

Neue Zeitschrift
für Sozialforschung, 01—2015

West — End

Ethik
im Finanzsystem?

Psychoanalyse: ein kulturelles Programm der
Entschleunigung — Ästhetik der Anerkennung
— How to Do Things with Analogies

IfS

campus

Inhalt

Studien

- 3 Robert Brandom: Den Abgrund reflektieren. Vernunft, Genealogie und die Hermeneutik des Edelmuts
- 27 Anne Fuchs: »Der Zauderrhythmus des Lebens«. Freuds *Jenseits des Lustprinzips* und der Zeitdiskurs der Gegenwart
- 45 Christoph Deutschmann: Piketty und die Zukunft des Kapitalismus
- 65 Stichwort: Ethik im Finanzsystem?
Hg. von Lisa Herzog und Sighard Neckel
- 71 Claudia Czingon und Sighard Neckel: Banking in gesellschaftlicher Verantwortung? Zur Berufsmoral im Finanzwesen
- 85 Lisa Herzog, Edgar Hirschmann und Sarah Lenz: »Ethische Banken« – Nische oder Avantgarde?
- 95 Manuel Wörsdörfer: Human Rights Due Diligence und die Äquatorprinzipien
- 111 Alexander Lorch: Kommentar: Die (Re-)Integration der Finanzmärkte als gesellschaftliche Herausforderung

Eingriffe

- 121 Berthold Vogel: Die Dynamik der Unverbindlichkeit. Was wir von der Erwerbsarbeit erwarten können
- 133 Martin Jay: »Die Hoffnung, irdisches Grauen möge nicht das letzte Wort haben«. Max Horkheimer und die *Dialektische Phantasie*

Archiv

- 147 Dirk Braunstein: Theodor W. Adornos Einleitung in das soziologische Hauptseminar »Probleme der Bildungssoziologie«
- 153 Theodor W. Adorno: Einleitung in das soziologische Hauptseminar »Probleme der Bildungssoziologie«, 8. November 1960

Mitteilungen aus dem IfS

- 169 Neues Forschungsprojekt: Verhandlungsformen normativer Paradoxien
- 171 Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2015
- 175 Autorinnen und Autoren

Robert Brandom

Den Abgrund reflektieren. Vernunft, Genealogie und die Hermeneutik des Edelmuts

Ein Metanarrativ: Von der Entzauberung zur Desillusionierung

»Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an« (Hegel 1986 [1830]: 23), sagt Hegel. »Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein« (Nietzsche 2007 [1886]: Aph. 146), sagt, mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, Nietzsche. In Gestalt gnomischer Aphorismen bringen die zueinander spiegelbildlichen Passagen Stimmungen zum Ausdruck, die die äußersten Punkte eines Bogens markieren, der das philosophische Denken des 19. Jahrhunderts umspannt. Hegels frohe Botschaft artikuliert den Optimismus seiner Version des aufklärerischen Rationalismus, der im Jahrhundert zuvor seine Blütezeit erlebt hatte. Die düstere Bemerkung Nietzsches dagegen kündigt bereits vom Pessimismus jenes im reduktiven Materialismus wurzelnden Nihilismus, den die Ereignisse des folgenden Jahrhunderts so vertraut und passend erscheinen lassen sollten. Beide Denkströmungen des 19. Jahrhunderts, die eine zurückblickend auf das, was bereits verstanden war, die andere vorausdeutend auf das, womit es noch fertig zu werden galt, beinhalten eine je eigene rationalisierende *Fortschrittserzählung*: Die erste handelt von der Entzauberung *durch*, die zweite von der Desillusionierung über die Vernunft.

Für das Selbstverständnis der Aufklärung ist es stets wesentlich gewesen, sich als Anbruch von etwas zu begreifen, das genuin neu und seinem Wesen nach fortschrittlich ist. Sie definierte sich durch den Kontrast zwischen dem Licht der Vernunft, dessen Suche, Entfaltung und Feier sie selbst war, und dem Dunkel, dem sie abgerungen, von dem sie aber noch immer umgeben war und durch das sie stets bedroht bleiben würde: dem Schatten des Aberglaubens, des Vorurteils und des Dogmatismus, geworfen von einer despotischen Willkürherrschaft, die in Institutionen sedimentiert war, die durch nichts weiter als Tradition begründet und mit den in ihnen gedeihenden Denkgewohnheiten verschworen waren.

