

Praxisform und Geist

Pirmin Stekeler-Weithofer ruft in seinem kürzlich erschienenen Buch *Denken* zu einer radikalen Umkehr in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes auf. Er wendet sich darin vor allem gegen einen „Naturalismus, der die Biologie zur Leitwissenschaft insbesondere bei der Erforschung menschlicher Kognition und Kompetenz und deren Entwicklung macht“ (221). Sein an Heraklit, Hegel und Heidegger orientierter Gegenentwurf mündet in ein Bild, in dem unsere geistigen Fähigkeiten wesentlich von der menschlichen Kulturgeschichte abhängen. Der Besitz eines normal entwickelten Gehirns (oder eines in funktionaler Hinsicht mit dem Gehirn vergleichbaren Organs) sei zwar notwendig für die Ausübung geistiger Fähigkeiten, aber noch lange nicht hinreichend. „Denn [volle geistige Kompetenz] ist als solche eine soziale Kompetenz. Sie ist ihrerseits nur aufgrund einer komplexen Kulturgeschichte möglich geworden“ (54). Der Grundfehler der meisten in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes vertretenen Ansätze bestehe insofern darin, daß ihnen die „kulturgeschichtliche Tiefe“ (177) fehle.

Die Palette der in Stekeler-Weithofers Buch behandelten Themen ist vielfältig. Sie reicht von den Begriffen des Denkens und der Wahrnehmung über die richtige Explikation dessen, was es heißt, eine Person zu sein, Bewußtsein zu haben und Vernunft zu besitzen, bis hin zum Problem der Willensfreiheit. In all seinen Überlegungen zu diesen Themen verteidigt Stekeler-Weithofer – wie er selbst sagt – „die ‚klassische‘ Sicht auf den Menschen“ (160), der zufolge die Grenzen zwischen Menschen auf der einen Seite und Tieren und Maschinen auf der anderen Seite unüberwindlich sind. Tiere und Maschinen sind bereits aus begrifflichen Gründen nicht in der Lage zu denken, bewußt wahrzunehmen oder bewußt zu handeln. Folglich sind sie nicht einmal mögliche Kandidaten für die Zuschreibung von Personsein,

Vernunft oder freiem Willen.¹ „Tiere und Maschinen haben keinen Geist“ (59), heißt es daher an einer Stelle hart, aber folgerichtig. Denn weder das Tier noch die Maschine sind in derselben Weise Subjekt einer kulturellen Entwicklung wie der Mensch: „Es gibt keinen Geist außerhalb des Rahmens eines kooperativen Lebens und Handelns der Menschen“ (59).

Da ich in dieser Rezension unmöglich allen Themen gerecht werden kann, die Pirmin Stekeler-Weithofer in seinem Buch behandelt, werde ich mich im folgenden auf die Darstellung und kritische Diskussion zweier Thesen konzentrieren, die meiner Meinung nach die beiden inhaltlichen Grundpfeiler seiner Überlegungen bilden. Ich möchte jene Thesen als „positive“ bzw. „negative“ Kernthese bezeichnen. Die positive Kernthese lautet, *daß Geist zu haben voraussetzt, an gewissen, von Menschen gemeinsam entwickelten Institutionen und Praxisformen teilnehmen zu können*. Die negative Kernthese besteht darin, *daß alle Theorien, die den Geist als biologische Eigenschaft betrachten, die sich im Zuge des Evolutionsprozesses herausgebildet hat und dementsprechend den in den paradigmatischen Naturwissenschaften Physik und Biologie verwendeten Erklärungsstrategien zugänglich ist, falsch sind*. Ich werde zunächst die positive Kernthese behandeln.

Obwohl die Begriffe „Institution“ und „Praxisform“ relativ früh ins Spiel kommen – sie werden auf Seite 11 das erste Mal verwendet –, muß sich der Leser bis Seite 194 gedulden, bevor sie genauer erläutert werden. Unter einer Praxisform, so heißt es dort, ist eine „Familie kooperativer Handlungsformen“ und unter einer Institution eine „Familie von Praxisformen“ zu verstehen. Institutionen und „freie Praxisformen“ (198) in ihrer Gesamtheit bilden eine „Lebensform“ (ebd.). Beispiele für kooperative Handlungsformen sind das Spielen einer Symphonie durch ein Orchester oder das Einkaufen (194). Als Beispiel für eine Praxisform

¹ Tieren und (hinreichend komplexen) Maschinen mögen daher zwar gewisse „Schutzrechte“ (38) zustehen. Aber sie verfügen Stekeler-Weithofer zufolge über keinerlei Rechte in demselben Sinne wie Personen.

