

Suhrkamp Verlag

Leseprobe

Leben<sup>und</sup>  
Handeln

Michael  
Thompson

Suhrkamp

Thompson, Michael  
**Leben und Handeln**

Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens  
Aus dem Amerikanischen von Matthias Haase

© Suhrkamp Verlag  
978-3-518-58555-9

SV



Michael Thompson

# Leben und Handeln

Grundstrukturen der Praxis und  
des praktischen Denkens

Aus dem Amerikanischen von  
Matthias Haase

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:  
*Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*  
Erstmals veröffentlicht 2008 bei Harvard University Press  
Copyright © 2008 by the President and Fellows of Harvard College

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

Erste Auflage 2011

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie  
der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere  
Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwen-  
dung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58555-9

# Inhalt

Einleitung . . . . .	7
----------------------	---

## **Erster Teil Die Repräsentation des Lebens**

1. Einleitung . . . . .	37
2. Ist der Begriff des Lebens definierbar? . . . . .	46
3. Die Repräsentation des lebendigen Individuums . . . . .	66
4. Die Repräsentation der Lebensform . . . . .	83

## **Zweiter Teil Naive Handlungstheorie**

5. Einleitung . . . . .	109
6. Arten praktischer Erklärung . . . . .	124
7. Naive Handlungserklärungen . . . . .	135
8. Handeln und Zeit . . . . .	152

## **Dritter Teil Praktische Allgemeinheit**

9. Zwei Tendenzen in der praktischen Philosophie . . . . .	189
10. Praxis und Disposition als Quellen der Güte einzelner Handlungen . . . . .	212
11. Praxis und Disposition als Quellen einzelner Handlungen	243
Danksagung . . . . .	267
Namenregister . . . . .	269



## Einleitung

Dieses Buch besteht aus drei philosophischen Untersuchungen, die sich jeweils auf eine eigene Sphäre von Begriffen beziehen, und durch diese Begriffe auf eine jeweils andere Schicht des Seins. Im Zentrum der ersten Untersuchung, »Die Repräsentation des Lebens«, stehen die Begriffe *Leben*, *Lebewesen*, *lebendiger Prozeß* und nicht zuletzt *Lebensform* oder ›*Spezies*«. Im Zentrum der zweiten Untersuchung, »Naive Handlungstheorie«, stehen die Begriffe *Handlung*, *Absicht* und *Wollen* sowie bestimmte grundlegende Vorkommnisse des Begriffs *Handlungsgrund* – man könnte auch sagen: bestimmte grundlegende Weisen, in denen eine Handlung von einem Gedanken oder einer Überlegung abhängen kann. Das Thema der abschließenden Untersuchung, »Praktische Allgemeinheit«, ist durch die Begriffe *praktische Disposition* und *soziale Praxis* bestimmt sowie durch gewisse weitere Vorkommnisse des Begriffs *Handlungsgrund*, die eng mit diesen Begriffen verknüpft sind – wiederum könnte man sagen: durch die entsprechenden Formen der Abhängigkeit des Handelns vom Denken. Diese Untersuchungen könnten unabhängig voneinander gelesen werden, doch sie teilen ein gemeinsames Ziel, eine gemeinsame Methode und eine ganze Reihe wesentlicher Wechselbeziehungen. In den folgenden Abschnitten möchte ich diese Zusammenhänge in vorläufiger Weise herausarbeiten.

Die drei Themenbereiche, die in den Teilen dieses Buches behandelt werden, sind offenkundig so ineinander verschachtelt, daß die Phänomene, die unter die Begriffe einer Sphäre fallen, bei der Konstitution derjenigen Phänomene vorausgesetzt werden, die unter die Begriffe der nächsten Sphäre fallen: Eine Praxis ist nur dort möglich, wo Handeln möglich ist, und Handeln ist nur dort möglich, wo Leben möglich ist. Obwohl die Phänomene, die in einer Sphäre erfaßt werden, auch in den vorausgehenden Sphären vorkommen, bedeutet der Schritt von einer Sphäre bzw. Schicht zur nächsten zugleich eine Art Bruch, zumindest in der verwendeten Form von Repräsentation. Ich werde be-

haupten, daß dieser Bruch in jedem Fall logischer oder kategorialer Natur ist – das heißt eine Frage der grundlegenden *Formen* des Denkens und des Seins, um die es jeweils geht. Was dies bedeutet, wird im Verlauf dieser Einleitung und noch mehr in den detaillierten Durchführungen deutlicher werden.