Die fundamentale begriffliche Neuerung jener Zeit lag nicht in der Hinwendung zur Vernunft als solcher. Philosophie, die sich auf Sokrates beruft, ist seit jeher Sachwalterin und Verfechterin der Vernunft gewesen. Auch ist es keineswegs neu, Vernunft mit *Freiheit* zu

assoziiieren. So lehrt bereits die christliche Tradition in der Gestalt von Johannes: »[Ihr] werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.« Das völlig Neue an der Philosophie der Aufklärung, die für sie charakteristische Einsicht, besteht darin, diese transformative emanzipatorische Kraft mit der Vernunft in ihrer *kritischen* Funktion zu identifizieren. Die *einzig*e Autorität, die sie als legitim und legitimierend anerkennt, ist die Autorität des besseren Arguments – diese sonderbare normative Kraft, zwingend allein für das Rationale, die die Griechen so sehr fasziniert und verwirrt hat. Und die Aufklärung akzeptiert keine höhere Instanz zur Beurteilung konkurrierender Begründungen als das »natürliche Licht«, mit dem jedes einzelne denkende Subjekt kraft seiner Fähigkeiten ausgestattet ist. Deshalb sagt Kant in seinem Aufsatz, in dem er die Aufklärung mit dem »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« gleichsetzt: »*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! – ist also der Wahlspruch der Aufklärung.« (Kant 1913 [1784]: 169) Der Anbruch eines Zeitalters, in dem die Individuen keine Autorität jenseits ihrer eigenen Fähigkeit zur rationalen Beurteilung von Gründen anerkennen, ist für Kant, der hier im Namen der gesamten Aufklärung spricht, nichts weniger als das Mündigwerden der Menschheit. Diese Emanzipation (wörtlich: im römischen Recht der Prozess, durch den Kinder von der *patria potestas* befreit werden) bedarf einer umfassenden Ersetzung des traditionellen Modells der Autorität, das diese ausschließlich im Sinne des *Geborsams* versteht, den ein Untergebener seinem Herrn schuldet (und das in metaphysischer Hinsicht eine zugrunde liegende normativ bestimmende *scala naturae*, die große Kette des Seins, voraussetzt), durch ein Modell, das Autorität einzig und allein von der Kraft unpersönlicher Gründe her denkt, die von allen beurteilt werden können. Vernunft im kantischen Sinne kann daher mit *Freiheit* in der Form von *Autonomie* gleichgesetzt werden. Die Autorität des Mächtigeren ist abgeschafft. Autorität hat ihren Sitz allein in der individuellen Anerkennung von Gründen, die prinzipiell Gründe für jedermann sein können.

Alle großen Philosophen in der Periode von Descartes bis Kant waren Theoretiker der Aufklärung. Hegel aber ist der erste, der die Ankunft der *Moderne* – das nach seinem Dafürhalten bedeutendste Ereignis in der Geschichte der Menschheit – explizit zum Thema seiner Philosophie macht. Er ist zudem der erste, der in der Ankunft der Moderne nicht allein ein intellektuelles Phänomen im Sinne der Aufklärung erkennt, sondern diese aus einem übergreifenden Problemzusammenhang heraus versteht, der auch die ökonomischen, politischen und sozialen Transformationen umfasst. Er verstand den Übergang vom Leben in der tradi-

1 In der Einleitung in die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* schreibt Hegel über den Begriff der Entwicklung: »Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weitergekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an. Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dies ist seine Natur. Doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und ist zum Teil noch vorhanden, und die Völker sind damit zufrieden.« (Hegel 1986 [1833–36]: 40)

tionellen zu dem in der modernen Gesellschaft als etwas, das, wie es Foucault ausdrückt, »Elemente gesellschaftlicher Umgestaltungen, Typen politischer Institutionen, Wissensformen, Projekte zur Rationalisierung der Erkenntnisse und der Praktiken und technologische Veränderungen [enthält]« (Foucault 2005 [1984]: 700).

Die Vernunft erscheint bei Hegel in der Gestalt eines gewaltigen Metanarrativs, das eine rationale Rekonstruktion der Herausbildung der Moderne in all ihren Facetten zu leisten vermag. Dieses Narrativ ist progressiv und triumphalistisch. Es verkündet die Herausbildung der Vernunft als Souverän sowohl im je individuellen Selbstbewusstsein der Subjekte als auch in den sozialen Institutionen, die sie formen und von denen sie geformt werden. Es ist zudem wesentlich, wie Hegel sagt, Geschichte des »Fortschritt[s] im Bewußtsein der Freiheit« (Hegel 1986 [1830]: 32). Hier kommen zwei Stränge der Aufklärung zusammen: der Glaube an die Souveränität der Vernunft und die Erzählung von der sich herausbildenden *selbstbewussten Verwirklichung* dieser Souveränität, in der sich die emanzipatorische Macht der Vernunft darstellt.¹ Erst in der praktischen (einschließlich der institutionellen) Anerkennung der *rationalen* Natur echter Autorität erhält Freiheit eine konkrete Form: in der Anerkennung des Gedankens, dass allein Gründe normativ bindend sind. Darin liegt die von der Vernunft vollbrachte *Entzauberung* des Subordinationsmodells der Autorität zugunsten eines Modells der Autonomie als Handeln aus *Gründen*.