wird die Anklage vor Gericht genannt (194), aber auch das Versprechen (195) sowie die „Sittlichkeit“ (101). Als Institutionen gelten Rechtsprechung (194), Staat, Religion, „eine geldökonomisch verfasste Arbeitsteilung“ (59), die Wissenschaft (104) und ähnliche Dinge. Selbstverständlich sind für das Haben von Geist nicht alle der hier genannten Beispiele relevant. Man muß nicht an *sämtlichen* von Menschen gemeinsam entwickelten Institutionen und Praxisformen teilnehmen können, um einen Geist zu besitzen, sondern nur an *einigen*. Welche Praxisformen das im einzelnen sind, bleibt leider weitgehend im dunkeln. Aber zumindest soviel ist klar: Eine für das Haben von Geist zentrale Kompetenz ist die Teilnahme an der Praxisform – oder ist es eine Institution? – der *Sprache*.²

Die positive Kernthese wird hauptsächlich im zweiten Teil des Buches entwickelt, der den programmatischen Titel „Der Geist des Menschen ist sein Ethos“ trägt. Allerdings kreisen Stekeler-Weithofers Überlegungen dort nicht nur um den Begriff des Geistes, sondern berühren auch die Begriffe „Bewußtsein“, „Person“ und „Vernunft“.³ Ein charakteristisches Merkmal der Argumentation Stekeler-Weithofers besteht darin, daß er ausgedehnte Ausflüge in die Philosophiegeschichte unternimmt, um den Leser von seinen Thesen zu überzeugen. Diese Vorgehensweise entspricht seiner Auffassung von Philosophie, der zufolge sie – ähnlich wie die Geschichtswissenschaften und die Philologie – „die Aufgabe [hat], die genealogischen Grundlagen unseres eigenen technischen Könnens und Wissens und unserer eigenen Selbstverständnisse explizit zu machen“ (58). Es wäre jedoch ein Mißverständnis zu glauben, daß Stekeler-Weithofer damit der Methode der Begriffsanalyse eine Absage erteilt.

² Im Text werden noch andere Kandidaten für Praxisformen genannt, die für das Haben von Geist relevant sind: das Zeigen „von Dingen und Prozessen, die uns gemeinsam gegenwärtig, präsent, sind“ (70), „das genuin menschliche, bewusste, Erkennen“ (103), „die explizite Repräsentation nicht präsentischer Zustände, etwa [die] sprachlich[e] Artikulation von *möglichen* Zwecken und Handlungsweisen“ (182, Hervorhebung im Original) sowie die gemeinsame „Kontrolle der Normerfüllung artikulierter Überzeugungen und Absichten“ (192). Ich denke jedoch, daß es sich bei all diesen Kandidaten – vielleicht mit Ausnahme des ersten – um von der Praxisform der Sprache *abgeleitete* Praxisformen handelt. Die Fähigkeit, eine Sprache zu sprechen – Stekeler-Weithofer wird das ähnlich sehen – ist daher den meisten für das Haben von Geist relevanten Praxisformen vorgeordnet.

Er behauptet lediglich, daß eine *richtig verstandene* Begriffsanalyse nicht nur den gegenwärtigen Gebrauch eines Begriffes reflektieren, sondern auch seine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte mitbedenken sollte. In diesem Sinn heißt es: „[D]ie geschichtliche Erinnerung wird zu einer *besonderen begriffsanalytischen Methode*, das Implizite und Unbewusste in unserem Selbstverständnis explizit(er) und uns damit unserer Lage bewusst(er) zu machen“ (13, Hervorhebung im Original).

Auf seinen Reisen in die Philosophiegeschichte findet Stekeler-Weithofer in Heraklit, Hegel und Heidegger Geistesverwandte, während er zu Kant auf freundlicher Distanz bleibt. Am schlechtesten ergeht es „dem Empirismus in allen seinen Schattierungen“ (68 f.). Insbesondere mit Locke geht Stekeler-Weithofer hart ins Gericht. Und das ist kein Zufall. Denn Lockes „Unterstellung von angeborenen Operationsmustern eines im Grunde schon mit dem Gehirn [...] identifizierten Geistes“ (147 f.) steht im diametralen Gegensatz zu Stekeler-Weithofers Bild eines nicht angeborenen, sondern durch Bildung erworbenen Geistes.⁴

Jene philosophiegeschichtlichen Passagen sind kenntnis- und geistreich geschrieben – man liest sie nicht ohne kognitives Vergnügen. Trotzdem beschleicht den Leser das Gefühl, daß sie nicht viel zur argumentativen Stützung der Thesen beitragen, die Stekeler-Weithofer über Geist im allgemeinen und Bewußtsein, Person und Vernunft im besonderen vertritt. Denn die Zweifel, die im Zuge der Lektüre angesichts der von Stekeler-Weithofer vertretenen Thesen im Leser aufkeimen, lassen sich durch philosophiehistorische Betrachtungen kaum zerstreuen.