Wäre mein Ansatz weniger essayistisch, würde die Darstellung dieser Abhängigkeitsbeziehungen vielleicht durch die Darstellung gewisser dazwischentretender Sphären oder Schichten verkompliziert, die meines Erachtens jeweils mit einem analogen kategorialen Bruch mit ihrem Vorgänger einhergingen. Einige dieser Einschübe werden im Verlauf der Artikulation des Materials, das ich als mein eigentliches Thema gewählt habe, am Rande thematisch werden. So hätten demjenigen Teil dieses Buches, der die Besonderheiten der Repräsentation des Lebens behandelt, zwei weitere Abhandlungen vorausgehen können. Zunächst hätte ich den Versuch unternehmen können, jene Sphäre von Begriffen zu untersuchen, der die Begriffe *Gegenstand* und *Begriff* in jenem außergewöhnlich weiten Sinn angehören, den Frege diesen Worten verleiht – vielleicht zusammen mit den Begriffen *Wahrheit* und *Objektivität*. Darauf hätte eine Untersuchung jener engeren Sphäre folgen können, die aus den Begriffen *einzelne Substanz*, *Wirklichkeit* (in Freges Sinn), *Prozeß*, *Ereignis* etc. besteht, jedenfalls in ihrer alltagssprachlichen Verwendung. Ein Felsbrocken und eine Zahl sind beides fregeanische Gegenstände, eine Zahl ist jedoch sicher keine einzelne Substanz bzw. »Wirklichkeit«. (Diese beiden Sphären werden tatsächlich im folgenden gemäß der Methode, die ich überall anzuwenden versuche, ein wenig entwickelt – zu einem gewissen Grad sogar im letzten Teil dieser Einleitung.) Auf die Bearbeitung dieser beiden Sphären wäre dann das Material des ersten Teils gefolgt: die Diskussion jener Schicht des Seins, die durch die Begriffe *Leben*, *Lebensprozeß*, *Lebensform* etc. bestimmt ist: Leben, so könnte man sagen, ist eine kategorial eigenständige Form von Substantialität und Wirklichkeit, genau wie Substantialität eine bestimmte Form von Gegenständigkeit ist.

Bevor man sich den Themen des zweiten Teils – der Handlungsfähigkeit, des Handelns und des Wollens – zugewendet hätte, wäre dann als nächstes vielleicht eine Untersuchung jener spezifischen Art von Le-

ben oder Sein an der Reihe gewesen, die die Anwendung von Begriffen wie *Animalität*, *Selbstbewegung*, *Bewußtsein*, *Wahrnehmung*, *sinnliche Qualitäten* und *sinnliches Begehren* erlaubt. Diese Sphäre von Begriffen wird hier nicht entwickelt. Die Art von Handlungsfähigkeit, Handeln und Wollen, die statt dessen diskutiert wird, ist »höher« und spezieller als jene. Ich betrachte sie als ein Phänomen des spezifisch selbstbewußten Lebens – eines Lebens mit Begriffen, eines Lebens, das sich wie jede Art von Leben in untergeordnete Prozesse gliedert, bei dem jedoch einige dieser Prozesse Handlungen sind, die auf artikulierbaren Überlegungen oder »Gründen« beruhen. (In einem gewissen Sinn gehört die zweite Untersuchung also zu einer umfassenderen Untersuchung von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis im allgemeinen, obwohl eine solche hier nicht durchgeführt wird und Begriffe wie *Urteil* und *Begriff* vorausgesetzt werden.) Ist die Methode, die ich anwende, angemessen, so ergibt sich daraus eine kategoriale Verschiebung in unserem Denken – und, wenn man so will, in der Form von Sein, die wir in diesem Denken erfassen, – genauso wie es bei dem Schritt von der Repräsentation von Wirklichkeit im allgemeinen zur Repräsentation des Lebens einen Bruch gibt. Das Vermögen, das Subjekt solcher Phänomene zu sein, und das Vermögen, solche Gedanken zu fassen, werden eins; ein Dritte-Person-Urteil in einer jener Formen zu bilden, die im zweiten Teil diskutiert werden, bedeutet unter anderem, den betreffenden Gegenstand des Denkens als etwas vorzustellen, das den gleichen Gedanken in der ersten Person zu bilden vermag.

Bisher laufen die Schichten, die ich unterschieden habe, auf die vertraute aristotelische *scala naturae*, errichtet auf einem fregeanischen Unterbau, hinaus. Die fragliche Stufenleiter kann in der sich verengenden Reihe der formalen Begriffe *Gegenstand*, *Substanz*, *Organismus*, *Tier*, *Handelnder* dargestellt werden. Dabei ist zu beachten, daß der abstrakte Ausdruck »ein Wesen«\* in jedem dieser Register verwendet werden kann. So gibt es den völlig verständlichen vegetarischen Slogan »Alle Lebewesen wurden gleich geschaffen«, in dem mit »Wesen«

\* *Anm. d. Übers.:* Im Gegensatz zu dem im Original verwendeten »a being« wird im Deutschen »ein Wesen« nur für Lebendiges verwendet; die deutschen Ausdrücke ›Seiendes‹ oder ›Dasein‹ sind jedoch zu philosophisch, um in den Wahlsprüchen von Vegetariern aufzutauhen.

