende Terminologie, die sich einer Vielzahl von Differenzierungen im Rahmen der erhellenden Klärung des Dilemmabegriffs im zweiten Kapitel des Buches verdankt –, und sie ist davon überzeugt, dass solche Dilemmata Teil der alltäglichen moralischen Erfahrung sind. Außerhalb philosophischer Zirkel dürfte sie mit dieser Ansicht auf wenig Widerspruch stoßen. Unter Philosophen hingegen ist höchst umstritten, ob es moralische Dilemmata – in der Regel verstanden als *unlösbare Sollenskonflikte* bzw. als Konflikte genuiner moralischer *Pflichten* – überhaupt geben kann.

Während die einen die Auffassung vertreten, dass angesichts der Vielfalt moralischer Werte und Handlungsgründe sowie der Komplexität der Lebensumstände entsprechende moralische „Zwickmühlen“ (62) nahezu unvermeidlich sind, betrachten die anderen Dilemmata als „Krankheit“ [Hare], welche die Moralphilosophie zu heilen habe“ (17). Diesem „Verständnis zufolge ist es die Aufgabe der Moralphilosophie, vernünftige normative Systeme zur Handlungsorientierung für vernünftige moralische Akteure zu entfalten“ (11). Die Anerkennung von Dilemmata untergrabe nun aber nicht nur die Vernünftigkeit moralischer Theorien, sondern zugleich deren handlungsorientierende Funktion. Denn wer eine Entscheidungssituation als dilemmatisch bezeichnet, behauptet von jeder der beiden strittigen Optionen, dass ihr Vollzug einerseits geboten und damit richtig, zugleich aber insofern untersagt, also falsch, ist, als er die verbotene Unterlassung der alternativen, ebenfalls verpflichtenden Handlung zur Folge hat. Demnach kann „das moralische Dilemma als eine Situation beschrieben werden, in der ein und dieselbe Handlung in ein und derselben Situation sowohl als moralisch richtig als auch als moralisch falsch beurteilt wird (und das auch noch von ein und demselben Akteur)“ (13). Das klingt widersprüchlich und insofern ‚vernunftwidrig‘. Und es scheint darüber hinaus zu bedeuten, dass mindestens in Fällen wie diesen die Moralphilosophie ihren Anspruch auf Handlungsorientierung nicht erfüllen kann.

Aber trifft das wirklich zu? Käme die Dilemma-Diagnose tatsächlich einer Art Bankrotterklärung des Unternehmens Moralphilosophie gleich? Und was ist von den Argumenten derjenigen zu halten, die meinen, dass wir uns davor nicht fürchten müssen, weil es Dilemmata gar nicht gibt?

Diesen Fragen geht Marie-Luise Raters in ihrem klar strukturierten und gut lesbaren Buch, das sich spürbar um die Verbindung von philosophischer Theorie und moralischer Erfahrung bemüht, nach und wählt zu diesem Zweck eine „der

pragmatistischen Traditionskritik verpflichtete [Methode], der zufolge eine aktuelle philosophische Position in einem ersten Schritt unter Fokussierung auf das für die systematische Fragestellung Relevante so rekonstruiert wird, dass die Position in einem zweiten Schritt dialektisch diskutiert und in einem dritten Schritt mit systematischem Interesse ausgewertet werden kann“ (39). Sie geht dabei folgendermaßen vor:

Einer übersichtlichen und hilfreich fokussierten Einleitung in die angelsächsische Dilemma-Debatte sowie der klaren Exposition der Problemstellung (Kap. 1) folgt die für meinen Geschmack passagenweise etwas übertrieben skrupulöse, aber insgesamt hilfreich systematisierende Begriffsklärung (Kap. 2), in deren Anschluss sich Raters ihrem ersten Thema zuwendet, nämlich der Frage, ob sich die Möglichkeit von Dilemmata systematisch ausschließen lässt, respektive ob sämtliche moralischen Konflikte lösbar sind. Dazu prüft sie zunächst exemplarisch die Positionen von David Ross (Kap. 3) und Richard Hare (Kap. 4), die eben das behauptet beziehungsweise Methoden der moralischen Urteilsfindung entwickelt haben, die den Handelnden in die Lage versetzen sollen, vermeintlich dilemmatische moralische Konflikte aufzulösen. Marie-Luise Raters' detailreiche Ausführungen zu den Überlegungen der beiden Autoren lassen sich grob vereinfachend in der These zusammenfassen, dass beide Ansätze, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, als gescheitert gelten müssen.

Ebenso wenig können ihr zufolge die Argumente aus der Perspektive der deontischen Logik überzeugen, die sie im Anschluss (Kap. 5) ausführlich darstellt und diskutiert. Deren Fokus liegt nicht darauf, die Lösbarkeit sämtlicher moralischer Konflikte zu demonstrieren. Vielmehr geht es hier um den Nachweis der „logischen Unsinnigkeit der Annahme des moralischen Dilemmas“ (173) selbst, der in unterschiedlicher Weise geführt wird und jeweils auf die These hinausläuft, dass die Dilemma-Behauptung aufgegeben werden muss, insofern sie im Widerspruch zu bestimmten metaethischen Prinzipien steht (etwa ‚ought implies can‘ und das sogenannte Agglomerationsprinzip; 173 ff.), von denen jede vernünftige Moralthorie ausgehen müsse. Die Prüfung „der Prinzipien und Grundannahmen dieser Schlussverfahren“ führt Raters zu dem „desaströsen [...] Resultat, dass ausnahmslos alle Prinzipien und Grundannahmen entweder explizit falsch oder zumindest strittig sind“ (236), so dass sie zu dem Zwischenergebnis kommt, „dass von der Möglichkeit des moralischen Dilemmas weiterhin ausgegangen werden muss“ (237).

Damit wird es interessant, die Position derjenigen zu betrachten, die die Dilemma-Behauptung vertreten, um Material für die Beantwortung der zweiten Frage zu sammeln, was aus dieser Annahme für das Selbstverständnis und die Zukunft der Moralphilosophie und Angewandten Ethik folgt. Raters geht auch diesem Problem am Beispiel prominenter Referenzautoren nach und erläutert

zunächst die Position von Bernard Williams (Kap. 6) und schließlich den Ansatz von Thomas Nagel (Kap. 7). Beide gehen davon aus, dass dilemmatische Konflikte möglich, ja wirklich sind. Doch während Williams daraus die – laut Raters falsche – Konsequenz zieht, „das Projekt einer Moralphilosophie als normative Wissenschaft aufzugeben, um sie stattdessen auf eine bloße Mittlerfunktion zwischen privaten Intuitionen und öffentlichem Regelwerk zu reduzieren“ (305), zeigt „Thomas Nagels pluralistischer moralischer Realismus der Moralphilosophie einen gangbaren Ausweg aus dieser scheinbar fatalen Lage auf“ (305). Seiner Position schließt sich die Autorin denn auch im Wesentlichen an, bemüht sich jedoch darüber hinaus im letzten Unterkapitel ihres Buches um deren praktische Konkretisierung. Am Beispiel des sogenannten Neugeborenen-Dilemmas entwickelt sie unter Berücksichtigung wesentlicher „Elemente der pragmatistischen Theorie der intellektuellen Problemlösung von John Dewey“ (375) ein – in Anlehnung an Nagel von ihr als „Nagelprobe“ (374) bezeichnetes – Schema, „mit dem die ‚Angewandte Ethik der Zukunft‘ vielleicht die Aufgabe einer Hilfestellung zur Auffindung einer möglichst gut begründeten Dilemma-Entscheidung erfüllen kann“ (374).

Die Kernaussagen des Buches von Marie-Luise Raters lassen sich in drei Thesen zusammenfassen: *Erstens* ist es der Philosophie bisher nicht gelungen, nachzuweisen, dass es Dilemmata nicht geben kann. Weder lässt sich mit den bekannten Argumenten von Seiten der deontologischen Logik zeigen, dass derartige Konflikte aus Konsistenzgründen ausgeschlossen sind, noch können einschlägige Methoden der moralischen Urteilsfindung garantieren, dass sich jeder moralische Konflikt restlos lösen lässt. Auch wenn sich daraus, wie Raters mehrfach betont, nicht schon auf die Existenz von Dilemmata schließen lässt – „[e]s könnte schließlich sein, dass die sichere Strategie schlicht noch nicht gefunden worden ist“ (237) –, ist aus ihrer Sicht durch die Untersuchung ausreichend belegt, „dass von der Möglichkeit des moralischen Dilemmas weiterhin ausgegangen werden muss“ (237).

Dies ist ihrer Position zufolge nun aber *zweitens* keinesfalls so bedrohlich wie in der angelsächsischen Debatte, auf die sich die Untersuchung weitgehend bezieht, seitens der Dilemma-Gegner angenommen wird. Zwar kann die Moralphilosophie „im Falle eines moralischen Dilemmas [ihren] Anspruch auf strenge deduktive Konsistenz [nicht] aufrechterhalten“, doch das lässt sich verkraften, da ohnehin fraglich ist, ob ein solcher Anspruch der Sache angemessen ist: „Es wäre schön, wenn wir unsere moralischen Urteile fein säuberlich aus einigen ersten Axiomen ableiten könnten, aber erstens wäre es zweifellos strittig, wie diese ersten Axiome lauten sollten, und zweitens funktioniert Moral nun einmal nicht nach den glatten Regeln der scholastischen Logik.“ (236)

Entscheidend ist aus Raters' Sicht nun *drittens*, dass die handlungsorientierende Funktion der Moralphilosophie und insbesondere die Bedeutung der Angewandten Ethik durch die Akzeptanz von Dilemmata keinesfalls bedroht, sondern produktiv herausgefordert ist. Angesichts der „Alltäglichkeit der Erfahrung des moralischen Dilemmas“ (305) ist es Raters zufolge vielmehr von Vorteil, wenn Ethiker die Möglichkeit unlösbarer Konflikte ausdrücklich einräumen. Nur so sind sie imstande, auf die in einschlägigen Konfliktsituationen unausweichlichen subjektiven Schuldgefühle der Betroffenen angemessen zu reagieren und Strategien zu entwickeln, „den Handlungsträgern im Umgang [...] mit den handlungshemmenden Restzweifeln [...] zu helfen“ (374). Denn wer die Möglichkeit moralischer Dilemmata zugesteht, sucht „nicht mehr nach ‚der besten‘ Entscheidung [...], sondern lediglich nach der Entscheidung, die für die individuellen moralischen Akteure am besten zu verkräften ist“ (369). Anders als die Suche nach der einen richtigen Lösung des Konflikts hat dieses Bemühen um eine verkräftbare, „wohlbegründete Entscheidung eines moralischen Konflikts“ (366), wie die oben bereits erwähnte ‚Nagelprobe‘ belegen soll, durchaus Aussicht auf Erfolg.