Diese berauschende Identifikation von Freiheit und Autorität der kritischen Vernunft ist das Herzstück des Deutschen Idealismus. Mit ihr werden Ideen, von denen sich im Rückblick sagen lässt, dass sie dem aufklärerischen Rationalismus immer schon implizit gewesen sind, explizit auf den Begriff und damit zum vollen theoretischen Bewusstsein ihrer selbst gebracht. Es ist just ein solcher Zusammenhang, in dem, so Hegel, auch erkennbar wird, dass dieser Tradition immer schon zueinander gegenläufige Strömungen des Denkens implizit gewesen sind. Einen für den hier verhandelten Fall besonders wichtigen Strang im Denken des 19. Jahrhunderts bildet die Rache des aufklärerischen *Naturalismus* am aufklärerischen *Rationalismus*. Die Form, die diese Rache angenommen hat, ist die *Genealogie*. Genealogien stellen einen direkten Angriff auf genau diejenige Idee der normativen Kraft des besseren Arguments dar, die den Kern des aufklärerischen Rationalismus bildet, der das traditionelle Subordinationsmodell der Autorität beerbt.

Die wichtigsten Vertreter jenes von mir als »Genealogie« bezeichneten Genres waren die großen Demaskierer des 19. Jahrhunderts: Marx, Nietzsche und Freud. (Aus der jüngeren Vergangenheit könnte man noch Foucault hinzufügen.) Was sie entlarvten, waren die Anmaßungen der Vernunft. Kant hatte eine radikale Unterscheidung von *Gründen* und *Ursachen* vorgenommen und Locke dafür kritisiert, statt einer anständigen Erkenntnistheorie »eine bloße Physiologie des menschlichen Verstandes« produziert und Angelegenheiten der *Rechtfertigung* mit solchen der *Verursachung* vermengt zu haben. Wir müssen, darauf insisierte Kant, das *quid juris*, die Frage nach Rechtmäßigkeit und Geltung, vom *quid facti*, von der Frage nach Entstehung und Faktizität, trennen. Bei der ersten geht es um die *Belege* für

unsere Überzeugungen [das heißt ihren Rechtsanspruch; A. d. Ü.], bei der zweiten um deren faktische *Ursprünge* [das heißt ihren Herkunftsnachweis; A. d. Ü.].

Bei ihren Grabungen auf den von ihnen bearbeiteten diskursiven Feldern stießen die großen Genealogen auf *Ursachen*, die den *Gründen* zugrunde lagen. Ihre Unternehmungen lassen sich dabei durchaus in relativ moderaten Begriffen beschreiben: Sie diagnostizierten, mit Habermas gesprochen, »systematische Verzerrung[en] der Kommunikation« (Habermas 1971: 137). Für Marx lagen die Ursachen dieser Verzerrungen in den ökonomischen Klassen (in auf die Produktionsverhältnisse bezogenen funktionalen Rollen). Für Nietzsche waren sie Ausdrucksformen des Willens zur Macht. Für Freud waren sie so etwas wie lange nachhallende Echos der kindlichen Rolle im Familienroman. In einem moderaten Verständnis von Genealogie formen diese kausalen Faktoren das Denken derjenigen, die ihnen unterworfen sind; sie üben ihre Wirkung hinter ihrem Rücken aus und sorgen dafür, dass ihnen ihre eigenen Gedanken und Handlungen undurchsichtig bleiben. Eine solche Konstruktion lässt Raum für die Möglichkeit emanzipatorischer kritischer Diskurse, die die kausalen Faktoren der Verzerrung explizit machen, die Fesseln, mit denen sie die Denkenden binden, lösen und diese damit dem Ideal eines durchsichtigen, rationalen Selbstverhältnisses näherbringen.