³ Aufgrund ihrer engen Verwandtschaft mit dem Begriff des Geistes stellen die Auskünfte, zu denen Stekeler-Weithofer in diesem Zusammenhang gelangt, Variationen der positiven Kernthese dar. Vgl. S. 95 (Bewußtsein), S. 104 (Personsein) sowie S. 148 f. (Vernunft).

⁴ Das Ressentiment gegen den Empirismus – Stekeler-Weithofer brandmarkt ihn als „metaphysischen Aberglauben der Moderne“ (68) – ist überhaupt ein durchgängiges Motiv des Buches. Selbst das – nicht allein für den Empirismus, sondern für die gesamte Neuzeit charakteristische – Vertrauen in die Wissenschaft ist Stekeler-Weithofer ein Dorn im Auge. So warnt er den Leser, daß „der ‚Glaube‘ an die ‚Wissenschaft‘ zu einem Glauben an den Sozialismus, leider auch Nationalsozialismus, führen kann“ (39). Als Medizin gegen die von ihm diagnostizierte Wissenschaftsgläubigkeit der Moderne verschreibt er uns Heideggers These, der zufolge „eine Wissenschaftlergemeinschaft, welche Normalwissenschaft betreibt und dabei zum Beispiel den etablierten Selbstbildern der

Nehmen wir einmal an, Stekeler-Weithofer hat recht: Niemand kann eine geistige Eigenschaft, sei es nun Bewußtsein, Personsein oder Vernunft, haben, solange er nicht fähig ist, an gewissen kollektiv entwickelten Praxisformen menschlicher Gesellschaften teilzunehmen. Es stellt sich dann sogleich die Frage, wie man die Fähigkeit, an den betreffenden Praxisformen teilzunehmen, *erwirbt*. Nun, die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: „[i]ndem man [...] lernt, das zu machen, was die anderen machen, und zwar so, wie sie es machen und wie wir es als richtig gemacht beurteilen“ (75). Das Erlernen einer Praxisform setzt nun jedoch auf der Seite des Lernenden bereits eine ganze Menge an Kompetenzen voraus, die normalerweise als etwas *Geistiges* verstanden werden. Denken wir nur an das Beispiel des Spracherwerbs. Wenn wir den Entwicklungspsychologen glauben dürfen, muß ein Kind, das die Verwendung von Farbprädikaten lernt, zumindest die Fähigkeit besitzen, in farblicher Hinsicht gleichartige Gegenstände wiederzuerkennen. Das Wiedererkennen von in farblicher Hinsicht gleichartigen Gegenständen ist nun aber bereits eine *geistige* Fähigkeit – eine geistige Fähigkeit zudem, für deren Besitz die Teilnahme an einer besonderen Praxisform offenbar keine Voraussetzung ist, sondern die – umgekehrt – eine Voraussetzung dafür ist, um an einer Praxisform wie der richtigen Verwendung von Farbprädikaten überhaupt teilnehmen zu können.⁵

Stekeler-Weithofer stehen angesichts dieses Problems zwei Optionen offen: Entweder er leugnet, daß es sich bei den Kompetenzen, die ein Kind im Zuge des Erlernens der für

Wissenschaft und den normalwissenschaftlichen Kosmologien einfach folgt, als solche nicht denkt“ (49). Ich kann weder Stekeler-Weithofers Diagnose beipflichten, noch die von ihm empfohlene Medizin gutheißen.

⁵ Man mag einwenden, daß ich an diesem Punkt dem Bild fröne, das Locke vom Geist zeichnet. Hatte Stekeler-Weithofer dieses Bild nicht bereits verworfen? – Außer der Tatsache, daß es der positiven Kernthese Stekeler-Weithofers widerspricht, habe ich im Text allerdings kein Argument identifizieren können, das gezeigt hätte, daß Lockes Bild falsch ist. Stekeler-Weithofer bemängelt zwar, daß Locke in der Darstellung menschlicher Erkenntnisprozesse „die gesamte *Theorie* der Physik und Physiologie *voraussetzt* und damit ein ganz abstraktes Erklärungs-, ja Glaubenssystem“ (147, Hervorhebung im Original). Ich kann jedoch beim besten Willen nicht erkennen, was daran schlimm sein soll – es sei denn, man sympathisiert mit einem cartesianischen Philosophieverständnis, dem zufolge ein Philosoph *nichts* als gegeben voraussetzen darf.