Wie Marie-Luise Raters' Buch überzeugend deutlich macht, rührt der Streit um die Möglichkeit von Dilemmata an die Kernfragen und das Selbstverständnis der Moralphilosophie. Es ist daher bedauerlich, dass bisher kaum deutschsprachige Monographien zu diesem Thema vorliegen, die die angelsächsische Debatte aufbereiten und dazu eigenständig Stellung nehmen. Das vorliegende Buch füllt diese Lücke weiter und präsentiert neben einem hilfreichen Überblick über den Stand der Kontroverse eine Reihe von Überlegungen, mit denen sich auseinandersetzen muss, wer die Herausforderung annimmt, die moralische Dilemmata für die Moralphilosophie bedeuten.

Manche dieser Überlegungen – wie etwa die Unterscheidung zwischen den Adäquatheitsbedingungen von Reue und denen von Schuldgefühlen im sechsten Kapitel des Buches – leuchten auf Anhub ein, andere provozieren Nachfragen. Dazu gehört meines Erachtens die von Raters in Anlehnung an Nagel vorgeschlagene Definition von Dilemmata als Konflikten „gewichtiger moralischer Handlungsgründe von *genau gleichem* Gewicht“ (40; Hervorhebung SB) (Nagel sieht das Dilemma-Problem dagegen meines Wissens im Wesentlichen durch die *Unvergleichbarkeit* von Gründen gestiftet). Ein moralischer Handlungsgrund liegt dabei ihrer Ansicht nach vor, „wenn sich jemand für eine Handlung entschieden hat, um die berechtigten Interessen und Ansprüche Dritter zu berücksichtigen“ (76).

Raters grenzt sich damit sehr bewusst von der in der angelsächsischen Debatte üblichen Definition von Dilemmata als Sollenskonflikten ab, ja sie empfiehlt, diese Definition „nicht weiter [zu] verfolgen, da sie im Sinne eines metaphysischen Realismus die Vorentscheidung trifft, als gäbe es im Fall des Dilemmas zwei objektive Sollensanforderungen, zwischen denen der Akteur quasi ‚eingequetscht‘ ist, so

dass er nicht mehr reagieren kann. Diese Vorentscheidung sollte man terminologisch nicht bedienen, weil das Dilemma als Situation ohne Reaktionsmöglichkeiten phänomenologisch nicht adäquat beschrieben wäre: Das Quälende an der Dilemma-Situation ist schließlich die Tatsache, dass der Akteur weiß, dass er sich paradoxerweise allen situativen Zwängen zum Trotz dennoch ‚frei‘ entscheiden ‚muss‘.“ (48 f.) Diese ‚freie‘ Entscheidung führt Raters zufolge nun unausweichlich in moralische Schuld, die immer dann vorliegt, wenn wir „einem gewichtigen moralischen Handlungsgrund zuwidergehandelt [...] haben“ (357). Dilemmata sind demnach Situationen, in denen wir ‚schuldlos schuldig‘ werden, weil wir so oder so gewichtige moralische Handlungsgründe verletzen.

Dabei bleibt neben der Frage, wie sich das Gewicht moralischer Gründe bestimmt und inwiefern Akteure bei den entsprechenden Gewichtungen Fehler machen können – dass sie im Rahmen der „Nagelprobe“ der Hilfe eines Ethikers bedürfen, um als achten Schritt der nahezu absurd zeitaufwendigen Prozedur eine Dilemma-Diagnose (375) stellen zu können, deutet darauf hin, dass es hier Fehltritte geben kann –, völlig offen, ob Handlungen gegen gewichtige moralische Gründe auch dann schuldhaft sind, wenn für eine andere Option *gewichtigere* Gründe sprachen. Terminologisch unterscheidet Raters zwar zwischen ‚lösba- ren‘ Konflikten und nur ‚entscheidbaren‘ Dilemmata, aber es wird nicht klar, was mit der normativen Kraft unterlegener Gründe im Fall der lösba- ren Konflikte geschieht und was unter der Lösung eines Konflikts genau zu verstehen ist. Kann sich im Fall eines lösba- ren Konflikts der Träger des unterlegenen und vom Akteur verletzten Anspruchs beklagen oder macht er seinerseits einen moralischen Fehler, wenn er das tut?

Fraglich ist zudem, inwiefern Dilemmata eine so immense Herausforderung für die handlungsorientierende Funktion der Moralphilosophie sowie die Konsistenz von Moraltheorien darstellen, wenn es sich bei ihnen nicht um Konflikte von Pflichten, sondern um solche von moralischen Gründen handelt. Während es in der Tat widersprüchlich scheint, zu behaupten, dass eine Handlung zugleich geboten und verboten ist, irritiert die Einschätzung, dass für eine Handlung ebenso gewichtige Gründe sprechen wie für ihre Unterlassung (respektive ihre einzige echte Alternative), nicht vergleichbar. In einer solchen Situation scheint guter moralphilosophischer Rat zudem nicht sonderlich teuer („wähle eine der beiden Optionen“), es sei denn, man erwartet von moralphilosophischen Überlegungen, dass sie in jeder Situation immer nur *eine einzige Handlung* als erlaubt identifizieren – eine Erwartung, die außerhalb der Sphäre moralischer Konflikte sicher unangemessen und kaum begründet erscheint. Angesichts der zentralen systematischen Rolle, die die Behauptung, Dilemmata bedrohten die handlungsorientierende Funktion der Moralphilosophie, in der vorliegenden Untersuchung einnimmt, wären weitere Ausführungen dazu hilfreich.

Marie-Luise Raters deutet die Herausforderung, die dilemmatische Konflikte für die Moralphilosophie und angewandte Ethik bedeuten, produktiv, indem sie ein Schema zur Entscheidungsfindung bei entsprechenden Konflikten vorstellt, das die Erfahrungen der Akteure ernst nehmen will, und sie entfaltet dabei quasi nebenbei eine Art Berufsbild für angewandte Ethiker. Die Entwicklung der ‚richtigen‘, d. h. für den Akteur verkraftbaren Entscheidung solcher Konflikte hält sie für eine Aufgabe, bei der Experten helfen können, ja gegebenenfalls müssen. Deren Job beinhaltet im Fall eines Konflikts schwer- und gleichgewichtiger Handlungsgründe die Aufgabe, den Betroffenen zu „sagen, dass [...] letztlich falsch sein wird, was immer sie auch tun werden“ (35–36). Ganz abgesehen von der Frage, inwiefern diese Diagnose sich mit der Idee einer verkraftbaren Entscheidung vereinbaren lässt, darf man Zweifel haben, dass – gegeben, sie habe Recht – Betroffene Interesse an ethischer Expertise und Experten Interesse an dieser Art von Job haben werden. Das Interesse an der moralphilosophischen Debatte um Dilemmata wird hingegen durch Marie-Luise Raters’ Buch ohne jeden Zweifel genährt.

Felix Koch

## Impliziert Sollen Können?

**Felix Koch:** Berlin; felix.koch@fu-berlin.de

**Michael Kühler.** *Sollen ohne Können? Über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche.* Münster, Mentis 2013, 285 S.

Wer etwas nicht tun kann, ist davon entbunden, es tun zu sollen. Das ist eine mögliche Art und Weise, das Prinzip zu umreißen, dessen Explikation und Bewertung sich Michael Kühlers als Habilitationsschrift entstandenes Buch widmet und das ich im Folgenden einfach SIK („Sollen impliziert Können“) nennen werde. Es gab, soweit ich es feststellen kann, bis zum Erscheinen dieses Buches weder auf Deutsch noch auf Englisch eine Monographie, die sich spezifisch diesem Thema an der Schnittstelle von normativer Ethik und Handlungstheorie gewidmet hätte. Diese relative Vernachlässigung (relativ, weil es eine ganze Reihe gründlicher Zeitschriftenaufsätze gibt) steht im Missverhältnis zu dem Einfluss, den SIK in den verschiedensten Bereichen der praktischen Philosophie und auch in der moralischen und rechtlichen Praxis hat. Das Prinzip wird von vielen als mehr oder weniger unstrittig angesehen und als unstrittiges im Kontext diverser normativer Argumente eingesetzt. Dabei ist keineswegs klar, was genau sein Gehalt, seine Reichweite und seine Begründung ist. Das hat nicht zuletzt mit den

anspruchsvollen begrifflichen Komponenten des Prinzips zu tun: Sollen, Können und (die eine oder andere Art von) Implikation.

Kühlers Buch verfolgt drei hauptsächliche und untereinander verbundene Ziele: erstens eine Klärung der zentralen Begriffe, die in dem Prinzip zur Anwendung kommen; zweitens eine Kritik bestimmter existierender Versionen des Prinzips; drittens die Artikulation und Verteidigung einer eigenen und plausibleren, weil eingeschränkten Version von SIK.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil dient der Erläuterung von vier Begriffen, die zentrale Bestandteile des Prinzips und einiger seiner spezifischeren Ausgestaltungen bilden: Sollen, Können, Freiheit und Handlungsversuch. Die beiden letzteren Begriffe sind für die Bewertung des Prinzips relevant, insofern sie bestimmte Interpretationen davon darstellen, um was für ein Können es in der These eigentlich geht. Der zweite Teil des Buches argumentiert gegen SIK, insofern es als Behauptung einer begrifflichen oder im weiteren Sinne sprachlichen Wahrheit verstanden wird: Kühler möchte hier zeigen, dass „S soll x tun“ „S kann x tun“ nicht begrifflich impliziert oder präsupponiert. Im dritten Teil schlägt Kühler demgegenüber vor, das Prinzip als eine „normative“ These zu verstehen (oder durch eine solche zu ersetzen – darauf werde ich weiter unten noch zurückzukommen), der zufolge es kein Sollen ohne entsprechendes Können geben *soll*. Hier plädiert Kühler im Besonderen für eine „komplexe normative These“ (im Folgenden KNT), die anders als die begriffliche These und auch anders als eine starke Version der normativen These ein Sollen ohne Können nicht insgesamt ausschließt, sondern in bestimmten Fällen ein Sollen ohne entsprechendes Können zulässt. KNT ist die zentrale positive These des Buches und lautet wie folgt: „Aus Gründen der Fairness und aufgrund bestimmter praktischer Zwecke, d. h. vor allem mit Blick auf die anvisierte Realisierung des Gesollten, soll den unterschiedlichen Facetten des Sollens *prima facie* jeweils ein passendes Können der Adressaten gegenüberstehen.“ (199) Der vierte und letzte Teil untersucht verschiedene Szenarien, in denen es Kühler zufolge plausibel erscheint, von einem Sollen ohne Können auszugehen. Damit soll dieser Teil zum einen weitere Argumente für die Falschheit insbesondere der starken normativen These liefern; zum anderen dient er der detaillierteren Artikulation und weiteren Plausibilisierung von Kühlers eigener KNT.