Tiere – fühlende, begehrende Organismen – gemeint sind. Und die »fremden Wesen«, denen wir in der Welt der Science-fiction begegnen, sind natürlich nichtmenschliche, aber intelligente Organismen und eben beispielsweise nicht das venusianische Äquivalent der Auster. (Wichtig ist, daß das Wort »Leben« ähnlich vielfältig verwendet werden kann. Bei Kant bezeichnet es wahrnehmendes, begehrendes Seiendes – das heißt Tiere –, während »organisierte Wesen« für den Begriff verwendet wird, den die meisten von uns mit dem Wort »Leben« oder »Lebewesen« ausdrücken. Und in einer anderen üblichen Verwendung ist »ein Leben« etwas, das in einer Biographie beschrieben wird und das nur intelligente Organismen führen können.)

Diese *scala naturae* endet jedoch mit dem Begriff des Handelnden, und dieser Begriff ist meines Erachtens der Anfang einer Art von *scala practica*. Jene spezifische Form der *Abhängigkeit des Handelns (oder Wollens) von einer Überlegung*, die das Thema der zweiten Untersuchung bildet – jene besondere Form von Vermittlung des allgemeinen »Lebensprozesses« durch Urteil und Begriff –, ist mehr oder weniger diejenige, die üblicherweise als »instrumentell« bezeichnet wird (obwohl dieser Ausdruck, falls meine Theorie richtig ist, nicht wirklich angemessen ist). Meines Erachtens ist sie die einzige Form von Abhängigkeit des Handelns vom Denken, die in der allgemeinen Idee eines durch Begriffe vermittelten Lebens enthalten ist. Wie Kant in der *Religionsschrift* deutlich macht, können wir nicht analytisch ausschließen, daß es ein selbstbewußtes, selbsterkennendes Handeln geben könnte, das einen bloß humanischen Charakter hat. Bei einem Handelnden dieser Art wird das, was nicht auf instrumentellen Überlegungen gründet, einfach durch das Begehren oder die Lust bestimmt, die die Wahrnehmung eines Gegenstands im Handelnden hervorruft. Wie Kant sofort anmerkt, wissen wir jedoch, daß weitere Formen des Handelns und der Denkabhängigkeit möglich sind, die sich von dieser grundlegend unterscheiden. Auch hier gibt es Raum für einen kategorialen Bruch, vielleicht für mehrere. Es fällt sodann dem dritten Teil zu, *einige* dieser höheren Formen des Handelns oder der denkabhängigen Vorgänge zu erläutern bzw. dies zu versuchen. (Kant hätte sich niemals herabgelassen, auch nur einer der Formen, die ich im dritten Teil untersuche, seine Aufmerksamkeit zu schenken, die sich hier wie über-

all unmittelbar auf die erhabenste Form richtete: auf den Nexus zwischen Denken und Handeln, der angeblich durch die »reine praktische Vernunft«, wie er es nannte, und die entsprechenden Formen des Handelns und Lebens bestimmt ist. Im nächsten Abschnitt werde ich kurz auf diesen Punkt zurückkommen.) Die damit verbundenen Formen der Erklärung von Handeln und Wollen durch das Denken sind Erklärungen von letzten Zwecken – von im Denken und nicht im Begehren gebildeten letzten Zielen; sie werden durch das konstituiert, was ich mit den Ausdrücken »praktische Disposition« und »soziale Praxis« bezeichne. Ich werde behaupten, daß das Vermögen, Träger von etwas zu sein, das unter einem dieser Titel steht, einen vollständigen kategorialen Bruch seitens der Form des Handelns und seiner Beschreibung darstellt. Meiner Theorie zufolge gleicht, so seltsam dies auch klingen mag, der Unterschied zwischen einem solchen Handelnden und einem bloß humaneisch Handelnden dem Unterschied zwischen einem Felsbrocken und einer Zahl.

Dies ist die Stufenleiter, mit der ich arbeite, auch wenn sich meine drei Abhandlungen auf einigen Sprossen überlappen.

Selbstverständlich könnte jeder der Begriffe jener drei Bereiche, die mein eigentliches Thema bilden, in einer Art von empirischer Untersuchung verwendet werden – etwa einer Untersuchung biologischer, psychologischer oder soziologischer Natur. Angesichts dieser Tatsache könnte der Eindruck entstehen, daß diese Begriffe in Wahrheit allesamt Konstruktionen dieser Einzelwissenschaften sind und eigentlich zu diesen gehören. Ihre philosophische Untersuchung müßte somit als Philosophie der Biologie, als Philosophie der Psychologie und als Philosophie der Sozialwissenschaften firmieren. Keine unserer Sphären wäre dann strenggenommen ein Feld der reinen Philosophie an sich. Eines der zentralen Ziele dieser Arbeit besteht darin, diese Vorstellung zurückzuweisen. Die fraglichen Unterscheidungen sind nicht empirisch. Ich will natürlich nicht bei diesem negativen Urteil verharren, sondern diese Begriffe erläutern und damit mir und dem Leser einen Überblick über sie und die Dinge, die sie erfassen, verschaffen sowie (wie sich zeigen wird) über bestimmte damit verbundene *Formen des Denkens, des Urteilens oder der Prädikation* und die sie begleitenden sprachlichen Formen der Repräsentation.