Geistiges als zentral erachteten Praxisform der Sprache einsetzt, um *geistige* Fähigkeiten handelt – oder er behauptet, daß die Begriffe, um deren Klärung er sich bemüht – „Geist“, „Bewußtsein“, „Person“ und „Vernunft“ – nicht in ihrer *gewöhnlichen* Bedeutung zu verstehen sind. Beide Optionen sind gleichermaßen problematisch. Wer bestreitet, daß das Erlernen einer Sprache nur vor dem Hintergrund der Ausübung gewisser geistiger Fähigkeiten möglich ist, steht auf Kriegsfuß mit den derzeit herrschenden Überzeugungen in der Psycholinguistik – und wer behauptet, daß es ihm in seiner Analyse gar nicht um den Begriff des Geistigen in seiner gewöhnlichen Bedeutung gehe, läuft Gefahr, sich den Vorwurf eines Themenwechsels einzuhandeln. Denn nichts ist leichter, als sich seinen eigenen, idiosynkratischen Begriff des Geistes zurechtzulegen, um anschließend zu zeigen, daß alle Ansätze, die sich um eine Erklärung geistiger Phänomene *im gewöhnlichen Sinn* bemühen, die Auflagen, die jener idiosynkratische Begriff an eine gelungene Theorie stellt, nicht erfüllen.

Ich befürchte, daß Stekeler-Weithofer einen Weg beschreitet, der der zweiten soeben geschilderten Option nicht ganz unähnlich ist.⁶ Dies wird insbesondere im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Thema *Bewußtsein* deutlich. Wenn Bewußtsein die Teilnahme an gewissen Praxisformen voraussetzt, können Säuglinge und Kleinkinder, die die betreffenden Praxisformen ja gerade erst erlernen, noch kein Bewußtsein haben. Und das ist in der Tat genau das, was Stekeler-Weithofer behauptet: „Als Kinder sind wir zunächst bloß Lernende. Am Anfang haben wir daher noch kein Bewusstsein [...].“ (96) Diese These ist jedoch nur auf den ersten Blick schockierend. Denn wenn man den von mir durch Auslassungszeichen ersetzten Rest des zweiten Satzes dieser Passage wieder einblendet, liest

⁶ Manchmal hört es sich jedoch auch so an, als ob Stekeler-Weithofer mit der ersten Option liebäugelt – etwa, wenn er sagt: „[V]iele Autoren in den empirisch-behavioralen Kognitionswissenschaften [bemerken] oft nicht einmal, dass sie ihre eigenen Erklärungslücken [...] mit erfundenen Erklärungen [...] auffüllen. [...] Der Gehirnforscher nutzt nur sein Renommee, um seine

er sich so: „Am Anfang haben wir daher noch kein Bewusstsein in diesem Sinn der *conscientia*, des ‚Mit-Wissens‘ um das je Richtige“. Der Begriff des Mit-Wissens um das je Richtige wird dann – im Anschluß an ein paar etymologische Bemerkungen über den Gebrauch der Vorsilbe „ge“ – durch den Begriff des Gewissens ersetzt, der wiederum als „kompetente Teilnahme an einer öffentlichen Praxis der moralisch-rechtlichen Selbstbeurteilung“ (96) erläutert wird. Daß Säuglinge und Kleinkinder kein Bewußtsein haben, ist also gemäß der von Stekeler-Weithofer propagierten Bedeutung von „Bewußtsein“ gar keine schockierende These, sondern schrumpft zur wenig aufregenden Behauptung zusammen, daß Säuglinge und Kleinkinder keine kompetenten Teilnehmer an der öffentlichen Praxis der moralisch-rechtlichen Selbstbeurteilung sind.

Einem ganz ähnlichen Muster folgt die Diskussion im ersten Teil des Buches, der den Titel „Von Heidegger über Hölderlin zu Heraklit“ trägt. Man hat zunächst den Eindruck, daß es Stekeler-Weithofer in diesem Teil um eine Klärung des Begriffs des Denkens *im gewöhnlichen Sinn* geht, d.h. dem Sinn, in dem z.B. jemand denkt, der eine Schlußfolgerung zieht, eine Überlegung anstellt oder die Gründe, die für und gegen eine bestimmte Handlung sprechen, gegeneinander abwägt. Der Leser ist daher einigermaßen verwundert, daß Stekeler-Weithofer die Vorstellung, Denken sei eine Art Rechnen mit Begriffen, vehement ablehnt. Die Analogie zwischen Denken und Rechnen mag – wie alle Analogien – unvollkommen sein. Aber warum soll sie nicht als Arbeitshypothese, die es vielleicht in der einen oder anderen Hinsicht zu modifizieren gilt, taugen?