Aus diesem kurzen Überblick ist bereits zu ersehen, dass das Buch ein sehr breites Spektrum von Fragen und Problemen behandelt. Neben den bereits genannten Themen finden sich reichhaltige und lesenswerte Überlegungen zum Beispiel zum Begriff der Verantwortung, zu Sein-Sollens-Fehlschlüssen, zu moralischen Dilemmata, zu *prima facie*-Pflichten und zu moralischen Empfindungen wie der des Bedauerns. Im Zuge dieser Diskussionen arbeitet sich das Buch an einer umfangreichen Menge auch aktuellster (2013) Literatur ab und bietet damit einen hervorragenden Einstiegspunkt für alle, die einen Überblick über die beste-



hende Forschung zu dem Thema suchen. Zu den Stärken des Buches gehört auch die ausgiebige und häufig subtile Analyse konkreter Fallbeispiele.

Ich sympathisiere mit der Tendenz von Kühlers Argumentation im Ganzen: dass sich nämlich hinter der scheinbar so einfachen Fassade des SIK-Prinzips eine möglicherweise sehr komplexe Struktur verbirgt und dass sich der Versuch lohnt, diese Struktur zu erhellen. Zugleich bleibt das Buch in einer Reihe auch zentraler Punkte begrifflich und argumentativ unscharf, so dass es nicht immer leicht fällt, sich über den genauen Gehalt und die Tragfähigkeit von Kühlers negativen und positiven Thesen ein Urteil zu bilden. Es gäbe zu zahlreichen einzelnen Argumenten des Buches vieles zu sagen. Ich greife im Folgenden nur einige wenige Punkte heraus, die mir besonders wichtig erscheinen.

Eine Unklarheit, unter der das Buch leidet, betrifft die Frage, was darin unter „Sollen“ verstanden wird. Das Problem deutet sich bereits im Untertitel des Buches an: *Über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche*. SIK wird von denen, die sich auf das Prinzip berufen, gemeinhin als eine These über eine notwendige Bedingung dafür verstanden, dass eine Person etwas (tun, glauben, fühlen) soll; also (abgesehen vielleicht von Vertretern einer klassisch nonkognitivistischen Metaethik) als eine These über eine der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit Propositionen, Sätze oder Aussagen der Form „S soll H tun“ (für spezifische S und spezifische H) wahr sein können. „Ansprüche“ sind im Unterschied zu Propositionen, Sätzen oder Aussagen nicht wahr oder falsch, sondern zum Beispiel berechtigt oder unberechtigt, fair oder unfair, zweckmäßig oder unzweckmäßig. Mit „Ansprüchen“ können bestimmte Arten von Sprechakten oder vielleicht auch bestimmte Arten propositionaler Einstellungen gemeint sein; also Dinge, nach deren Berechtigung, Fairness, Zweckmäßigkeit etc. man fragen kann.<sup>1</sup> Dagegen wäre es absonderlich, nach der Berechtigung, Fairness, Zweckmäßigkeit etc. der Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes zu fragen (zum Beispiel des Satzes „S soll H tun“, gegeben, dass S nicht H tun kann) oder die Wahrheit eines solchen Satzes für unfair, unzweckmäßig, „witzlos“ oder ähnliches zu erklären.

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck „Anspruch“ hat noch mehrere andere Bedeutungen, von denen mir hier aber keine infrage zu kommen scheint. In seiner möglicherweise primären Bedeutung meint „Anspruch“ ein Recht, genauer ein hohfeldsches *claim right*. Das scheint mir Kühler aber nicht zu meinen, da offensichtlich von vielen Handlungen, die gesollt sind, nicht gilt, dass irgendjemand ein Recht auf ihre Ausführung hätte. Gegen diese Lesart spricht unter anderem auch, dass Kühler Sollensansprüche als „Aussagen“ zu klassifizieren scheint (29) und ihnen „Autoren“ zuordnet (32). Nicht zuletzt würde eine solche Lesart ähnliche wie die im Folgenden diskutierten kategorialen Schwierigkeiten aufwerfen.

Wovon handelt Kühlers Buch nun: von den Bedingungen, unter denen Sollenssätze wahr sein können, oder von den Bedingungen, unter denen bestimmte Sprechakte oder propositionale Einstellungen berechtigt, fair, zweckmäßig etc. sind? Einerseits spricht Kühler an vielen Stellen – sogar, wie aus dem oben angeführten Zitat ersichtlich, in der offiziellen Formulierung seiner eigenen zentralen These – nicht von „Sollensansprüchen“, sondern von „Sollen“. Andererseits spricht vieles für die entgegengesetzte Lesart. Auf ihr basiert, so scheint es, die Plausibilität, ja die Verständlichkeit der von Kühler favorisierten „normativen“ Interpretation von SIK: also der Interpretation, der zufolge SIK eine These darüber ausdrückt, inwiefern einem Sollen (lies: einem „Sollensanspruch“) ein Können entsprechen „soll“. Ginge es um die Frage, ob Sätze der Form „S soll H tun“ nur dann *wahr sind*, wenn ein relevantes Können vorliegt, erschiene eine Forderung, wie sie die normative These erhebt, deplaziert. Denn was könnte damit gemeint sein, zu sagen: „Es *soll so sein*, dass Sätze dieser Form nur dann wahr sind, wenn ein entsprechendes Können vorliegt“? Es könnte vielleicht bedeuten: Es ist wünschenswert, dass es so wäre. Aber daraus würde genauso wenig wie aus einer entsprechenden These über die Wünschbarkeit von „Sollensansprüchen“ folgen, dass Sollenssätze nur dann *wahr sind*, wenn ein entsprechendes Können vorliegt. Es würde nur folgen, dass das Wahrsein von Sollenssätzen oder das Erheben von Sollensansprüchen nur unter dieser Bedingung wünschenswert wäre. Umgekehrt folgt aus den von Kühler im dritten und vierten Teil seines Buches angeführten „pragmatischen“, „moralischen“ und „ethischen“ Erwägungen zugunsten der relativen *Unabhängigkeit* des Sollens gegenüber dem Können – also aus seinen Erwägungen gegen eine „starke“ und zugunsten einer „komplexen“ Version der normativen These – nicht, dass es tatsächlich ein Sollen ohne Können gibt, sondern allenfalls, dass es in manchen Hinsichten gut wäre, wenn es das gäbe.

Man könnte versucht sein, Kühlers Argumentation, wenn man sie als eine Argumentation über die Bedingungen des Vorliegens von Sollen und nicht als eine über die Bedingungen der Wünschbarkeit von Sollensansprüchen lesen möchte, hier durch eine fehlende Prämisse zu ergänzen: etwa dahingehend, dass die Wahrheitsbedingungen von Prinzipien wie SIK mit der Wünschbarkeit der Wahrheit dieser Prinzipien zusammenfallen. Bei dieser Prämisse handelt es sich aber um eine weitreichende und kontroverse metaethische These, die Kühler an keiner Stelle erwähnt, geschweige denn gegen die vielen Schwierigkeiten, denen sie sich ausgesetzt sieht, zu verteidigen versucht.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Einen interessanten Versuch der Verteidigung einer solchen im weitesten Sinne konstruktivistischen These in Bezug auf eine begrenzte Klasse deontischer Wahrheiten hat in jüngster Zeit David Owens in seinem Buch *Shaping the Normative Landscape* (Oxford 2012) unternommen.

Die hauptsächliche Zielscheibe des kritischen Teils des Buches ist eine „begriffliche These“, die Kühler wie folgt formuliert: „Wer in (moralisch) tatsächlich – und nicht nur *prima facie* – und objektiv verpflichtender, handlungsleitender Weise zu einer bestimmten Zeit *t* eine Handlung *H* tun bzw. einen Sachverhalt *x* herbeiführen soll, der unterliegt erstens zu *t* zugleich einer korrespondierenden tatsächlichen subjektiven Pflicht, so dass keinerlei epistemische Hinderungen hinsichtlich des Sollens und des eigenen Könnens vorliegen, und ist zweitens auch nicht anderweitig gehindert, so dass er zu *t* denn auch *H* tun bzw. *x* herbeiführen kann, indem er zu *t* sowohl die Fähigkeit als auch die Gelegenheit hierzu hat.“ (133) Die Klausel über subjektive Pflichten und epistemische Hinderungen verdankt sich einer Diskussion, in der Kühler zu zeigen versucht, dass jemand schon dann im relevanten Sinne „nicht kann“, wenn er oder sie nicht glaubt, die betreffende Pflicht zu haben. Das ist eine schon auf den ersten Blick wenig plausible und, so scheint mir, unnötig anspruchsvolle Version der begrifflichen These. Sie geht von der Annahme aus – und Kühler scheint der Auffassung zu sein –, dass eine Person *S* eine Pflicht, *H* zu tun, nur dann erfüllt, wenn *S* *H* mit der Absicht oder zumindest *in dem Glauben* tut, dieser Pflicht zu genügen.

Abgesehen davon, dass sie unnötig angreifbar ist, gibt es aber auch noch andere Probleme mit der so formulierten begrifflichen These. Eines davon ist, dass sie überhaupt nicht als eine begriffliche These zu erkennen ist. Die Formulierung scheint für sich genommen einfach ein normatives Prinzip zum Ausdruck zu bringen, dessen Status und Begründung zunächst einmal offen bleiben. Das legt es nahe, sich zur Fixierung der Zielscheibe von Kühlers Kritik doch an die etwas früher eingeführte „zunächst simple Variante“ der begrifflichen These zu halten: „Ein an bestimmte Akteure adressierter, (moralisch) verpflichtender und handlungsleitender konkreter Sollensanspruch impliziert in begrifflich-analytischer Weise bzw. präsupponiert semantisch das subjektive Können der Adressaten, verstanden im Sinne von deren Fähigkeit und Gelegenheit, den Sollensanspruch zu erfüllen.“ (113) Diese Formulierung präsentiert die These als eine dezidiert begriffliche, hat jedoch das Manko, dass hier im Unterschied zur ausführlicheren Formulierung der begrifflichen These wiederum von einem „Sollensanspruch“ anstatt von „Sollen“ die Rede ist. Handelt die These, die Kühler zu kritisieren unternimmt, nun von Sprechakten oder von dem propositionalen Gehalt der Sätze, die in solchen Sprechakten ausgesagt werden?