## 1. Die praktisch-philosophische Ausrichtung dieser Arbeit

Obwohl meine Untersuchung größtenteils sozusagen metaphysischer Natur sein wird, ist, wie meine bisherigen Bemerkungen bereits nahegelegt haben, der Zweck des angestrebten Überblicks ein ethischer oder praktisch-philosophischer. Das Erklimmen jener Stufenleiter, die ich mir vorstelle, gipfelt (oder würde gipfeln) in einer im eigentlichen Sinn ethischen, oder damit verwandten, Betrachtung. Um diese vorläufig zu charakterisieren, können wir sagen, sie sei eine Betrachtung der Fragen, *was zu tun ist*, *wie zu leben ist*, *wie zusammen zu leben ist*, usw., wenn diese in der höchsten Allgemeinheit aufgefaßt werden, die sie erlauben. Dennoch sind die drei Teile dieser Arbeit strikt vorläufig und erreichen niemals wirklich die letzte Sprosse – auch wenn mitunter ethisches Material einfließt, wie insbesondere bei der Bestimmung des Gegenstandsbereichs der letzten Untersuchung. Um die Sache erneut sehr vorläufig auszudrücken: Wir können sagen, daß die Verständlichkeit jener großen Fragen voraussetzt, daß wir unter anderem die Idee einer Form von Abhängigkeit des Handelns vom Denken und Überlegen und somit die Idee eines Handelns besitzen, die höher ist als diejenigen, die in diesen Buch artikuliert werden.

Dies ist ein Punkt, den Kant sofort hervorheben würde, um diese Lücke sodann eilig mit seinem besonderen Handlungsbegriff zu füllen, der durch die »reine praktische Vernunft«, den *Willen* usw. bestimmt ist. Meiner Ansicht nach müssen wir diese großen Fragen – und jede erhabenere Idee des Handelns und der Rolle des Denkens im Handeln – von unten angehen. In dieser Hinsicht arbeite ich im Einklang mit dem Programm von G. E. M. Anscombes 1958 erschienenem Aufsatz »Modern Moral Philosophy«. Darin wurde behauptet, daß die praktische Philosophie durch den Fokus auf die inhaltsleeren Worte »moralisch«, »moralisch sollen«, »moralisch erlaubt« etc. verdorben wurde und deshalb »nicht sinnvoll betrieben werden kann«. Zunächst einmal ist, so Anscombe, das Wort »Moral« durch das Wort »Gerechtigkeit« und der Ausdruck »moralisch falsch« durch den Ausdruck »tut jemandem unrecht« zu ersetzen – dies sind die Ausdrücke, die begrifflichen Gehalt haben können. Am besten wäre es jedoch,

»Ethik vollkommen aus unseren Köpfen zu verbannen« und uns damit zu beschäftigen, das Fundament für ihre mögliche Wiederherstellung vorzubereiten. Zur selben Zeit veröffentlichte Anscombe ihre Monographie *Intention*. Diese Arbeit vermeidet geflissentlich den Bezug auf ethische Kategorien, behandelt jedoch das Material nicht zum akademischen Selbstzweck, sondern zielt darauf ab, die Gegenstände zu bestimmen, die geeignet sind, den ethischen Kategorien, wie man sagen könnte, zugeführt zu werden. In dem zweiten, »handlungstheoretischen« Teil meines Buches versuche ich, einige der in Anscombes Monographie dargelegten Gedanken neu zu interpretieren und zu radikalisieren. (Wie sogleich deutlich werden wird, beeinflußt Anscombes ›analytischer‹ Aristotelismus, wie man ihn nennen könnte, alle Teile dieses Buches.)

Auf jeden Fall ist mein Zugang zu diesem wesentlich metaphysischen Material durch zwei Überzeugungen bestimmt, die zu den ethischen Zielen gehören, die mein Schreiben anleiten: Erstens der Gedanke, daß jede entwickelte ethische oder praktische Philosophie diejenigen Begriffe verwenden muß, die ich als mein Thema gewählt habe – oder zumindest solche, die jenen drei Sphären angehören, die sie definieren; und zweitens der Kantische Gedanke, daß eine Untersuchung oder Verwendung dieser Begriffe nur dann auf die zentralen Fragen der praktischen Philosophie bezogen werden kann, wenn wir im ersten Schritt die oben skizzierte empiristische Auffassung zu überwinden lernen. Wir müssen verstehen, wie es möglich ist, daß Begriffe wie *Leben*, *Handeln* und *Praxis* oder zumindest einige Begriffe dieser Sphäre ihren Gehalt weder durch die Art von direkter Verbindung mit der Erfahrung erlangen, die Begriffen wie *Felsbrocken*, *Eiche* und *Affe* eigen ist, noch durch irgendeine indirekte Verbindung, die derjenigen gleicht, die bei Begriffen wie *Quantenzustand*, *Selektionsdruck* und *Produktionsweise* vorliegen. Wenn auch nur ein Fünkchen Wahrheit in dem hier verfolgten Ansatz steckt, so gilt, daß Begriffe wie *Leben*, *Lebensform*, *Handeln*, *praktische Disposition*, *soziale Praxis* etc. jene Art von Status haben, den Kant »reinen« Begriffen bzw. Begriffen *a priori* zugewiesen hat. Im letzten Teil dieser Einleitung werde ich diesen Status etwas eingehender erläutern. Ich hoffe, auf diese Weise das Recht zu erwerben, Freges lyrische Bemerkung über natürliche Zahlen