Eine Ahnung, warum Stekeler-Weithofer alle Theorien, die das Rechnen als Modell des Denkens verwenden, verwirft, bekommt man erst im Zuge seiner interessanten Deutung eines

privaten Urteile als Einsichten der Wissenschaften erscheinen zu lassen“ (54). In einer anderen Passage bezeichnet Stekeler-Weithofer Noam Chomskys Idee einer Universalgrammatik schlicht als „wissenschaftliche Phantasie“ (33).

Gedichtfragments von Hölderlin („Mnemosyne I/II“). Stekeler-Weithofer interpretiert es als Ausdruck von Hölderlins Kritik an allen Auffassungen, die das Sein des Menschen „auf sein von außen beobachtbares Sein und Verhalten reduzieren und physikalisch, chemisch oder kosmologisch-evolutionär erklären wollen“ (28). Jene Auffassungen, so Stekeler-Weithofers Hölderlin, entfremden den Menschen von sich selbst. In diesem Zusammenhang fällt dann der entscheidende Satz: „Die Entfremdung von uns ereignet sich gerade dann, wenn wir noch nicht gelernt haben, zu denken, *also richtig über uns nachzudenken*“ (28, meine Hervorhebung). Zu denken heißt für Stekeler-Weithofer also: richtig über uns nachzudenken. Er liest den Begriff des Denkens demnach nicht im *gewöhnlichen*, sondern in einem *anspruchsvollen* Sinn, in dessen Licht betrachtet jemand, der, sagen wir, von dem Gedanken, daß, wenn es regnet, die Erde naß wird, und dem Gedanken, daß es regnet, zu dem Gedanken, daß die Erde naß wird, übergeht, keineswegs denkt.

Nur so erklärt sich auch die zunächst befremdliche Sympathie, die Stekeler-Weithofer Heideggers Diktum, daß die Wissenschaft nicht denke, entgegenbringt (vgl. S. 31 ff). Daß die Wissenschaft nicht denke, heißt unter Zugrundelegung des anspruchsvollen Sinns von „denken“ soviel wie, daß die von der Wissenschaft zur Verfügung gestellten Mittel uns nicht erlauben, *richtig* über uns und unsere Stellung in der Welt nachzudenken. Und das ist sicherlich eine bedenkenswerte These.

Was muß geschehen, um dem von Heidegger diagnostizierten Mangel abzuhelfen, d.h. uns in die Lage zu versetzen, in einem anspruchsvollen Sinn zu denken? Die Passage, in der Stekeler-Weithofer auf diese Frage am ausführlichsten antwortet, lautet so:

„Es reichen hier weder Kenntnisse in Mathematik, Physik und den Natur- und Technikwissenschaften aus, noch, sagen wir, die Lektüre Pindars, Senecas oder Goethes. Notwendig wäre vielmehr die Kompetenz, genau genug

auf die jeweilige Sprache zu hören. Gefordert ist damit eine komplexe hermeneutische Technik des verständigen Lesens von Texten in allen Registern sprachlicher Ausdrucksformen, also nicht nur eine Beherrschung der Sprachtechniken, welche schematisiertes Schließen auf der Basis logischer und terminologischer Reglementierungen ermöglichen. Verlangt ist dann auch eine Kompetenz der strengen schriftlichen Artikulation, die weit über das inzwischen gerade in Wissenschaft und Technik Übliche hinausgeht.“ (51 f.)

Unabhängig davon, ob man mit Heideggers Mangeldiagnose und Stekeler-Weithofers Vorschlag zur Abhilfe einverstanden ist – es sollte klar sein, daß Stekeler-Weithofers Kritik an den Theorien von Chomsky, Fodor und Montague (vgl. S. 33) und seine Klage über die „Machtergreifung der biologischen und kognitionstheoretischen Verhaltens- und Gehirnwissenschaften in Bezug auf die Frage, was Denken heißt“ (12), ins Leere laufen. Denn jene Wissenschaftler und Philosophen wollen ja gar nicht klären, was Denken in Stekeler-Weithofers *anspruchsvollem* Sinn ist, sondern es geht ihnen um Denken im *gewöhnlichen* Sinn.