Kühlers Zurückweisung der begrifflichen These besteht aus zwei Schritten. Zum einen übt er in den Kapiteln 6, 7 und 8 Kritik an drei vermeintlichen Argumenten zugunsten der begrifflichen These. Von ihnen ist nach meinem Eindruck allerdings nur eines, das sich auf die wesentlich „handlungsleitende Funktion des Sollens“ beruft, tatsächlich als ein Argument für die begriffliche These verständlich. Die beiden anderen angeblichen Argumente für die begriffliche These,

nämlich die „doppelte zeitliche Indexierung von Sollen und Können“ und die Leugnung der Möglichkeit moralischer Dilemmata, scheinen mir im Unterschied zu Kühler nicht einmal *prima facie* die These (als spezifisch *begriffliche* These) zu stützen, so dass umgekehrt Kühlers Kritik an ihnen nicht zur Schwächung dieser These beiträgt.<sup>3</sup>

Der zweite Schritt bei der Zurückweisung der begrifflichen These besteht aus zwei Argumenten gegen die These. Auf das erste Argument, das Vertreter der These auf die Postulierung einer angeblich nicht plausibel zu machenden Idee von *prima-facie*-Pflichten festlegt, werde ich hier nicht eingehen. Das zweite und nach Kühlers eigener Einschätzung ausschlaggebende Argument sieht einen „entscheidenden Schwachpunkt“ der begrifflichen These darin, dass sie auf eine falsche „Passensrichtung“ des „Sollensbegriffs“ (181) festgelegt sei. Wenn man sich klar mache, so Kühler, dass „Sollensansprüche“ ausschließlich eine Welt-zu-Geist-Passensrichtung hätten, dann folge daraus entgegen der begrifflichen These, dass der Zustand der „Welt“ (zum Beispiel die Abwesenheit eines bestimmten Könnens) stets irrelevant dafür sei, ob ein Sollen vorliege oder nicht. Also impliziert Sollen kein Können. Dieses Argument, so verführerisch einfach es ist, scheint mir aus Gründen problematisch zu sein, die wieder mit der bereits angesprochenen Ambiguität zu tun haben.

Zunächst einmal ist nämlich ganz unklar, weshalb die von Anscombe eingeführte Unterscheidung zwischen Passensrichtungen in diesem Zusammenhang überhaupt anwendbar sein sollte. Die Unterscheidung ist bei Anscombe und denen, die ihr darin gefolgt sind, eine Unterscheidung zwischen zwei Klassen mentaler Zustände und vielleicht auch zwischen zwei Klassen von Sprechakten, in denen Zustände des einen und des anderen Typs jeweils typischerweise zum Ausdruck kommen. Sofern die von Kühler kritisierte begriffliche These eine These über den Begriff des Sollens und nicht eine These über den Begriff „Sollensanspruch“ (im Sinne einer Art von Sprechakt oder eines mentalen Zustands) ist, stellt sie keinerlei Behauptung über Passensrichtungen auf, weil ihr Gegenstand (Sollen) überhaupt nicht die Art von Ding ist, das eine irgendwie geartete Passensrichtung hätte. Was zutrifft, ist Folgendes: Wo die Proposition „S soll H tun“ Gehalt eines Wunsches oder einer Aufforderung ist, hat dieser Wunsch oder diese Aufforderung eine Welt-zu-Geist-Passensrichtung. Aber genauso gilt, dass dort, wo dieselbe Proposition Gehalt einer Überzeugung oder einer Behauptung ist, diese Überzeugung oder Behauptung eine Geist-zu-Welt-Passensrichtung hat. Die

---

<sup>3</sup> Kühlers Kritik könnte allerdings in einem bestimmten dialektischen Kontext dazu beitragen, diejenigen, die aus irrelevanten Erwägungen heraus von der begrifflichen These überzeugt sind, von ihr abzubringen.

Proposition „S soll H tun“ hat als solche keine Passensrichtung; erst recht nicht der Begriff „Sollen“ als solcher. Vertreter der begrifflichen These können, sofern ihre These eine These über den *Begriff des Sollens* ist, ohne Weiteres zugestehen, dass „Sollensansprüche“ darauf abzielen, die Welt einem normativen Standard anzugleichen. Denn aus dieser Tatsache, falls sie eine ist, folgt nicht, dass das Vorliegen eines geeigneten Könnens nicht zum Begriff des Sollens (im Unterschied zum Begriff des Sollensanspruchs) gehört. Es folgt also nicht die Falschheit der begrifflichen These – es sei denn, damit wäre von Kühler letztlich (und entgegen seiner Aussage, es handle sich um eine „Analyse des Sollensbegriffs“) doch eine These über den Begriff „Sollensanspruch“ intendiert. In dem Fall würde das Buch aber eine Auseinandersetzung mit der These, dass der Begriff des Sollens das Vorliegen eines Könnens impliziert, ganz schuldig bleiben.

Als zusätzliche Argumente gegen eine begriffliche These, der zufolge Sollen stets ein Können impliziert, könnte man Kühlers spätere Überlegungen deuten, die gegen eine „starke“ und zugunsten einer „komplexen“ Version der normativen These angeführt werden. Schließlich sollen diese Überlegungen zeigen, dass es ein Sollen ohne Können geben kann, und genau das wird auch durch die begriffliche These ausgeschlossen. Aber warum eigentlich? Dass eine These „begrifflich“ ist, sagt doch zunächst allenfalls etwas darüber aus, welche Art von Gründe für ihre Rechtfertigung einschlägig sind; diese Klassifizierung steht quer zu der Frage nach ihrem Gehalt. Kühlers komplexe normative These konkurriert mit der begrifflichen These nicht deshalb, weil die eine These normativ und die andere begrifflich ist, sondern deshalb, weil die eine These zulässt, was von der anderen ausgeschlossen wird. Klarerweise kann es über diese Alternative hinaus auch eine begriffliche These geben, die für alle konkreten Fälle jeweils dasselbe Urteil generiert wie die von Kühler favorisierte komplexe normative These. Nennen wir sie die „komplexe begriffliche These“. Gegen diese These ließe sich nicht mehr einwenden, dass sie den Phänomenen nicht gerecht wird. Was spricht dagegen, sie für wahr zu halten?

Möglicherweise hängt wenig davon ab, ob man die Wahrheit über die notwendigen Bedingungen dafür, dass in einem gegebenen Fall oder in einer Klasse von Fällen jeweils ein Sollen vorliegt, als eine begriffliche Wahrheit oder als eine substantielle normative Wahrheit betrachtet. Ich bin nicht einmal davon überzeugt, dass sich diese beiden Alternativen streng voneinander unterscheiden lassen. Am ehesten könnte man die Unterscheidung daran festzumachen versuchen, welche Interpretation von Uneinigkeiten und Auseinandersetzungen über einzelne Fälle, in denen ein Sollen ohne Können zur Debatte steht, die beste ist. Wirft in solchen Disputen eine Partei der anderen vor, dass sie den Ausdruck „Sollen“ nicht richtig beherrscht oder abweichend verwendet? Oder sind sich beide Parteien über den begrifflichen Gehalt des Ausdrucks einig, streiten sich

aber über die Geltung eines bestimmten normativen Prinzips, in dem dieser Ausdruck vorkommt? Möglicherweise schließen sich diese beiden Diagnosen überhaupt nicht gegenseitig aus. Es ist schwierig, sich eine Debatte über die Extension (und in diesem Sinne den begrifflichen Gehalt) normativer Begriffe wie „Sollen“ vorzustellen, die auf jede Art von normativer Argumentation verzichtet. Umgekehrt liegt die Vermutung nahe, dass der Ausgang substantieller normativer Debatten auf hohem Allgemeinheitsniveau immer auch nicht-triviale Folgen für das Verständnis einiger der darin operativen Begriffe haben wird. Die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch hat im Bereich normativen Denkens keinen leichteren Stand als anderswo.

Dass die Behauptung eines begrifflichen Implikationsverhältnisses zwischen Sollen und Können weniger hoffnungslos sein könnte, als Kühler es behauptet, liegt auch daran, dass er sich zugunsten seiner eigenen „komplexen“ (das heißt abgeschwächten) Position auf eine sehr weit gefasste Konzeption von Sollen stützt, die sich zum Beispiel auf die Forderungen individuell identitätskonstituierender Normen und die Ansprüche rechtlicher Normen erstreckt und unter „Sollen“ zunächst einmal nichts weiter als einen irgendwie gearteten „normativen Standard“ versteht (197). Wenn diese äußerst weite Konzeption auch den Vertretern starker Versionen von SIK (seien sie normativ oder begrifflich begründet) unterstellt wird, erscheinen diese Versionen naturgemäß als zu stark. Aber es spricht alles dafür, dass diejenigen, die SIK zum Beispiel als eine starke begriffliche These vertreten, ihr überhaupt keinen so umfassenden Geltungsbereich zugeordnet haben.

Das kann man sich verdeutlichen, indem man die begriffliche These zunächst einmal als stipulative Definition eines Begriffs liest – nennen wir ihn „S“ – und sich dann die Frage stellt: Ist S identisch mit einem Begriff, den wir mit dem Wort „Sollen“ zum Ausdruck bringen? Um zu zeigen, dass das nicht der Fall ist, dass also die begriffliche These als eine These über unseren Begriff des Sollens falsch ist, reicht es nicht aus, zu zeigen, dass wir das Wort „Sollen“ auch in solchen Zusammenhängen (korrekt) verwenden, in denen die in der These genannten Bedingungen nicht erfüllt sind. Denn es lassen sich mehrere Begriffe unterscheiden, die mithilfe des Ausdrucks „Sollen“ zum Ausdruck gebracht werden (Kühler selbst unterscheidet zwischen einigen von ihnen): Zum Beispiel kann und sollte man zwischen „adressiertem“ (d. h. akteursbezogenem) und „unadressiertem“ (unpersönlichem, zustandsbezogenem) Sollen unterscheiden, zwischen moralischem, rationalem und rechtlichem Sollen, zwischen praktischem und epistemischem Sollen und möglicherweise auch noch zwischen unterschiedlichen Sollensbegriffen in anderen Unterscheidungsdimensionen. Damit die Behauptung eines begrifflichen Implikationsverhältnisses zwischen (einer bestimmten Art von) Sollen und Können wahr ist, muss sie auf mindestens *einen* der so zu unterscheidenden Begriffe zutreffen. Und in diesem

Sinne wird die These normalerweise auch diskutiert: zum Beispiel als eine These spezifisch über das moralische oder das rationale Sollen als Formen des adressierten praktischen Sollens, oder auch als eine These spezifisch über dasjenige Sollen, dessen Nichterfüllung eine bestimmte Art von Vorwurf oder Tadel (zum Beispiel als unmoralisch oder irrational) rechtfertigt. Niemand behauptet die Geltung von SIK für alle Kontexte, in denen überhaupt von „Sollen“ die Rede ist. Versteht man die begriffliche These als eine ihrer Intention nach von vorneherein auf diese Weise eingeschränkte, dann ist sie weitaus plausibler, als Kühler sie erscheinen lässt.