(die in diesem besonderen Fall vielleicht fehl am Platz ist) zu paraphrasieren: die Unterscheidungen, um die es in der vorliegenden Untersuchung geht, werden »uns nicht als etwas Fremdes von außen durch Vermittlung der Sinne bekannt [...], sondern [sind] unmittelbar der Vernunft gegeben [...], welche sie als ihr Eigenstes völlig durchschauen kann«. Dies bedeutet natürlich nicht, daß es keiner Anstrengung bedürfte, um diese angebliche Transparenz herauszubringen oder wiederzuerlangen.

Ich habe gesagt, daß die Leiter, die wir erklimmen, zum Ethischen hinführt, ohne es tatsächlich zu erreichen. Zur Orientierung des Lesers ist es jedoch vielleicht hilfreich, eine weitere Bemerkung hinzuzufügen: daß das Projekt, in dessen Licht ich diese Abhandlungen ursprünglich konzipiert habe, darin bestand, so etwas wie eine spezifisch aristotelische Ethik wiederzubeleben: einen ›Neoaristotelismus‹ jener Art, wie er am Ende von Anscombes »Modern Moral Philosophy« entworfen und kürzlich in Philippa Foots Monographie *Natural Goodness* und im letzten Teil von Rosalind Hursthouses *On Virtue Ethics* verteidigt wurde. Anscombe hat um der Ethik willen einen allgemeinen Rückzug aus der Ethik vorgeschlagen. In ihrer Skizze einer aristotelischen praktischen Philosophie bemerkt sie jedoch, daß die Hoffnung, so etwas zu erreichen, der Tatsache ins Auge sehen muß, daß »philosophisch noch eine beträchtliche Lücke besteht, die derzeit für uns unüberbrückbar ist und die durch ein Verständnis von der Natur des Menschen, vom menschlichen Handeln, vom Eigenschaftstyp der Tugenden und vor allem vom menschlichen ›Gedeihen‹ geschlossen werden muß«. Obwohl es nicht meine Absicht war, diesem Rat zu folgen, ist es kein Zufall, daß von den vier Themen, die Anscombe erwähnt, die ersten drei in genau dieser Reihenfolge in den drei Teilen dieses Buches wiederaufgenommen werden.

Die Diskussion des Begriffs *Lebensform* in der ersten Untersuchung dient somit implizit dem Zweck der praktischen Philosophie, einen bestimmten Lebensformbegriff, nämlich *Mensch* – wenn man so will, der *Begriff der Lebensform, die ich exemplifiziere* –, bereitzustellen und etwas darüber zu sagen, wie man mit ihm arbeitet. Der Aristotelismus zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß er dem Begriff des *Menschen* einen besonderen Status in der praktischen Philosophie

gibt und ihn den abstrakten Begriffen *Person* und *rationales Wesen* vorzieht. Es ist ein wesentliches Merkmal des Kantischen Ansatzes, daß er die beiden letztgenannten Begriffe ins Zentrum rückt. Nur wenn es uns darum geht, ein Verständnis davon zu artikulieren, wie man lebt, wie man sich im Leben orientiert und wie man praktisch denkt, das ebenso auf die in Kants »allgemeiner Naturgeschichte« beschriebenen Marsianer oder Venusianer zutrifft wie auf uns, verfolgen wir ein Projekt, das mit Fug und Recht als »Kantianismus« bezeichnet werden kann. Wenn meine Handlung auf richtige Weise mit einem Gedanken oder einer Überlegung verknüpft ist – das heißt, wenn mein Wille ›moralisch‹ bestimmt ist –, dann ist ein ›Gesetz‹ in mir wirksam, das auch bei den Marsianern wirksam ist, ebenso wie ein und dasselbe Gesetz der Schwerkraft in mir und ihnen, als bloße Körper betrachtet, am Werk ist. Natürlich unterscheidet sich das betreffende Gesetz von jedem gewöhnlichen Naturgesetz, da es durch das zumindest implizite Verständnis der Handelnden wirkt. Nach der aristotelischen Auffassung ist dagegen das, was einem solchen Gesetz am nächsten kommt – etwas, das sich »in« vielen Handelnden findet und in einem bestimmten Sinn Überlegungen und Handlungen in ihnen zu verknüpfen vermag –, die spezifisch menschliche Lebensform, die sich *ex hypothesi* nicht bei den vorgestellten Marsianern wiederfindet. Sollte ich einige allgemeine Bemerkungen unter der Überschrift »wie man lebt« wagen und dabei annehmen, daß sie auf mich anwendbar sind, dann bildet für den Aristoteliker die Lebensform, die ich manifestiere, die höchste Allgemeinheit, die meine Bemerkungen beanspruchen können. Natürlich unterscheidet sich eine Lebensform, die diese Rolle spielt, wesentlich von derjenigen, die von einem Rettich oder einer Tarantel exemplifiziert wird: Ihre Exemplare werden gemäß einem impliziten Verständnis ihrer Lebensform handeln müssen. (Diese Frage nach der Allgemeinheit, die einem praktischen Urteil zukommt, scheint mir von zentraler Bedeutung. Es ist bemerkenswert, daß sich die Autoren der etablierten Kasuistik und Standardliteratur über ›praktische Gründe‹ oft zu der Frage äußern, wann ›man‹, moralisch gesprochen, etwas tun oder lassen sollte – den Förderwagen auf das andere Gleis lenken –, oder erklären, welche ›Gründe‹ wir haben, und ›Argumente‹ für verschiedene Positionen anbieten, ohne jemals den Skopus der Allge-