Aber noch etwas anderes wird an dieser Stelle deutlich: Im Gegensatz zum zweiten Teil des Buches, wo es um die Klärung des Begriffs des Geistes und der von ihm abgeleiteten Begriffe des Bewußtseins, der Person und der Vernunft geht, steht im ersten Teil des Buches nur vordergründig die Klärung des Begriffs des Denkens auf dem Programm. In Wirklichkeit wird im ersten Teil des Buches eine *metaphilosophische* Überlegung entfaltet, in der es um die richtige Form des Philosophierens geht. „Denken“ – so scheint mir – ist für Stekeler-Weithofer nämlich nichts anderes als ein Titel für die, rechtverstandene, Tätigkeit des Philosophen. Wir können daher seine Auskunft über die Natur des Denkens auch als Auskunft über das richtig verstandene Philosophieren auffassen.

Auf diese Weise bekommt Stekeler-Weithofers Hölderlin-Interpretation im nachhinein eine ganz neue Bedeutung: Was zunächst als Ausflug in die Literaturwissenschaft erschien, dessen argumentative Pointe nicht wirklich durchsichtig wurde, sieht jetzt wie die *beispielhafte Vorführung* der Kompetenzen aus, die Stekeler-Weithofer von einem bzw. einer wahrhaft Denkenden verlangt: Seine Überlegungen zu Hölderlins „Mnemosyne I/II“ sollen illustrieren, was Stekeler-Weithofer meint, wenn er von einer „komplexen hermeneutischen Technik des verständigen Lesens von Texten in allen Registern sprachlicher Ausdrucksformen“ (51) spricht.

Ich wende mich nun der negativen Kernthese Stekeler-Weithofers zu, der zufolge *alle Theorien, die den Geist als biologische Eigenschaft betrachten, die sich im Zuge des Evolutionsprozesses herausgebildet hat und dementsprechend den in den paradigmatischen Naturwissenschaften Physik und Biologie verwendeten Erklärungsstrategien zugänglich ist, falsch sind*. Diese These ist einigermaßen überraschend. Denn sie folgt nicht ohne weiteres aus der positiven Kernthese. Daß die Teilnahme an gewissen, von Menschen gemeinsam entwickelten Institutionen und Praxisformen eine notwendige Bedingung für das Haben von Geist ist, bedeutet nicht notwendigerweise, daß sich der Geist den Erklärungsstrategien der Naturwissenschaften entzieht. Denn es wäre doch immerhin möglich, daß es sich bei den betreffenden Institutionen und Praxisformen selbst wiederum um Eigenschaften – diesmal nicht von Individuen, sondern von menschlichen Gemeinschaften – handelt, die sich im Zuge eines Entwicklungsgeschehens herausgebildet haben, das sich analog zu Evolutionsprozessen im Tierreich verstehen läßt. Wenn sich nun die *Voraussetzungen* von Geist mithilfe der in den Naturwissenschaften erprobten Strategien erklären lassen, warum sollte das dann im Fall des Geistes *selbst* unmöglich sein? Das ist zumindest ein Gedanke, der nicht von vornherein von der Hand zu weisen ist.

Stekeler-Weithofer ist sich darüber vollkommen im klaren. Deshalb nimmt er sich im dritten Teil seines Buches, der die Überschrift „Flache Theorien der Intentionalität und Evolution“ trägt, alle Theorien vor, die die Entstehung von Institutionen und Praxisformen als das Produkt eines verwickelten Kausalgeschehens rekonstruieren, das den in den paradigmatischen Naturwissenschaften Physik und Biologie verfolgten Erklärungsstrategien zugänglich ist.

Stekeler-Weithofers Grundgedanke scheint folgender zu sein: Eine Praxisform ist – wie bereits dargestellt – eine Familie kooperativer Handlungsformen, die sich in konkreten, kooperativen Handlungen manifestieren; kooperative Handlungen gehören wiederum zur Klasse der zweckrationalen Handlungen; eine zweckrationale Handlung ist ein Tun, dessen Grund in einer typischerweise im Gefolge eines praktischen Schlusses auftretenden Absicht besteht; Absichten sind nun aber „auf andere Weise wirksam [...] als Kausalursachen“ (171), sie wirken nämlich „nicht einfach als *kausal* determinierende Ursachen“ (162, Hervorhebung im Original⁷); dasselbe gilt auch für die mit Absichten verbundenen praktischen Schlüsse, die „*nicht* unter den Bereich des physikalisch oder auch nur biologisch vollständig Darstellbaren und Erklärbaren“ (176, Hervorhebung im Original) fallen; daher lassen sich zweckrationale Handlungen „nicht im Format der kausalen Erklärung“ prognostizieren (170). Folgerichtig muß das dann auch für Praxisformen gelten – die ja als Familien kooperativer Handlungsformen wesentlich auf zweckrationalen Handlungen beruhen. Wenn sich nun aber Praxisformen nicht mithilfe der in den Naturwissenschaften erprobten Strategien erklären lassen, so ist das in bezug auf den Geist – der auf Praxisformen gewissermaßen aufruhet – erst recht unmöglich.