Ich werde mich hier jedoch mit einem Verständnis von Genealogie befassen, das in ihr einen radikaleren Angriff auf den aufklärerischen Vernunftbegriff sieht. Man kann nämlich die Auffassung vertreten, dass das, was die Genealogen bei ihren Ausgrabungen zutage fördern, nicht nur Ursachen sind, die unsere Gründe *verzerrten*, sondern Ursachen, die sich als Gründe *maskieren*. Alles, was übrigbleibt, wenn das, was wir törichterweise für Gründe halten, demaskiert wird, sind dann blinde kausale Prozesse. Diese Prozesse kostümieren sich als Gründe, liefern letztendlich aber nichts als bloße Rationalisierungen. Genealogie in ihrer radikalsten Form zielt darauf ab, die *Illusion* der Vernunft zu zerstören.

In meiner Verwendung des Begriffs betreffen genealogische Erklärungen die Beziehungen zwischen dem *Akt* oder Zustand des *Glaubens* und demjenigen *Gehalt*, der das *Geglaubte* bildet. Eine Genealogie erklärt das Aufkommen einer Überzeugung im Sinne eines *Glaubens*, einer Einstellung, durch Kontingenzen ihrer Entstehungsgeschichte und nimmt dabei ausschließlich auf Tatsachen Bezug, die *keine* Belege darstellen und *keine* Gründe oder Rechtfertigungen für die Wahrheit des *Geglaubten* liefern. In diesem Sinne ist die Erkenntnis eines jungen Menschen, dass er deshalb Baptist ist, weil seine Eltern und alle ihre Bekannten Baptisten sind, und dass er, wäre er in eine andere Gemeinschaft hineingeboren, ebenso überzeugt muslimische oder buddhistische Glaubensinhalte vertreten würde, eine genealogische Einsicht. Schon dieses profane Beispiel zeigt, dass die Verfügbarkeit einer genealogischen Erklärung für eine bestimmte Konstellation von Überzeugungen den Effekt haben kann, deren Begründung als etwas, das zu glauben man *rationalerweise* berechtigt ist, zu untergraben. Die Genealogie formuliert kontrafaktische oder subjunktive Konditionale, die den Besitz gewisser Überzeugungen (Einstellungen des Glaubens beziehungsweise Überzeugtseins) zu kontingenten Ereignissen in Beziehung setzen, deren Auftreten *keinerlei Beleg*

für das Geglaubte (für die Wahrheit des Geglaubten) liefert. Wenn eine von gewissen Ansichten überzeugte Person keine bürgerliche Erziehung genossen hätte, nicht von Ressentiment getrieben wäre oder in ihrer Kindheit nicht ein bestimmtes Trauma erlitten hätte, hätte sie nicht die Überzeugungen, die sie hat, in Bezug auf die Gerechtigkeit der Arbeitsmärkte, die christliche Ethik oder Verschwörungstheorien. Keines dieser Ereignisse, von denen, so behauptet der Genealoge, der Besitz der betreffenden Überzeugungen in kontrafaktischer Weise abhängt, liefert einen *Beleg* für die Wahrheit des Geglaubten.

Für die von ihnen jeweils untersuchten Vokabulare bieten Marx, Nietzsche und Freud allesamt Naturgeschichten der Entstehung der in diesen Vokabularen formulierten Überzeugungen (Einstellungen des Glaubens) – Geschichten, für die die rationale Begründung der Überzeugungen (des Geglaubten) irrelevant ist. An die Stelle rationaler treten natürliche, kausale Prozesse der Formierung von Überzeugungen. Wer die Welt reduktionistisch ansieht, den sieht auch sie reduktionistisch an. Auch diese Denkbewegung besitzt ein ihr eigenes Metanarrativ des Erkenntnisfortschritts. Die Ersetzung der *theologischen* Notwendigkeit durch die *rationale* Notwendigkeit als fundamentale explanatorische Kategorie bedeutet *Entzauberung* der Welt durch die *Vernunft*. Die Ersetzung der *rationalen* Notwendigkeit durch die *natürliche* Notwendigkeit bedeutet *Desillusionierung über die Vernunft*. Aus Sicht der Genealogie ist die aufklärerische Apotheose der Vernunft letztlich nur die Ersetzung einer Selbsttäuschung durch eine andere, eines übernatürlichen Trugbilds durch ein anderes.