In gewissem Sinne scheint es mir zuzutreffen, dass Fragen über den Gehalt, die Reichweite und die Geltung und Begründung von SIK normative Fragen sind. Aber es sind normative Fragen in demselben Sinne, in dem zum Beispiel Fragen über die Bedingungen, unter denen man Versprechen einhalten muss, normative Fragen sind. Es sind Fragen darüber, was – auf einem relativ hohen Allgemeinniveausniveau – normativ der Fall ist. Fragen wie die nach dem genauen Gehalt und der genauen Reichweite von SIK lassen sich am ehesten so beantworten, dass man für konkrete Fälle jeweils die Frage stellt: „Ist es plausibel (und weshalb ist es plausibel), dass sie H tun soll/muss, obwohl sie H nicht tun kann?“, und sich bei der Beantwortung dieser detaillierteren Fragen nicht wiederum auf das Prinzip beruft. Genau so verfährt letztlich auch Kühler in seinem Buch. Diese Vorgehensweise verpflichtet einen aber nicht darauf, Fragen wie der nach dem Gehalt und der Reichweite von SIK die Form zu geben, die Kühler vorschlägt: „Soll es der Fall sein, dass sie H tun soll/muss, obwohl sie H nicht tun kann?“ (wo sich der Skopus des ersten „soll“ auf die Konjunktion von *H sollen* und *H nicht können* erstreckt). Solange nicht gezeigt ist, dass die Wahrheit normativer Prinzipien eine Funktion der Wünschbarkeit ihres Wahrseins oder ihres Fürwahrgelaltenwerdens ist, muss die Frage zunächst einmal lauten, welche Version des Prinzips gilt, nicht welche gelten soll.

Das Prinzip „Sollen impliziert Können“ wäre dann vielleicht am ehesten so zu behandeln wie das Prinzip „Versprechen soll man halten“: als eine Faustregel, ein heuristisches Prinzip, vielleicht sogar als eine begriffliche Platitüde oder eine „grammatische Bemerkung“ von sehr begrenztem Auflösungs niveau – aber in jedem Fall als ein Satz, dessen Wahrheit noch fast alle interessanten Fragen offen lässt. Interessant wird es dort, wo der Versuch beginnt, die Konturen des Prinzips im Einzelnen zu artikulieren. Die Details dieser normativen Untersuchung, die Kühlers „komplexer normativer These“ erst ihren konkreten Gehalt verleihen würde, werden insbesondere im letzten Teil seines Buches, aber *en passant* auch schon in den vorangehenden Teilen in Angriff genommen. Man könnte sich wünschen, dass sie eine noch ausführlichere Behandlung erfahren hätten und dass eine solche Behandlung mit einer trennschärferen Artikulation unterschiedlicher

Begriffe von Sollen einhergegangen wäre. Aber auch so wird sich eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Buch für alle bezahlt machen, die sich mit den Grundlagen der praktischen Philosophie beschäftigen.

Andreas Schmidt

## Die Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

---

Andreas Schmidt: Jena; andreas.as.schmidt@uni-jena.de

**Dina Emundts.** *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit.* Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2012, 430 S.

Obwohl Hegel zunächst plante, seiner *Phänomenologie des Geistes* den Titel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ zu geben, hat die Rolle der Erfahrung in der *Phänomenologie* bei den Interpreten bisher nur selten größeres Interesse erweckt. In ihrer äußerst lesenswerten Abhandlung *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit* liefert Dina Emundts einen wichtigen Beitrag, um diese Lücke zu schließen. Nun lässt sich die Frage nach der Rolle der Erfahrung in zweierlei Weisen verstehen. Da sich die *Phänomenologie des Geistes* mit dem Problem beschäftigt, was Erkenntnis ist und wie sie gerechtfertigt werden kann, lässt sich die Frage zum einen als Frage danach auffassen, welche Rolle nach Hegel die Erfahrung in Genese und Geltung der Erkenntnis zukommt, wie man also Hegel im Rahmen des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus verorten soll. Man kann die Frage aber auch so verstehen, dass nach der Rolle der Erfahrung für die *Methode* der *Phänomenologie des Geistes* gefragt wird. Emundts behandelt in ihrem Buch beide Fragen, die letztere steht aber im Vordergrund: Welche Rolle spielt die Erfahrung in der Beantwortung der Frage, was Erkenntnis ist?

Im ersten Kapitel der Arbeit werden – nach einer allgemeinen Analyse des Erfahrungsbegriffs – erste Elemente zur Beantwortung der methodischen Fragestellung präsentiert. Die Frage, was Erkenntnis ist, wird von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* bekanntlich so behandelt, dass verschiedene erkenntnistheoretische Positionen vorgestellt und jeweils einer immanenten Kritik unterzogen werden, wobei die kritisierten Positionen untereinander so angeordnet werden, dass sich innerhalb des Aufbaus der *Phänomenologie des Geistes* ein Progress zu immer adäquateren Positionen ergibt. Die These der Arbeit von Emundts ist nun, dass



für diesen Progress die Erfahrung eine zentrale Rolle spielt, und zwar nicht nur – wie es die traditionelle Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* versteht – die „logische“ Erfahrung eines inneren Widerspruchs der behandelten Positionen, sondern eine mit sinnlichem Erleben einhergehende Erfahrung, die das Subjekt mit den Dingen der Welt macht. Aber lässt sich ein solcher Erfahrungsbegriff auch verwenden zur Beantwortung der Frage, was *Erkenntnis* ist? Emundts will in ihrem Buch zeigen, dass genau das der Fall ist: Die Frage, was Erkenntnis ist und wie sie sich rechtfertigen lässt, ist eng verklammert mit der Frage, wie die Welt beschaffen ist, und daher kann sich durch Erfahrung „zeigen“, dass eine erkenntnistheoretische Position falsch ist. Nach Emundts findet sich auf diese Weise ein starkes deskriptives Element in der Methode der *Phänomenologie des Geistes*, das Affinitäten zur Phänomenologie Edmund Husserls hat.

Im zweiten Kapitel wird zum einen die Methode der *Phänomenologie des Geistes* weiter erläutert und zum anderen eine Antwort auf die Frage skizziert, welche Rolle Hegel der Erfahrung für die Erkenntnis *generell* zuschreibt. Um verschiedene erkenntnistheoretische Positionen als solche überhaupt identifizieren zu können, muss Hegel einen Minimalbegriff der Erkenntnis spezifizieren. Nach Emundts ist für diesen Minimalbegriff entscheidend, dass wir von Erkenntnis nur dann sprechen können, wenn nicht nur eine Übereinstimmung von Wissensanspruch und Welt vorliegt, sondern auch ein Maßstab oder ein Kriterium gegeben wird, das es erlaubt, festzustellen, ob eine derartige Übereinstimmung tatsächlich vorliegt. Die unterschiedlichen Positionen, die in der *Phänomenologie des Geistes* geprüft werden, stellen unterschiedliche Auffassungen darüber dar, wie dieser Maßstab beschaffen sein muss. Diese Auffassungen müssen sich an der Erfahrung bewähren, und es zeigt sich, dass sie wieder und wieder scheitern – und zwar, wie Emundts in ihrer Arbeit im Detail ausführt, an einem unzureichenden Verständnis davon, wie die Welt beschaffen ist.

Der Zielpunkt der Entwicklung der *Phänomenologie des Geistes* – und damit die Antwort auf die Frage, welche Rolle die Erfahrung in Hegels Erkenntnistheorie hat – wird in Bezug auf Kant näher bestimmt: Nach Emundts folgt Hegel Kant in der Auffassung, dass die Sinnlichkeit allein uns nicht erlaubt, uns erkennend auf Gegenstände zu beziehen. Erkenntnis ist nur möglich, sofern der Gegenstand durch logische Prinzipien (Kategorien) bestimmt ist – und das heißt insbesondere, dass wir einen Gegenstand nur in Kausalrelation zu anderen Gegenständen erkennen können. In diesem Sinn ist die Welt für Hegel nichts anderes als „die Gesamtheit begrifflicher Bestimmungen“ (150). In einigen Punkten weicht Hegel von Kant aber ab, von denen zwei für das Thema der Arbeit von besonderer Wichtigkeit sind: *Erstens* gibt Hegel die strikte Trennung von transzendentallogischen und empirischen Prinzipien auf, die man bei Kant findet. Das wird so verstanden, dass der Objektbezug nicht schon durch die Anwendung reiner Verstandes-

begriffe auf Anschauung gewährleistet werden kann; vielmehr muss zusätzlich die Kenntnis empirischer Gesetzmäßigkeiten immer schon vorausgesetzt werden, um etwas auch nur als *Objekt* bestimmen zu können: Kategoriale Bestimmungen müssen also immer schon über die Kenntnis empirischer Gesetze vermittelt sein. *Zweitens* ist nach Hegel bereits eine der Objekterkenntnis vorausgehende Bezugnahme auf Nicht-Begriffliches möglich und als Ausgangspunkt des Prozesses der Objektivierung auch notwendig. Damit hängt auch eine weitere These Emundts zur Interpretation des Ganges der *Phänomenologie des Geistes* zusammen: Die *Phänomenologie* sei nicht zu lesen als ausgedehntes transzendentes Argument, in dem die begriffliche *Voraussetzung* des *scheinbaren* Bezugs auf Nicht-Begriffliches sukzessive explizit gemacht werde; vielmehr scheitert ein solcher Bezug *nur* als Maßstab für Wissensansprüche. Das ermögliche es, den Gang der *Phänomenologie* auch als Realgenese der Erkenntnis zu lesen, die bei der sinnlichen Gewissheit beginnt und zu einer immer durchgängigeren Objektivierung führt. Außerdem vertritt Hegel nach Emundts gegen Kant die These, dass nur einige kategoriale Begriffe im Subjekt verankert sind, andere hingegen nicht: So sei das Lebendige und Geistige nach Hegel an sich begrifflich organisiert und werde – anders als nicht-belebte physikalische Einzeldinge – nicht durch das Subjekt allererst ‚konstituiert‘.