Die Schwachstelle dieser Überlegung besteht darin, daß uns Stekeler-Weithofer eine überzeugende Begründung für seine Behauptung schuldig bleibt, Absichten seien keine Ursachen.⁸ Ich möchte diesen Strang der Kritik jedoch nicht weiter verfolgen. Denn ich sehe ein noch gravierendes Problem für Stekeler-Weithofers Position – ein Problem, das bereits im zweiten Teil des Buches zu keimen beginnt, aber erst im Zusammenhang mit Stekeler-Weithofers Zurückweisung der Erklärungsansprüche der Naturwissenschaften im dritten Teil offensichtlich wird.

Wie bereits erwähnt, besteht der Hauptgrund für den Umstand, daß sich Praxisformen einer naturwissenschaftlichen Erklärung entziehen, Stekeler-Weithofer zufolge darin, daß sie auf Absichten und praktische Schlüsse involvierenden zweckrationalen Handlungen beruhen – auf Faktoren also, die (angeblich) nicht in den Bereich des naturwissenschaftlich Erklärbaren fallen. Das bedeutet, daß sich keinerlei Praxisformen hätten entwickeln können, wenn die an ihrer Entwicklung beteiligten Menschen keine mit praktischen Schlüssen verbundenen Absichten gehabt hätten. Ich befürchte, daß diese Behauptung schlecht zur positiven Kernthese Stekeler-Weithofers paßt, der zufolge das Haben von Geist die Fähigkeit zur Teilnahme an gewissen Praxisformen voraussetzt. Denn unter der Annahme, daß sich (auch) in Absichten und praktischen Schlüssen das Haben von Geist manifestiert, impliziert die

⁷ Man fragt sich hier unweigerlich, ob es auch „nicht-kausal determinierende Ursachen“ gibt. Der Text enthält noch eine Reihe weiterer Formulierungen, die zu ähnlichen Fragen Anlaß geben: „performativer Vollzug“ (102), „kausale Verursachung“ (130, 220), „präsuppositionale Voraussetzungen“ (177).

⁸ Stekeler-Weithofers Begründungsversuche finden sich im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Thema Willensfreiheit, die bereits im 17. Abschnitt des ersten Teils skizziert werden. Eine etwas ausführlichere Behandlung erfährt das Thema dann in den Abschnitten 11 bis 16 des zweiten und den ersten sieben Abschnitten des dritten Teils. Ich lese aus jenen Passagen folgendes Argument heraus: Wenn Absichten Ursachen wären, so würde der Unterschied zwischen menschlichem Verhalten mit Handlungscharakter und menschlichem Verhalten mit bloßem Widerfahrnischarakter in sich zusammenfallen – jedes gemeinhin als freie Handlung erachtete Tun wäre dann eben keine freie Handlung mehr, sondern ein Verhalten mit bloßem Widerfahrnischarakter; es ist jedoch unmöglich, daß sich jedes gemeinhin als freie Handlung erachtete Verhalten als ein bloßes Widerfahrnis herausstellen wird; also sind Absichten keine Ursachen. Dieses Argument bietet gleich zwei Einfallstore für Kritik. Denn zum einen ist alles andere als klar, warum aus dem Umstand, daß Absichten Ursachen sind, folgen soll, daß jedes gemeinhin für frei erachtete Tun ein Verhalten mit bloßem Widerfahrnischarakter ist. Und zum anderen ist unklar, warum es unmöglich sein soll, daß sich jedes gemeinhin als freie Handlung erachtete Tun als ein Verhalten mit bloßem Widerfahrnischarakter herausstellen wird.

positive Kernthese, daß kein Mensch eine Absicht haben oder einen praktischen Schluß ziehen könnte, wenn es keinerlei Praxisformen gäbe.

Daß hier eine gewisse Inkohärenz vorliegt, wird angesichts der folgenden Überlegung deutlich. Machen wir eine Zeitreise an den Beginn der kulturellen Entwicklung des Menschen. Betrachten wir den Zeitpunkt unmittelbar vor der Herausbildung der für das Haben von Geist relevanten Praxisformen. Wenn Stekeler-Weithofers positive Kernthese richtig ist, verfügte zu diesem Zeitpunkt kein Mensch über einen Geist. Wenn zu diesem Zeitpunkt nun jedoch kein Mensch über einen Geist verfügte, so war auch niemand in der Lage, eine Absicht auszubilden oder einen praktischen Schluß zu vollziehen. Folglich hätte die Entwicklung der für das Haben von Geist relevanten Praxisformen *niemals beginnen können*. Denn die Entwicklungen von Praxisformen setzen, um es in Stekeler-Weithofers eigenen Worten zu sagen, „als Effekte gemeinsamen Handelns beim Einzelnen [...] ein Denken und Planen und damit ein Repräsentieren von nicht schon präsentisch Zuhandenem [...] voraus“ (214).