Die Aufklärung war vom Aufstieg der modernen Wissenschaft zu Recht beeindruckt und erkannte richtig, dass sie eine grundlegende Transformation unseres Verständnisses der Beziehungen zwischen uns und unserer Welt erforderte. Vom Standpunkt der Genealogie aus besahen wir sie darin jedoch nicht radikal genug. Sie naturalisierte, das heißt entzauberte die Welt – aber sie entzauberte nicht *uns selbst*. Die aufklärerische Auffassung von denkenden und handelnden Individuen, die die Erschütterungen der Moderne auslösten und ihrerseits von diesen transformiert wurden, bewahrt noch einen Funken des Göttlichen – in Gestalt des Vermögens der Vernunft. Die genealogische Lehre dagegen besagt, dass die *Subjekte* und ihre Beziehungen zu den Objekten, mit denen sie es denkend und handelnd zu tun haben, ebenso umfassend naturalisiert werden müssen wie diese *Objekte* selbst.

Wie aber steht es dann um die normative »Kraft des besseren Arguments«? Ist auch sie nur eine Illusion, die aus dem Spiel natürlicher Kräfte resultiert? Oder kann sie auf irgendeine Weise durch diese Kräfte erklärt werden? Können wir die Naturwissenschaften, die die Quelle der Genealogien unserer Überzeugungen sind, ihrerseits wirklich vollständig in naturalistischen Begriffen verstehen? Müssen wir es? Der genealogische Gedanke in seiner radikalsten Zuspitzung lautet: *Wenn* wir die Entstehung unserer Überzeugungen (und unserer Präferenzen, Absichten usw.) durch *Ursachen* erklären können, die nicht zugleich *Gründe* für diese Überzeugungen liefern, *dann* ist gezeigt, dass die Rede von Gründen fehl am Platz, dass sie nicht nur entbehrlich, sondern aktiv irreführend ist. Das Metanarrativ der Genealogie als Entlarvung von Vernunftillusionen basiert darauf, dass es sich bei der Disjunktion »Ursachen oder Gründe« um eine *Kontravalenz* handelt, die uns zu einer Entscheidung zwingt. Die

Genealogie wendet Kants Unterscheidung auf sich selbst zurück. Sie wird zu einer Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt und vergiftet.

Umfassende reduktive Genealogien und semantische Naivität

Marx und Freud entwickeln *lokale* Genealogien. Das heißt, sie entwickeln ihre genealogischen Analysen lediglich für einen bestimmten Bereich diskursiver Praktiken, für den Gebrauch nur jeweils ganz bestimmter Vokabulare – des Vokabulars der politischen Ökonomie (die selbstverständlich Wogen auch im kulturellen »Überbau« schlägt) oder des Vokabulars, das man verwendet, um die eigenen seelischen Motive auszudrücken und verständlich zu machen. Obwohl auch Nietzsches detaillierteste Erzählungen in dieser Weise lokal begrenzt sind, weist er doch die Richtung hin zu einer allgemeineren genealogischen Lektion: dass ein angemessen gründlich durchgeführter reduktiver Naturalismus die rationale Begründung nicht nur einer beschränkten Region unserer Überzeugungen, sondern deren gesamten Bereich untergraben könnte. Bereits der bloße Gedanke, dass die Vernunft eine wirkmächtige Rolle in unserem Leben spielt, würde durch die Verallgemeinerung des genealogischen Unternehmens und seine Ausdehnung auf das *gesamte* Sprechen grundsätzlich in Frage gestellt. In dieser Gestalt wäre die Genealogie in Tennysons Worten

»The little rift within the lute
That bye and bye shall make the music mute,
And, ever widening, slowly silence all.«

Diese allgemeine genealogische Herausforderung sollte im 20. Jahrhundert auf vielfältige Weise formuliert und explizit gemacht werden, doch der Neukantianer Windelband sah sie bereits in den Bestrebungen seiner historistischen Opponenten im 19. Jahrhundert angelegt.² Es ist diese weit gefasste Idee, die ich untersuchen möchte.

Verallgemeinerte genealogische Argumente haben eine gemeinsame Form. Sie präsentieren kausale Entstehungs- und Herkunftsgeschichten von Überzeugungen, von Zuständen und Ereignissen des Überzeugtseins, die als Episoden in der natürlichen Welt verstanden werden, als etwas, das die Berufung auf die Normativität von Gründen, die jemanden zu einer bestimmten Überzeugung berechtigen, überflüssig und irrelevant werden lässt. Die Idee ist, dass die *gesamte* explanatorische Arbeit von *Ursachen* geleistet werden kann und es für *Gründe* überhaupt nichts mehr zu tun gibt. In einem zweiten, ergänzenden Schritt werden dann Erklärungen sowohl für die Motive als auch für die Strukturen geliefert, durch die Glaubende und Theoretiker die dem Erwerb von Überzeugungen zugrundeliegenden kaus-