Im dritten Kapitel werden die ersten beiden Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* – „Sinnliche Gewissheit“ und „Wahrnehmung“ – ausführlich kommentiert. Hier lässt sich beobachten, dass die veränderte Auffassung der Methode der *Phänomenologie* auch zu neuen Akzentsetzungen in der Rekonstruktion der einzelnen Argumente führt. Man kann die Kritik an der Position der sinnlichen Gewissheit so lesen, dass auf implizite Voraussetzungen aufmerksam gemacht wird, die der explizite Gehalt der Theorie durch ihre Beschränkung auf sinnlich Gegebenes nicht einholen kann – etwa, dass sie Wahrheits- und Objektivitätsansprüche erhebt, oder dass ihre indexikalischen Bezugnahmen begrifflich voraussetzungsvoll sind. In Emundts' Lektüre besteht die Pointe dagegen darin, dass das Subjekt, das die Position der sinnlichen Gewissheit vertritt, dazu gebracht wird, eine *Erfahrung über die Welt* zu machen, mit der die vertretene Theorie nicht zurechtkommt, nämlich die Erfahrung der Veränderlichkeit der Dinge. Aufgrund der Einfachheit der Position der sinnlichen Gewissheit kann sie keine objektive Lokalisierung ihrer Gegenstände in Raum und Zeit vornehmen; daher könnten dieser Position zufolge Behauptungen nur als wahr ausweisen werden, solange der thematisierte Gegenstand unverändert bleibt. Die Nachfolgeposition („Wahrnehmung“) versucht, das Problem zu vermeiden, indem sie Kriterien für synchrone und diachrone Identität einführt; diese Identitätskriterien sollen aber über sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften bestimmt werden, und diese Position scheitert daher aus ähnlichen Gründen wie schon ihre Vorgängerin.

Im vierten Kapitel wird ausführlich der Abschnitt „Kraft und Verstand“ besprochen, in dem die Dinge nun als Äußerungen von Kräften bzw. Gesetzen aufgefasst werden. Dieser Abschnitt gehört zu den schwierigsten in der gesamten *Phänomenologie des Geistes*, und Emundts' scharfsinnige und detaillierte Interpretation wird für jeden, der sich mit diesem Teil der *Phänomenologie* beschäftigt, eine unumgängliche Lektüre sein. Emundts liest dieses Kapitel als Auseinandersetzung mit Kants „Analogien der Erfahrung“. In der zweiten Analogie begründet Kant die von Hegel geteilte These, dass jede Veränderung mit kausaler Notwendigkeit geschieht. Es zeigt sich aber, dass Kant nicht erklären kann, inwiefern bestimmte Gesetze einerseits notwendig sind, andererseits *ceteris-paribus*-Charakter haben und insofern *keine* notwendige Geltung besitzen. Nach Emundts schlägt Hegel zwei Veränderung an Kants Konzeption vor. Erstens sollen die drei Analogien eine Gesamtheit bilden: Das Allgemeine, die Substanz, muss sich in Form von gesetzmäßigen Zusammenhängen ausdrücken, die ihrerseits eine Totalität bilden, aus der einzelne Gesetzmäßigkeiten nur durch Abstraktion herausgelöst werden können. Zweitens macht das Subjekt nach Emundts auf dieser Stufe die Erfahrung, dass die Frage, welche Objekte es gibt und welchen Gesetzen sie unterliegen, je nach Kontext zu unterschiedlichen und nicht aufeinander reduzierbaren Antworten führt. Als Beispiel wird von Emundts auf die Antinomie der teleologischen Urteilskraft bei Kant hingewiesen, der zufolge alle Erzeugung materieller Dinge einerseits nur nach mechanischen Gesetzen möglich ist, andererseits einige materielle Dinge, nämlich Organismen, so nicht erklärt werden können. Dies wird so interpretiert, dass das Subjekt die Erfahrung macht, dass das Allgemeine je nach Kontext „sich wandelt“. Man könnte sich an dieser Stelle fragen, ob hier tatsächlich noch von „Erfahrung“ die Rede sein kann. Allerdings ist Emundts' Begriff der Erfahrung sehr weit gefasst: Erfahren werden nicht nur die Gegenstände und ihre fundamentalen Eigenschaften, sondern auch der Umgang mit ihnen in der „alltägliche[n] Praxis“ (18), zu der man vielleicht auch noch wissenschaftliche Rechtfertigungspraktiken rechnen kann.

Im fünften und letzten Kapitel wendet sich Emundts Hegels Theorie verschiedener Gegenstandsarten zu. Während sich nach Emundts' Lektüre für das Bewusstsein aus dem Abschnitt „Kraft und Verstand“ ein antirealistisches Verständnis physikalischer Objekte ergeben hat, demzufolge materielle Objekte für sich betrachtet gerade nicht im vollen Sinn objektiv sind, werden nun Organismen als paradigmatische Gegenstände eingeführt, denen ihre Bestimmungen auch an ihnen selbst zukommen. Dass Organismen paradigmatische Gegenstände sind, lässt sich zwar Emundts zufolge a priori aus den Bedingungen der Erkenntnis ableiten; nicht ableiten lässt sich aber, dass es Organismen tatsächlich gibt – hierzu ist wiederum der Rekurs auf Erfahrung nötig. Das Kapitel schließt mit einer

Erläuterung der logischen (nicht phänomenologischen) Beziehungen zwischen den verschiedenen Gegenstandsarten ‚materielles Objekt‘, ‚Organismus‘ und ‚vernünftiges Individuum‘ als Produkte von drei hierarchisch geordneten Stufen reflexiver Selbstvermittlung des „Allgemeinen“. Dass die Methode Hegels phänomenologisch ‚geerdet‘ wird, bedeutet für Emundts also nicht, dass man davon Abstand nehmen müsste, Hegel eine anspruchsvolle Non-Standard-Ontologie als Zielpunkt der Theorie zuzuschreiben.

Man kann wohl sagen, dass die Besonderheit der Methode der *Phänomenologie* in Emundts' Darstellung darin besteht, dass es sich um eine gemischte Methode handelt – um eine Verbindung von transzendentaler Reflexion und phänomenologischer Beschreibung. Zwar betont Emundts zu Recht, dass die *Phänomenologie* kein transzendentes Argument in dem Sinn entwickelt, dass die Möglichkeitsbedingungen des Anfangs, nämlich der sinnlichen Gewissheit sukzessive explizit gemacht werden; das widerspricht aber nicht der Auffassung, dass in der *Phänomenologie* die Möglichkeitsbedingungen der *Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen* untersucht wird. Mir scheint, das Interessante an Emundts' Vorschlag besteht gerade darin, dass die Methode, die sie Hegel zuschreibt, in der Lage ist, sowohl die Defizite transzendentaler Argumente als auch phänomenologischer Beschreibung durch Kombination beider Methoden zu beheben. Transzendente Argumente haben nämlich (mindestens) mit zwei Problemen zu kämpfen. Erstens mit dem Problem der ontologischen Voraussetzungen hinsichtlich des Gegenstandsbereichs der Erkenntnis: Die Frage, wie Erkenntnisansprüche zu rechtfertigen sind, hängt davon ab, wie die Welt, über die geurteilt wird, beschaffen ist. Das Argument gegen die sinnliche Gewissheit bringt das gut zum Ausdruck: Die Rechtfertigungsbedingungen innerhalb eines statischen Universums sind andere als die innerhalb eines dynamischen Universums. Welchen Ausgangspunkt kann man aber legitimerweise verwenden? Zweitens haben transzendente Argumente mit dem Problem des Brückenprinzips zu kämpfen: Wenn man nicht von vorneherein idealistische Prinzipien in Anschlag bringen will, muss immer damit gerechnet werden, dass die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis, auch wenn sie durch korrekte transzendente Argumente aufgewiesen wurden, von der Realität nicht erfüllt werden. In beiden Fällen kann eine Ergänzung der Methode durch eine phänomenologische Reflexion weiterhelfen. Die phänomenologische Methode hat hingegen mit dem Problem zu kämpfen, dass ihr ein Leitfaden fehlt, der erstens angibt, welche Fragen man an die Phänomene zu stellen hat, und es zweitens erlaubt, die Ergebnisse der phänomenologischen Beschreibung in eine systematische Ordnung zu bringen. Dieses Problem kann durch eine Ergänzung der phänomenologischen Beschreibung durch eine transzendente Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis behoben werden. Diese gemischte Methode hat zwar ein Eindringen

von Kontingenz in den logischen Aufbau des Systems zur Folge, doch muss das kein Nachteil sein.

Freilich wirft diese Auffassung von Hegels Methode in der *Phänomenologie des Geistes* auch Probleme auf. So kann man sich fragen, ob auf diese Weise nicht die *Immanenz* der Methode gefährdet wird. Diese Immanenz soll es ja gerade ermöglichen, Konkurrenzpositionen zu kritisieren, ohne von der Wahrheit der eigenen Prämissen bereits auszugehen. Wenn man nun aber auf Erfahrung pocht, stellt sich die Frage, welche Überzeugungskraft das für den Opponenten haben muss. Dass überhaupt auf Erfahrung rekurriert wird, mag aufgrund des von Emundts' verwendeten offenen Erfahrungsbegriffes noch unproblematisch sein; aber wie sieht es aus mit den *spezifischen* Erfahrungen, zu denen der Vertreter der Konkurrenzpositionen gebracht werden soll? Sicher: Dass die Dinge sich verändern, dürfte unkontrovers sein. Aber schwieriger wird es bei anspruchsvolleren Erfahrungen, wie etwa denjenigen, die nach Emundts im Kapitel „Kraft und Verstand“ den Gang des Textes bestimmen. Auf alle Fälle setzt die gemischte Methode mit ihrer Berufung auf Erfahrung einen kooperativen Gesprächspartner voraus.

Aber wie auch immer man die Vorteile und Nachteile der vorgeschlagenen Methode bewerten mag: Das Buch von Dina Emundts ermöglicht es, einen vielversprechenden neuen Blick auf die Methode der *Phänomenologie des Geistes* zu werfen. Der Reichtum an Argumenten und an exegetischen Detailanalysen macht das Buch zu einem bedeutenden Beitrag zur Hegelforschung.

Frank Ruda

## Philosophieren heißt leben lernen

---

Frank Ruda: Berlin; frankruda@hotmail.com

**Annette Sell.** *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel.* Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013, 256 S.

Haben Begriffe ein Leben? Können Begriffe in einem nicht-metaphorischen Sinn lebendig sein? Augenscheinlich besteht das Leben des Menschen zu einem nicht geringen Teil, wenn nicht sogar ausschließlich darin, Begriffe zu gebrauchen. Sein Leben hängt eng damit zusammen, begriffliche Operationen auszuführen. Menschen, so wie andere natürlich lebendige Organismen, werden geboren, altern und sterben. Sie sind in ihren konkreten Existenzen endlich. Aus sprachhistorischer Sicht mag man etwas ganz Ähnliches von je besonderen Begriffen

behaupten wollen, obgleich man dies wohl eher von konkreten Wörtern sagen würde, die zweifellos eine Geschichte haben. Aber genügen solche strukturellen Ähnlichkeiten, um zu behaupten, dass man Begriffen ebenso eine Lebendigkeit wird zusprechen müssen, wie natürlich lebendigen Organismen (oder sogar eine ebensolche)? Diese Fragen führen direkt in die Diskussionen um den Zusammenhang von Natur und Geist, um den Zusammenhang von Leben und Form, aber überdies ebenso direkt zur Frage nach dem Begriff des Lebens. Spricht man, wenn man vom Leben des Begriffs spricht, von dem gleichen Leben, von dem man auch spricht, wenn man von natürlichen Organismen spricht? Die Antwort auf diese letzte Frage kann nur durch den Begriff des Lebens gegeben werden.