meinheit dieses ›man‹ oder ›wir‹ zu bestimmen. Wie mir scheint, ist in jedem dieser Fälle die Redeweise genauso inhaltsleer wie eine Reihe tempusbestimmter Prädikate, in der das Subjekt abhanden gekommen ist.) Obwohl die Ansätze eine gewisse Strukturgleichheit aufweisen, zeichnet sich das aristotelische Verständnis jener Art von explanatorischem Faktor bzw. Hintergrundelement, das Verknüpfungen von Denken und Handeln zugrunde liegen kann, durch eine Skepsis gegenüber Kants Annahme aus, es gebe ein praktisches Gesetz, das den ganzen Kosmos zu durchdringen und überall Handlungen zu begründen vermag. In ähnlicher Weise prägt den radikal humanistischen Ansatz – dem zufolge die einzige Form der Abhängigkeit des Handelns vom Denken instrumentell und durch ein weiteres einzelnes Ziel begründet ist – eine Skepsis gegenüber diesen beiden Vorstellungen ebenso wie gegenüber den subethischen Möglichkeiten, die im dritten Teil dieses Buches skizziert werden.

Ich denke, daß mein Argument zeigen wird, inwiefern all diese ›Weisen, in denen Handeln von Überlegungen abhängen kann‹, ob wirklich oder nur vorgestellt, sowie die verschiedenen Auffassungen der explanatorischen Elemente, die ihnen zugrunde liegen, eine abstrakte Struktur teilen. Sich dieser Tatsache bewußt zu werden hilft vielleicht, den Disput aufzulösen. Meine Überlegungen in diesem Buch lassen offen, ob Kant den Schlüssel zur Ethik gefunden hat. Sein Argument für das Ignorieren des aristotelischen Ansatzes beruht jedoch auf zwei Prämissen: einerseits auf einer wahren Prämisse über die Rolle empirischer Begriffe im praktischen Denken und seiner philosophischen Repräsentation sowie andererseits auf der falschen Annahme, daß der Begriff *Mensch* oder *die Lebensform, die ich exemplifiziere* bzw. *was ich bin* (in einer bestimmten Lesart), nur als ein empirischer oder, wie wir sagen sollten, biologischer Begriff aufgefaßt werden kann. (Dies ist, wie Schopenhauer sagt, Kants »Lieblingserkenntnis«, der keine Gelegenheit verpaßt, sie zu wiederholen.) Wenn der Aristotelismus zurückgewiesen werden soll, dann muß dies aus anderen Gründen geschehen.

Die Diskussion des Begriffs *praktische Disposition* im dritten Teil dieses Buchs verhält sich ähnlich zu dem sogenannten neoaristotelischen Projekt: Sie wagt erste Schritte hin zu einer Klärung der Frage,

welche Art von Ding unter den Begriff der *Tugend* fällt – unter einen Begriff also, der allgemein als zentral für diesen Ansatz angesehen wird. Natürlich kommen die Begriffe *praktische Disposition* und *Tugend* in sehr unterschiedlichen Theorien vor, zum Beispiel, wie wir später sehen werden, in Gauthiers Theorie, dessen neohobbesianisches Programm meines Erachtens die einzige wirkliche Alternative zu den neokantischen und neoaristotelischen Ansätzen darstellt, die nicht schon von vornherein skeptisch gegenüber der Idee der Gerechtigkeit ist. Meine Diskussion des Begriffs *Praxis* bzw. *soziale Praxis* hat eine etwas andere Beziehung zu dem neoaristotelischen Programm. Was sie motiviert, ist die Schwierigkeit, im Rahmen eines aristotelischen (und letztlich jedes nicht-subjektivistischen) Ansatzes mit dem historischen Charakter jedes guten menschlichen praktischen Gedankens klarzukommen – und folglich mit dem historischen oder ›praxisvermittelten‹ Charakter der einzelnen Tugenden, die idealerweise der entsprechenden Form von Denkabhängigkeit des Handelns zugrunde liegen. Meiner Ansicht nach hat bisher keiner der erwähnten neoaristotelischen Autoren diesen Aspekt der Sache richtig in den Griff bekommen.