2 Vgl. die ausführliche Darstellung von Frederick Beiser (2011) im Kapitel zu Windelband.

len Prozesse vor sich selbst und vor anderen unter einem Schleier von, wie sich herausstellt, bloßen Rationalisierungen zu verbergen pflegen. Alle großen Genealogen des 19. Jahrhunderts haben mit Genuss solche Metagenealogien entwickelt. Auf diese Weise haben sie unser Selbstverständnis als *vernünftige* Tiere als eine Illusion entlarvt, durch die Tiere mit natürlichen Bedürfnissen und Interessen, wie wir es sind, sich selbst Mut und Trost zusprechen. Unser Bedürfnis, uns mit Illusionen dieser Art zu hätscheln, zeigt, dass wir in Wahrheit nicht, wie wir gerne glauben, autonome *rationale*, sondern vielmehr bedürftige, verunsicherte, *rationalisierende* Tiere sind.

Auf dieser Ebene von Allgemeinheit nimmt der genealogische Angriff auf die Vernunft die Form eines naturalistischen Reduktionismus in Bezug auf die wesentlich normative »Kraft des besseren Arguments« an. Ich halte es für erhellend, diesen generellen Angriff mit der spezifischen Kritik an der *moralischen* Normativität zu vergleichen, die Gilbert Harman (1977) formuliert. Er argumentiert, dass die beste, tatsächlich vollständige Erklärung dafür, warum jemand die normativen moralischen *Einstellungen* hat, die sie eben hat – warum sie also manche Handlungen als moralisch richtig und andere als moralisch falsch erachtet –, einzig und allein auf andere normative *Einstellungen* (von ihr selbst und von anderen) Bezug nehmen muss. Die Erklärung muss sich nicht auf Normen oder Werte als moralische Tatsachen beziehen, das heißt darauf, was tatsächlich moralisch richtig oder falsch *ist*. Er kontrastiert diese Situation mit derjenigen, die unsere Einstellung zu Elektronen betrifft: Um diese bestmöglich zu erklären, ist nach seinem Dafürhalten eine Bezugnahme auf Tatsachen über Elektronen und unsere Interaktionen mit ihnen unerlässlich. Seine Schlussfolgerung lautet, dass wir letzten Endes keinen Grund haben, an die Existenz von moralischen Normen oder Werten zu glauben, wie wir ihn für den Glauben an die Existenz von Elektronen haben.

Eine verallgemeinerte Version dieses Arguments, bezogen auf die Normen der Begründung statt auf die der Moral, würde lauten, dass sich eine vollständige Erklärung dafür, dass jemand bestimmte Behauptungen als Gründe für andere erachtet oder behandelt, nur auf seine Einstellungen des *Erachtens* und *Behandelns* einiger Behauptungen als Gründe für andere berufen muss und nicht auf irgendwelche Tatsachen darüber, was wirklich ein Grund wofür *ist*. Propositionale Einstellungen, paradigmatische Überzeugungen, sind dann einfach als Bestandteil der Naturgeschichte von Lebewesen, wie wir es sind, zu verstehen und können folglich durch andere solche Bestandteile, in diesem Fall: durch andere Einstellungen, erschöpfend erklärt werden. Für unsere Zwecke spielt es keine große Rolle, welche Form die ins Auge gefasste Erklärung im Detail annimmt, solange sie naturalistisch ist und ohne Bezugnahme auf irreduzible normative Tatsachen über rationale, beweisende oder rechtfertigende Relationen zwischen den Gehalten der betreffenden Einstellungen auskommt.

Ich denke, dass solche allgemeinen reduktiven genealogischen Erzählungen an einem strukturellen Defekt leiden. Sie basieren auf etwas, das ich als »semantische Naivität« bezeichnen möchte. Diese besteht darin, die begrifflichen *Gehalte* der Einstellungen, deren rationale Beziehungen zueinander man genealogisch auflösen möchte, als gegeben voraus-

zusetzen. Nur wenn die betreffenden Einstellungen als propositional gehaltvoll begriffen werden, stellt sich überhaupt die Frage nach den *rationalen* normativen Beziehungen zwischen ihnen, das heißt danach, ob einige dieser Überzeugungen gute Gründe liefern, die mich zu anderen Überzeugungen berechtigen oder verpflichten – während sich diese Frage nicht für Whirlpools, Wirbelstürme, Supernovae oder andere Naturereignisse stellt, deren Ursachen wir untersuchen. Die Frage, die, wie ich denke, eine Offensive gegen den genealogischen Angriff auf den Begriff der Vernunft ermöglicht, lautet, ob und wie es überhaupt zu verstehen ist, dass Überzeugungen einen *Gehalt* haben, wenn man sie nicht innerhalb eines normativen Raums von Gründen situiert.