Annette Sell, verantwortlich für die Edition der Vorlesungsnachschriften zu Hegels Logik am Bochumer Hegel-Archiv, berührt in ihrer Studie zu Leben und Logik bei Hegel alle diese Fragen und sucht mit Hegel Antworten auf sie zu geben. Ihr erklärtes Ziel ist es dabei, „den lebendigen Begriff als dialektisches Begriffskonzept zu fassen“ (215). Man kann dies so reformulieren, dass es gilt, den Begriff des Lebens bei Hegel im Rahmen seiner *Logik*, d. h. vor dem Hintergrund seines Begriffs des Begriffs, so zu entwickeln, dass explizit wird, dass dieser Begriff, d. h. Begrifflichkeit überhaupt, ohne den Begriff des Lebens – ohne eine Zuschreibung von Lebendigkeit – nicht richtig gedacht werden kann. Diese Behauptung verpflichtet Sell nicht zu der These, dass der Lebensbegriff der einzige Grundbegriff aller Begriffsbewegung sei. Diese These weist sie nicht nur deswegen explizit zurück (197), weil sich bei Hegel eine Vielzahl von Lebensbegriffen findet (er spricht u. a. vom „natürlichen Leben“, vom „logischen Leben“, vom „geistigen Leben“ und vom „göttlichen Leben“), sondern auch deswegen, weil sie versucht, Hegels Denken gegen eine Lesart in Schutz zu nehmen, die dieses mit einer „organizistischen Metaphysik“ (17) identifiziert, d. h. mit der Behauptung eines einheitlichen Bewegungsparadigmas, dem alle begrifflichen Bewegungen folgen würden.

Sell will also darlegen, inwiefern gerade der Begriff des Lebens die nicht nur konstitutive Selbstbezüglichkeit, sondern die ontologische Reichweite des Begrifflichen als solchem beschreibt (sie spricht ihm ein „kognitives und ontologisches Moment“ (224) zu). Es geht folglich weder um *das* Leben als solches (222) im Sinne der Naturwissenschaften, noch um den *einen* Begriff des Lebens als solchen im Sinne einer Lehre der Lebenssubstanz, sondern um den lebendigen Begriff in seiner logischen Ausformulierung, d. h. um die Konstitution und Verfasstheit begrifflicher Praxis. Es soll gezeigt werden, dass und inwiefern diese Praxis lebendig genannt werden kann. Man sieht sofort die dialektischen Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung: Wie kann man begrifflich erläutern, dass der Begriff seine eigenen Voraussetzungen als das setzt, was nicht begrifflich und in diesem Sinne natürlich ist, wenn genau das Setzen dieser Voraussetzung als

Teil der Lebendigkeit, d. h. nach dem „Modell“ (205–206) des natürlichen Lebens gedacht werden muss? Sells Antwort ist, dass man genau dafür einen adäquaten Begriff des Begriffs, einen „adäquaten Begriff“ (186) benötigt. Mit dem lebendigen Begriff steht also letztlich ein adäquates Verständnis von Begriffsbewegungen überhaupt auf dem Spiel.

Sell verfährt so, dass sie zunächst die Entwicklungsgeschichte des Lebensbegriffs innerhalb des hegelschen Denkens nachvollzieht, dann Hegels Rekurse auf die Geschichte der Philosophie (namentlich auf Aristoteles, Kant und Schelling) rekonstruiert, den Lebensbegriff innerhalb der hegelschen Natur- und Geistphilosophie, innerhalb der *Wissenschaft der Logik* situiert, um schließlich den Begriff des „logisches Leben“ zu qualifizieren (182–221). Erklärter Gegner dieser Ausführungen sind sowohl alle Versuche der Naturalisierung der Logik (des Begriffs) (15), da „die Lebendigkeit nicht allein mit Mitteln des organischen Lebens zu erklären“ ist (176), als auch alle romantischen Vergeistigungen der Natur (23), die zu einer Identifizierung von Natur und Geist führen. Die „Bewegung des Lebens“ soll „als Bewegung des Begriffs“ (19) verständlich gemacht werden. Schon in seinen Jugendschriften bestimmt Hegel das Leben als Bewegung und setzt es ab gegen einen zunächst noch negativ bestimmten starren Begriff des Begriffs und gegen den Begriff des Gesetzes. Das Lebendige ist für Hegel allein aus sich heraus selbstzweckhaft und stellt eine „bewegte Einheit“ dar. Auch in seiner Jenaer *Differenzschrift* führt Hegel das Leben noch nicht mit dem begrifflichen Denken oder der Reflexion zusammen (auch wenn das *Systemfragment* bereits auf eine solche Zusammenführung hingedeutet hatte), aber er erweitert die frühe Bestimmung des Lebens darüber, dass er den Gattungsbegriff, seine Übersetzung des platonischen Ideenbegriffs, einführt. Der Gattungsbegriff ermöglicht die Bewegtheit des Lebens als eine zu verstehen, die über die je individuelle Verkörperungen in natürlichen Organismen hinausgeht. Damit etabliert Hegel ebenso eine Unterscheidung zwischen organischem Leben und dem unorganischen: Nur ersteres ist in der Lage, sich als Gattung zu erhalten. Nur lebendige Natur ist fähig, zu sich in Beziehung zu stehen. Natürliches Leben wird so in Begriffen der Bewegung gedacht, die eine Selbstbeziehung, d. h. Reflexion *ermöglicht*. Natur ist lebendige Beziehung auf sich (51).

Dieser Gedanke impliziert, dass Leben dazu fähig ist, (als Gattung) eine Form von Allgemeinheit auszubilden, und sich so selbst erhalten kann. Jedoch weiß das Leben nicht, dass es tut, was es tut – „die Natur erkennt sich nicht selbst“ (81). Natur ist mögliche, aber nicht wirkliche Reflexion. An dieser Stelle wird für Sell die Naturphilosophie Hegels relevant, denn die Natur besitzt die Fähigkeit, sich zu sich in Beziehung zu setzen, nicht an sich, sondern nur für den Geist, d. h. nur aus der Perspektive des Geistes. Das bedeutet, dass die Natur das Andere des Geistes ist, ein „verborgene[r] Geist“ (Hegel n. Sell, 53), und die Naturphilosophie

hat die Aufgabe, sich auf dieses Andere des Geistes als Teil des Geistes reflektierend zu beziehen.<sup>1</sup> Der Geist bezieht sich dann auf sich in und als einem anderen und erhält sich in diesem Bezug. Der Geist, der sich auf Natur bezieht, ist dann wirkliche Reflexion. Das meint, dass mit diesem Zug, der für das gesamte hegelische Denken gilt, deutlich wird, dass „es ohne das vorangehende, unmittelbare Leben auch kein Erkennen gäbe“ (57). Ohne die Möglichkeit begrifflicher Reflexion keine Wirklichkeit begrifflicher Reflexion. An dieser Stelle kehrt die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist als Frage nach dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zurück – Sell spricht diese in ihrer Rekonstruktion von Hegels Aristoteles-Lektüre (133 ff.) an. Sie differenziert mit einer leicht kantisch anmutenden Formulierung die These, dass Hegel seine Logik begrifflicher Bestimmung am Leben orientiere, von der These, dass er seine Logik aus dem Leben gewinne. Man könnte sagen: Alle begriffliche Erkenntnis hebt mit dem natürlichen Leben an, aber entspringt nicht aus diesem.

Wäre letzteres der Fall, gäbe es eine einfache Kontinuität zwischen Natur und Geist. Demgegenüber pointiert Sell in ihrer Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*, dass der Lebensbegriff überhaupt „durch die Hegelsche Dialektik hervorgebracht wird“ (72). Das soll bedeuten, dass der Geist sich sein Anderes als Anderes selbst setzt, und impliziert, wenn ich recht sehe,<sup>2</sup> dass es einen Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit geben muss. Die Wirklichkeit begrifflicher Reflexion ist nicht die Verwirklichung der Möglichkeit begrifflicher Reflexion, vielmehr ist die Möglichkeit eine durch die Wirklichkeit des Begriffs gesetzte Voraussetzung derselben. Der Begriff kann sich so in der durch ihn selbst gesetzten Möglichkeit auf sich selbst erkennend beziehen. Wenn also „[d]as einzelne natürlich-lebendige Individuum, das stirbt und zur Bildung einer Gattung beigetragen hat, in sich die Struktur des lebendigen Begriffs, der sich teilen und zusammenschließen kann“ (72) hat, dann muss dies so verstanden werden, dass der Begriff im natürlichen Leben, d. h. in der Form eines ihm Anderen, das er als sein Anderes gesetzt hat, erkennen kann, was er selbst ist. Deswegen gehört „[z]um Leben des Geistes [...] der Tod“ und derselbe ist „als das Negative Teil des philosophischen Systems“ (176), weil der Geist, dieses „überindividuelle Gebilde, dem die Bestimmungen der *Logik* zugrunde liegen“ (103) durch diesen Typ Begriffsbewegungen lebendig ist. Die Form der Lebendigkeit des Begriffs

---

1 Hegel schreibt: „Dies ist nun [...] der Zweck der Naturphilosophie, daß der Geist sein eigenes Wesen, d. i. den Begriff der Natur, sein Gegenbild in ihr finde.“ (Hegel n. Sell, 168)

2 Ich formuliere einschränkend, weil Sell an einer Stelle – einseitig – formuliert: „Somit ist mit dem Geist einerseits das Gegenteil der Natur gegeben, andererseits hat er die Natur zu seiner Voraussetzung.“ (226 f.)



ist so *eine andere Form der Lebendigkeit* als die des natürlichen Lebens, weil die Form des natürlichen Lebens schlicht das natürliche Leben zum Inhalt hat, wohingegen die Form des Begriffs die Unterscheidung von Form und Inhalt ist. Mit der Logik begrifflicher Bewegungen steht folglich nicht nur das Verhältnis von Natur und Geist, von Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern immer auch das Verhältnis von Form und Inhalt auf dem Spiel, bei dem nach Sell gilt, dass die „lebendige Form [...] also eine Voraussetzung für einen lebendigen Inhalt“ (219) ist. Dies kann nur so gemeint sein, dass die lebendige Form, d. h. der Begriff, die Form der Unterscheidung von Form und Inhalt allererst hervorbringt, ohne die man überhaupt nicht sinnvoll von Inhalten sprechen könnte. Für Sell ist dies ein Argument dafür, dass Hegels Logik jeglichen Formalismus überwindet, weil die Form begrifflicher Bewegungen sich selbst auf einen Inhalt hin konkretisiert, der ein von ihr als ihr Anderes (nämlich als Inhalt) gesetzter Inhalt ist. Es geht deswegen in Hegels Logik des Begriffs für Sell auch weder um reine Denkbestimmungen noch um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, sondern um wirkliche Erkenntnis, und das meint zugleich, um Erkenntnis der Wirklichkeit (des unmittelbaren Lebens).