Obwohl die Hoffnung auf eine moderne und zugleich spezifisch aristotelische Ethik den Anstoß für einige dieser Überlegungen gegeben hat, ist, wie ich oben bereits gesagt habe, meine offizielle Position in diesem Buch agnostisch bezogen auf die Aussichten eines solchen Ansatzes. *Jede* angemessene praktische Philosophie muß die fraglichen Begriffe klären. Und wenn uns das gelingt, dann haben wir uns mit Strukturen des Denkens vertraut gemacht, die uns vielleicht in die Lage versetzen, weiter in die eigentliche praktische Philosophie vorzudringen.

## 2. Der aristotelische oder quasiaristotelische Charakter der substantiellen Lehren dieses Buches

Man könnte sagen, daß dieses Buch nicht nur aufgrund seiner praktischen Orientierung, sondern auch durch den besonderen Inhalt der in den einzelnen Untersuchungen vertretenen Thesen auf Aristoteles be-

zogen ist. Diesbezüglich sind allerdings nicht die *Politik* und die *Nikomachische Ethik*, sondern vielmehr Aristoteles' theoretische Philosophie von Interesse. Gelehrte behaupten manchmal zu Recht, Aristoteles mache in seiner ethischen Theorie wenig Gebrauch von seiner Metaphysik und seiner Naturphilosophie. Der Umstand, daß für meine Überlegungen dagegen diese andere Seite von Aristoteles von großer Bedeutung ist, hat zweifelsohne mit unserer historischen Situation zu tun. Was Aristoteles für selbstverständlich erachten konnte, ist für uns oft problematisch und verwirrend. Für ihn warf die praktische Philosophie keine metaphysischen Probleme auf.

Wir können uns diesem Punkt wie folgt nähern. Dieses Buch ist eine Darstellung bestimmter Aspekte des »manifesten Bildes«, dem Wilfrid Sellars bekanntlich das »wissenschaftliche Bild« gegenüberstellt, um ersteres zu diskreditieren. (Der Ausdruck »Bild« ist eigentlich unpassend; Sellars vergleicht Begriffssysteme.) Dies ist keineswegs überraschend, denn wenn irgend etwas klar ist, dann dies: »Das Praktische« ist im sogenannten manifesten Bild lokalisiert; die Kategorien, mit denen der praktisch überlegende Handelnde arbeitet und durch die er sich versteht, gehören hierher; eine Theorie, die mit ihnen vollständig bricht, ist dem Handelnden fremd und wird schlicht keine praktische Philosophie sein. Ich hoffe natürlich, daß mein Vorgehen zur Verteidigung der Annahme beiträgt, daß sich hier und dort etwas Wahres in jenem angeblichen Bild finden und Sellars' fiktionalistischem Angriff entgegenstellen läßt. Unter den Philosophen, die dieses Vokabular verwenden, gilt es als Allgemeinplatz, daß Aristoteles ein Philosoph des manifesten Bildes, des »Gewöhnlichen«, der Welt der schlichten Alltagsintuitionen ist. Er wendet die begrifflichen Strukturen, durch die wir *diese* Dinge verstehen, auf alles an. Aber die Lage ist in einem bestimmten Sinn sogar noch schlimmer. Er betrachtet, so könnte man sagen, die Natur überhaupt durch die Brille der Kategorien, die aus der Repräsentation des Lebens und Handelns abgeleitet sind. Dies ist mehr als unglücklich, wenn es zum Beispiel um mathematische Physik geht. Wenn es jedoch um Leben und Handeln als Gegenstände der Philosophie geht, dann liegen die Dinge selbstverständlich anders. Denn in ebenjener Sphäre des Handelns und Lebens finden die Formen philosophischer Betrachtung, durch die Aristoteles veranlaßt wurde, seine