Die übergeordnete These besagt, dass *erkenntnistheoretische* Behauptungen, die skeptischen eingeschlossen, immer *bedeutungstheoretische* Präsuppositionen enthalten. Ich werde argumentieren, dass der wunde Punkt der genealogischen Vernunftskepsis darin besteht, dass sie auf eine naive Semantik festgelegt ist. Bei genauerem Hinschauen werden wir erkennen, dass es auf der grundlegenden Ebene um das Verhältnis von Kontingenz und Normativität geht, um die Beziehungen zwischen kontingenten Ereignissen, die Einstellungen bestimmen und steuern – welche Anwendungen von Begriffen gemäß der vorherrschenden Begründungsstrategien als korrekt erachtet und behandelt werden –, und den Normen, denen diese Einstellungen unterworfen sind. Beobachtungen bezüglich Ersterer bilden die Basis des genealogischen Angriffs auf die Intelligibilität der Letztgenannten. Die besondere Form semantischer Naivität, die ich als zentral für diese Debatte erachte, wird sich als eine Annahme über die Beziehungen zwischen semantischen Einstellungen und semantischen Normen erweisen, welche dem aufklärerischen Rationalismus und seinen genealogischen Kritiken gemeinsam ist. Der Denker, der diese gemeinsame Voraussetzung diagnostiziert, in Frage gestellt und eine konstruktive Alternative zu ihr angeboten hat, ist Hegel. Hegel bietet, wie ich darlegen werde, eine kreative Antwort auf die von ihm antizipierten genealogischen Denkströmungen, die er seinerseits inspiriert und in vielerlei Hinsicht erst möglich gemacht hat.

Diskursive Normen und Einstellungen und die Gefahr eines Tatsache/Norm-Dualismus

Ich habe die allgemeinen genealogischen Kampfansagen an unser rationales Selbstverständnis als etwas beschrieben, das seine Wurzel in Kants Unterscheidung zwischen Gründen und Ursachen hat und dabei die Rache dieser Unterscheidung an sich selbst vollzieht. Dies ist natürlich eine sehr missverständliche Formulierung. Um sie zu präzisieren, müssen wir mehr über den kantischen Hintergrund sagen. Kant hat unser Verständnis des Geistes revolutioniert, indem er den essentiell *normativen* Charakter des Diskursiven herausgearbeitet hat. In einem grundlegenden Bruch mit der cartesianischen Tradition unterscheidet er Urteile und

intentionale Handlungen von den Reaktionen nichtdiskursiver Lebewesen nicht länger *ontologisch*, unter Rekurs auf ihre vorgebliche Verknüpfung mit einer letztlich mysteriösen Art von mentaler Substanz, sondern *deontologisch*, als etwas nämlich, wofür Subjekte in einer besonderen Weise *verantwortlich* sind. Unsere Überzeugungen und Handlungen bringen *Festlegungen* zum Ausdruck. Sie stellen die Ausübung einer für diskursive Wesen charakteristischen Art von *Autorität* dar. Verantwortlichkeit, Festlegung, Autorität – dies alles sind *normative Status*. Begriffe, die diskursive Akte des Urteilens und intentionalen Handelns gliedern, sind, wie Kant sagt, *Regeln*, Regeln, die bestimmen, *wofür* wir Verantwortung übernommen, *worauf* wir uns festgelegt, *worin* wir unsere Autorität geltend gemacht haben. Kants normative Wende liegt in der Anerkennung der Regelbezogenheit des Geistes.

Wenn wir uns auf bestimmte Annahmen darüber festlegen, wie die Dinge sind oder sein sollen, dann haben wir, so Kant, die praktische Verantwortung und Verpflichtung, etwas zu *tun*, nämlich *Gründe* für diese Festlegungen vorzubringen. Diejenige *Tätigkeit*, für die Begriffe Regeln sind, ist das Begründen. Die Begriffe, die die Gehalte unserer Urteile und Absichten artikulieren, bestimmen, was als Grund dafür oder dagegen zählt, in der betreffenden Weise zu denken oder zu handeln: was uns *berechtigen* würde, entsprechend vorzugehen, und wodurch wir darin *gerechtfertigt* wären, Festlegungen mit eben diesen begrifflichen Gehalten zu treffen. Als diskursive Wesen leben wir und bewegen wir uns und sind wir in einem *normativen* Raum von *Gründen* [vgl. Apostelgeschichte 17: 28; A. d. Ü.].