Ich habe dieses Buch – ich muß es so offen sagen – mit gemischten Gefühlen gelesen. Denn einerseits sind mir viele der von Pirmin Stekeler-Weithofer vorgetragenen Thesen sympathisch⁹ – einige sprechen mir sogar direkt aus dem Herzen.¹⁰ Die Art und Weise, in der für sie argumentiert wird, bereitet mir allerdings Sorgen. Außerdem befremdet mich der anti-empiristische Furor, der einem aus dem Buch entgegenschlägt.¹¹

⁹ Dazu gehören z.B. die prominente Rolle, die er der Sprache in bezug auf den Geist zuspricht, sein Bekenntnis zum semantischen Externalismus (vgl. S. 174) und seine Parteinahme für einen direkten Realismus in der Philosophie der Wahrnehmung (vgl. S. 69). Selbst Stekeler-Weithofers These von der sozialen Verfaßtheit des Geistes und seiner damit verbundenen Kritik an bestimmten Formen des Naturalismus kann ich durchaus etwas abgewinnen.

¹⁰ Dies gilt insbesondere für Stekeler-Weithofers Kritik an der Idee des inneren Sinns, die in folgenden Worten gipfelt: „Aber dadurch, dass wir mit einem ‚geistigen Auge‘ in uns hineinsehen [...], sehen [...] wir keineswegs, was in uns vorgeht. Es gibt da nichts zu sehen [...]. Wenn wir, um nachzudenken, die Augen schließen, dann wird es [...] erst einmal nur dunkel.“ (180)

¹¹ Auch der verächtliche Ton, der zuweilen gegenüber konkurrierenden Auffassungen angeschlagen wird, irritiert mich. Um nur drei Beispiele zu geben: Karl Poppers Kritik an Platon und Hegel wird als „ein Zeichen unserer ungebildeten Zeit“ (46)

Ich gehe mit Stekeler-Weithofer vollkommen *d'accord*, daß es viele beklagenswerte Entwicklungen in der zeitgenössischen Philosophie gibt – auch in der analytischen Philosophie, der ich mich verbunden fühle. Die lustvoll inszenierte Geschichtsvergessenheit einiger amerikanischer Vertreter jener Strömung ist ärgerlich und die hierzulande manchmal praktizierte bedingungslose Unterwerfung unter die jenseits des Atlantiks vorgegebene Agenda peinlich. Auch der bewundernde Blick auf die Erfolge der Physik und Biologie und das damit verbundene Bedürfnis, es den Naturwissenschaften gleich zu tun, mag – wie Stekeler-Weithofer beklagt – für die Marginalisierung der Philosophie verantwortlich sein (vgl. S. 44). Man kann Stekeler-Weithofers Buch daher als Zeugnis eines intellektuellen Non-Konformismus betrachten, der der Philosophie zu neuem Selbstbewußtsein verhelfen will.

Mit der Strategie, die Stekeler-Weithofer zu diesem Zweck verfolgt, bin ich allerdings alles andere als einverstanden. Falsche Vorstellungen, schlechte Ideologien und metaphysische Dogmen – in der analytischen Philosophie des Geistes oder anderswo – sind zumeist das Resultat unklaren Denkens. Die Rückbesinnung auf Heraklit, Hegel und Heidegger scheint mir einfach nicht das richtige Mittel zu sein, um hier Abhilfe zu schaffen. Der beste Weg, um bestehende begriffliche Verwirrungen aufzuklären und die Philosophie vor zukünftigen Fehlentwicklungen zu bewahren – davon bin ich fest überzeugt –, besteht darin, *noch genauer, noch klarer* und *noch umsichtiger* über die in Frage stehenden Dinge nachzudenken, als es bislang geschehen ist.¹²

charakterisiert; sowohl dem eliminativen Materialismus als auch allen Varianten der Supervenienztheorie wird der Status einer Theorie abgesprochen – es handle sich „eben bloß um [...] glaubensartige Weltanschauungen“ (112); Rüdiger Bittners in *Doing Things for Reasons* entwickelte Position wird als „Grauganstheorie des Grundes“ (128) verspottet.

¹² Ich danke Frank Hofmann, Dirk Koppelberg, Peter Schulte und Thomas Spitzley für hilfreiche Anmerkungen zu einer früheren Version dieser Buchkritik.