Begriffe *Substanz, Vermögen, Aktivität, Form, Materie, Einheit, Prozeß, Finalursache* etc. einzuführen, genau den richtigen Ort – selbst wenn diese Begriffe nicht ganz genau diejenigen sind, die wir unsererseits benötigen. In der Sphäre des Handelns und Lebens finden wir vielleicht Verwendung für die Idee eines ›Ganzen‹ bzw. einer ›Totalität‹, die vorgängig zu ihren Teilen oder Phasen ist. Dort finden wir vielleicht Verwendung für die Idee eines besonderen Nexus zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, in dem letzteres durch ersteres oder durch etwas, das in ersterem enthalten ist, erklärt wird. Diese Ideen müssen natürlich zum Teil von dem Ballast befreit werden, unter dem Aristoteles sie fälschlicherweise begraben hat; und dies bedeutet, ihnen eine gewisse Gewalt anzutun. Mein Ziel in diesem Buch läßt sich jedoch, um an der aristotelischen Begrifflichkeit festzuhalten, als der Versuch beschreiben, zu zeigen, daß bestimmte zentrale Begriffe unserer verschiedenen Sphären – *Lebensform, Handeln im Vollzug, Absicht, Wollen, praktische Disposition* und *soziale Praxis* – allesamt ›Formbegriffe‹ sind. Was unter einen dieser Begriffe fällt, wird einige jener Eigenschaften aufweisen, die Aristoteles in seiner allgemeinen Metaphysik und Naturphilosophie mit Form bzw. *eidos* verbindet. Jeder dieser Begriffe erfaßt, wie man es auch ausdrücken könnte, eine bestimmte Art von ›Einheit‹: eine Einheit, durch die sich die vereinigten Dinge zugleich in einem bestimmten Sinn verstehen lassen. Das philosophische Verständnis dieser Begriffe wird aus der Erkenntnis der besonderen Gestalt hervorgehen, die die Form bzw. Einheit im jeweiligen Fall annimmt. So hängt beispielsweise im zweiten Teil dieses Buches alles davon ab, Handlungen als etwas zu begreifen, das Teile hat bzw. Phasen durchläuft. Das Verständnis des Wesens des Handelns wird darin bestehen, die besondere Art von Einheit zu erfassen, die diese Phasen aufweisen – und zu begreifen, daß sich ein bestimmtes grundlegendes Verständnis genau dadurch ergibt, daß man die Mannigfaltigkeit der Phasen unter eine solche Einheit bringt. Ich hoffe, daß wir auf diese Weise eine bestimmte Form der Abhängigkeit einiger Handlungen von instrumentellen Überlegungen in den Blick bekommen werden. Allgemein gesprochen – und zwar wiederum in der simplifizierenden Ausdrucksweise, die einleitenden Bemerkungen eigen ist –, ist dieses Buch an jeder Stelle bemüht, einen Mittelweg zwischen

einem Atomismus bzw. Individualismus, der das Element der Form bzw. Einheit zurückweist, und einer Art von Platonismus oder Cartesianismus, der dieses Element den vereinigten Dingen enthebt, zu finden. Daß dies in Einklang mit einer Methode geschieht, die zu einem wirklichen Fortschritt führt und nicht nur zu einem Jargon wie dem, den ich gerade benutzt habe, ist meine Hoffnung. Ein solcher Jargon ist nämlich nichts anderes als ein verzweifelter Versuch, etwas zu erfassen, das unausweichlich aus den grundlegendsten Formen menschlichen Denkens hervorgeht und das es zu verstehen gilt, wenn man die spezifische Form menschlichen Lebens verstehen will.

Ich erwähne Aristoteles nicht deshalb, weil ich eine gelehrte oder ungelehrte Deutung vorzulegen gedenke. Mein Bemühen läßt sich vielleicht besser als der Versuch beschreiben, meine eigenen Gedanken zu den vorliegenden Themen – wie unwürdig sie auch sein mögen – in die aristotelische Tradition der Philosophie und des praktischen Denkens zu stellen. Schließlich gibt es hier eine wirkliche Tradition: Zu den Vorfahren, zu denen wir, wie Frege in bezug auf Kant sagte, »mit dankbarer Bewunderung aufblicken« müssen, gehört nicht nur Aristoteles, sondern auch Thomas von Aquin, Hegel, Marx und in bestimmter Hinsicht sogar Kant, dessen dritte Kritik und die reine ›Psychologie‹, die sein Werk durchzieht, ihn klarerweise als Mitglied dieses »Clubs« ausweisen, denn sie stellen eine fundamentale Wiederaneignung des Aristotelismus dar, dem Kant in den »Schulen« begegnete – auch wenn sein Verhältnis zu Aristoteles selbst ambivalent war und er orthodoxeren Aristotelikern oft als Gegner gilt. Die anderen Denker, die ich erwähnt habe, arbeiten alle mit einem tiefen Verständnis von Aristoteles; und nur dann, wenn man dieser Tatsache gewahr wird, ist es meines Erachtens möglich, sie überhaupt zu verstehen und mit ihnen zu arbeiten. Das Projekt eines »analytischen« Hegelianismus oder eines »analytischen Marxismus« (wie sinnvoll oder verfehlt so etwas auch sein mag) muß zugleich das Projekt sein, eine Form des analytischen Aristotelismus und somit dessen zu entwickeln, was Anscombe als erste versuchte und was auch hier versucht wird. Ich erwähne diese Autoren, um den allgemeinen und undogmatischen Charakter des Aristotelismus, der in diesem Text vertreten wird, herauszustreichen und weil an einigen Stellen bestimmte Lehren, die man mit diesen