Damit aber eine solche Dynamik in den Begriff eingetragen ist, muss der Begriff als Urteil und das „Urteil [...] ontologisch als Ur-Teilung verstanden werden“ (210), d. h. als Möglichkeit der Trennung, der Spaltung seiner selbst. Nur so nämlich kann aus dem Begriff das Andere des Begriffs entlassen werden. Damit aber das Andere nicht als ganz Anderes dem Begriff äußerlich bleibt, muss im Begriff zudem die Möglichkeit des Zusammenschließens, d. h. des Schlusses enthalten sein. Urteil und Schluss sind so wesentlich Teil des Begriffs des Begriffs, weil durch diese eine begriffliche Bewegung, begriffliche Lebendigkeit überhaupt erst möglich wird. Dies Verfasstheit begrifflicher Praxis identifiziert Sell mit der These einer inneren Selbstzweckhaftigkeit derselben, die als Konsequenz dieselbe Pointe noch einmal wiederholt: Der Begriff innerer Selbstzweckhaftigkeit kann nur aus begrifflichem Denken gewonnen werden (die lebendige Form als Voraussetzung für den lebendigen Inhalt) und eben nicht aus dem natürlichen Leben.<sup>3</sup> Natürliches Leben ist als solches so wenig vernünftig und zweckmäßig, d. h. begrifflich, wie es geschichtlich ist. Am Lebendigen kann dann der Begriff aufgewiesen werden, wenn dieses begrifflich gedacht (und d. h. auch als Voraussetzung des Begriffs durch diesen gesetzt) wird. Natürliches Leben ist unmittelbares Leben, aber diese Unmittelbarkeit ist eine durch den Begriff gene-

---

<sup>3</sup> Vor diesem Hintergrund rekonstruiert Sell die Verkürzungen rein beobachtender Annäherungen an lebende Organismen, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* darstellt, welche gerade das Moment der Selbsthervorbringung nicht denken können (75 ff.).

rierte Unmittelbarkeit. Die Natur ist ein Produkt des Geistes und seine Bedingung der Möglichkeit.

Sell kommt um diese Dynamik zu spezifizieren auf Hegels Unterscheidung zwischen Mechanismus und Chemismus zu sprechen. Mechanische Gegenstände brauchen, um sich zu bewegen, einen von außen kommenden Anstoß, wohingegen chemische Vorgänge dazu in der Lage sind, sich selbst zu bewegen. Zunächst bedeutet dies, dass unmittelbares natürliches Leben mechanisch gedacht werden muss (als eine vom Begriff angestoßene Bewegung), dann in einem weiteren Schritt als chemisch (als sich durch den Begriff selbst auf sich als natürlich beziehendes Leben). Die Beziehung des Begriffs auf das unmittelbare Leben kann dann aber in einem weiteren Schritt schließlich als teleologisch, d. h. als mit innerer Zweckhaftigkeit und tätiger Selbsterhaltung ausgestattet, gedeutet werden. Deswegen kann Sell mit Hegel behaupten, dass „der Begriff sich im Organischen“ (90) realisiert. Er ist so das eigentlich Lebendige allen Lebens, was Hegel später auch das „wahrhafte Selbst-Leben in sich“ (93) nennt. Der Lebensbegriff wird über diese dialektischen Volten weiter konturiert<sup>4</sup> und von Sell über die Kategorie des Werdens in Hegels *Wissenschaft der Logik* (102) und letztlich über die des Widerspruchs bestimmt. Diese rekonstruiert Sell so, dass sie zeigt, wie auch das Identische darüber, dass es sich verschieden vom Verschiedenen setzt, die Verschiedenheit und damit den Widerspruch in sich enthält. Der Widerspruch, d. h. das In-Beziehung-Treten zu etwas anderem, was damit in die eigene Bestimmung des Wesens eingeht, wird von Hegel als „Wurzel der Lebendigkeit“ (107) qualifiziert, da der Widerspruch als Grund von Bewegung, als Fundament von „Trieb und Tätigkeit“ (107) gedacht wird. Widerspruch bewegt, da er einen immanenten Anstoß gibt, den Widerspruch aufzuheben, d. h. eine Selbstbewegung auslöst, die notwendig sowohl innere Zweckhaftigkeit als auch Selbstorganisation beinhaltet.

Hegel offeriert damit für Sell in seiner *Wissenschaft der Logik* eine systematische Erläuterung davon, was es überhaupt bedeutet, dass etwas organisch, organisiert und selbst-bewegt, bewegend, d. h. lebendig ist. Dafür hat sie ein einfaches Argument: Wenn die Logik den Widerspruch enthält, muss man sie nach Hegels eigener Bestimmung als lebendige Logik verstehen; wenn sie eine Logik begrifflicher Bewegungen ist, lassen sich ebenfalls die begrifflichen Bewe-

---

<sup>4</sup> Vor einer etwas unmotivierten Kritik an Hegel zum Abschluss ihres Buches, der zufolge dieser die verschiedenen im Spiel seienden Lebensbegriffe „nicht immer unmissverständlich bestimmt hat“ (237), deutet Sell eine wichtige Pointe dieser dialektischen Volten an: „So scheint sich am Ende der Naturphilosophie natürliches und begriffliches Leben zu vermischen und eine eindeutige Bestimmung dessen, was natürliches Leben ist, nicht denkbar zu sein.“ (236)

gungen der Logik als lebendige qualifizieren.<sup>5</sup> Das führt dazu, dass die gesamte Bewegung der hegelschen *Logik* von ihrem Anfang hin zur absoluten Idee nicht nur die Darlegung des Begriffs des Lebens ist, sondern vielmehr die Bewegungen der Logik selbst Leben, lebendige sind. Kein Wunder also, dass der „Lebensbegriff stets an Übergangspunkten eine ausgezeichnete, systematische Rolle spielt“ (175), denn Begriffe „sind lebendige Bewegungen“ (112). So wird das Dialektische, dessen Motor der Widerspruch ist, zum „Puls des Lebens überhaupt“ (125), und Philosophieren, dessen „immanente Seele“ die Dialektik ist, heißt leben zu lernen (vgl. 229).

Annette Sells Vorschlag, das Verhältnis von Leben und Logik mit und bei Hegel systematisch zu fassen, ist nicht nur für die Hegel-Forschung, sondern auch für die gegenwärtige philosophische Diskussion von großem Interesse. Für die Hegel-Forschung hat dieses Interesse sicherlich mit der von Sell anfangs formulierten Frage zu tun: „Indem das Leben stets an Außerlogisches, wie etwa Natürliches, Körperliches gebunden ist, gehört es eigentlich nicht in eine reine Logik. Wie kann es in dieser Logik aber scheinbar ‚außerlogische‘ Momente geben?“ (13) Sells Antwort darauf, sollte deutlich geworden sein. Es gibt keine außerlogischen Momente in Hegels Logik, da noch das, was außerlogisch, d. h. als nicht logisch abzuleitende Voraussetzung der Logik erscheinen mag, von der Bewegung der Logik her zu denken ist. Es ist genau diese Antwort, die mit einer Gefahr einhergeht, nämlich der, Hegel zwar nicht in die Nähe einer romantisierenden Vergeistigung der Natur zu bringen, aber doch in die Nähe einer Logifizierung der Natur. Dies entscheidet sich aber daran, wie man das Außerlogische denkt, oder daran, ob man überhaupt denkt, dass man aus Hegels Perspektive etwas Außerlogisches zu denken hat. Wenn Hegel in der *Wissenschaft der Logik* davon spricht, dass das „[w]as den Anfang macht, der Anfang selbst [...] als Nichtanalysierbares [...] zu nehmen“<sup>6</sup> ist, dann genügt es meines Erachtens nicht, darauf zu beharren, dass dieser Anfang dennoch ein vom Geist gesetzter ist. Sell hat Recht, dass der Anfang der Logik grundlegend für die gesamte hegelsche Dialektik ist (98), aber sie verengt gerade diesen Anfang (und damit die hegelsche Dialektik) so, dass dieser einer ist, der sich auf den unterschiedlichen Stufen der dialektischen Entwicklung – als Hervorbringung immer neuer, höherstufiger Unmittelbarkeiten – wiederholt. Der Grund der Wiederholung des Anfangs ist damit aber gerade nicht

---

5 Wenn Hegel vom „beständige[n] Widerspruch der Kantischen Philosophie“ spricht, hat dies vor diesem Hintergrund einige Konsequenzen für die Bestimmung der Philosophiegeschichte. Vgl. Hegel (1986), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (= Werke 20), Frankfurt am Main, 381. Ebenso, wenn Hegel Schellings Denken „Leblosigkeit“ (Hegel n. Sell, 166) vorwirft.

6 Hegel (1986), *Wissenschaft der Logik I* (= Werke 5), Frankfurt am Main, 75.

angegeben. Hegel scheint mir eindeutig mit Sell zu behaupten, dass man das, was *vor* der dialektischen Bewegung liegt (und deswegen ihren Anfang markiert), nur aus der dialektischen Bewegung des Begriffs denken kann und es deswegen als etwas von ihr Hervorgebrachtes verstehen muss. Er scheint mir aber, und hier liegt die eigentlich dialektische Pointe, eindeutig gegen Sell zu behaupten, dass dieses außerlogische Moment ein nicht dialektisierbares Moment ist und sich gerade deswegen auf allen Stufen der dialektischen Entfaltung wiederholt. Anders gesagt: Die dialektische Bewegung kann nur etwas hervorbringen, was sie als eigene Voraussetzung setzt, *wenn* sie diese Voraussetzung als nicht-dialektisierbar setzt – in diesem Sinne ist Dialektik immer auch Suspension, Aussetzung der Dialektik.<sup>7</sup> Genau dies scheint es mir aber nötig zu machen, in einer Arbeit über den hegelschen Lebensbegriff in dialektischerer Weise über das Verhältnis von organischen und unorganischem Leben nachzudenken, als Sell dies tut, vor allem dann, wenn man eine dialektische Vergeistigung der Natur als Gefahr begreift.

---

<sup>7</sup> Andernfalls müsste man deutlicher zeigen, wie Hegels Denken sich noch von dem Spinozas unterscheiden ließe.