In der Nachfolge Descartes' bestand die Herausforderung darin, in einer natürlichen Welt von physischen Gegenständen einen Platz für mentale Gegenstände zu finden. Die Nachfolger Kants standen vor der Herausforderung, in einer natürlichen Welt von Tatsachen einen Platz für Normen zu finden. Descartes ist für seinen Dualismus von Geist und Körper heftig kritisiert worden. Es besteht die Gefahr, dass Kants revolutionäre Einsicht in die Normativität der Intentionalität lediglich zu einer Ersetzung des cartesischen Dualismus durch einen Dualismus von Norm und Natur führt. (Tatsächlich ist dies wohl der Felsen gewesen, an dem der deutsche Neukantianismus des 19. Jahrhunderts zerbrochen ist.)³ Nach meinem Dafürhalten wird eine *Unterscheidung* genau dann zu einem *Dualismus*, wenn man sie in Begriffen formuliert, die die Beziehungen zwischen den voneinander unterschiedenen Gegenständen unverständlich werden lassen. Ich werde zeigen, dass der Widerstreit zwischen der Möglichkeit allgemeiner Genealogien und unserem Selbstverständnis als rationale Wesen von einer Reihe von Annahmen abhängig ist (die unter dem Schlagwort »semantische Naivität« zusammengefasst werden können), die Kants Unterscheidung in einen Dualismus verwandeln – dass diese Annahmen jedoch keineswegs zwingend und tatsächlich sogar falsch sind. Ich werde zudem argumentieren, dass Hegel – als der fleißige und aufmerksame Kant-Leser, der er war – all dies bereits verstanden und eine konstruktive Alternative entwickelt hat, die unser Nachdenken über diese Angelegenheiten auch heute noch voranbringen kann.

Kants normative Wende ist Ausdruck einer Einsicht in die diskursive *Pragmatik*: Sie betrifft unser Verständnis dessen, was wir *tun*, wenn wir urteilen und intentional handeln. Er ging über die cartesianische Tradition, in der er stand, hinaus, indem er erkannte, dass die

für diese Tradition charakteristischen *erkenntnistheoretischen* Problemstellungen eine noch fundamentalere *bedeutungstheoretische* Frage aufwerfen. Wenn wir, so sein Gedanke, angemessen verstehen, was es für unsere Gedanken heißt, Repräsentationen zu sein, das heißt *den Anspruch zu erheben*, etwas zu repräsentieren (»objektive Gültigkeit« zu haben, so Kants Nachfolgebegriff von Descartes' »*tanquam rem*«), so wird sich herausstellen, dass die Frage des erkenntnistheoretischen Skeptikers, welchen Grund wir für die Annahme haben, dass sie jemals etwas *korrekt* repräsentieren, auf bedeutungstheoretisch tönernen Füßen steht (seine »Zurückweisung des Idealismus«). Hegel aber erkannte, dass Kant – so tiefgehend seine archäologischen bedeutungstheoretischen Grabungen auch waren – eine entscheidende, durch seinen ursprünglichen normativen *pragmatischen* Gedanken aufgeworfene *bedeutungstheoretische* Frage verkannt und vernachlässigt hatte. Kant betrachtete Urteilen und intentionales Handeln richtigerweise als Ausübung einer Autorität, die mit entsprechenden Verantwortlichkeiten einhergeht: mit der Verpflichtung, Gründe für die betreffenden Unternehmungen angeben zu können und Schlussfolgerungen, die sich aus ihnen ergeben, anzuerkennen. Er verstand Begriffe als Funktionen von Urteilen, das heißt als Regeln, die bestimmen, was als Grund dafür zählt, diese Begriffe in einem Urteil anzuwenden, und welche weiteren Konsequenzen sich daraus ergeben. Im Urteilen und Handeln Begriffe anzuwenden ist streng genommen das Einzige, was rationale Wesen im kantischen Sinne überhaupt tun können. Jene diskursiven Tätigkeiten setzen die in ihnen zur Anwendung gebrachten Begriffe somit bereits als gegeben voraus. Dies wiederum wirft eine Frage auf, mit der sich schon Kants rationalistischer Held Leibniz konfrontiert sah: Wo kommen diese Begriffe her? (Beide Denker stimmen in der Ablehnung von Antworten überein, die wie der Empirismus mit dem Begriff der Abstraktion operieren.) Ist das diskursive Unternehmen erst einmal in Gang gekommen, können neue Begriffe nachträglich aus Anwendungen bereits bestehender abgeleitet werden (zum Beispiel bei »reflektierenden Urteilen«). Was aber ist der Ursprung derjenigen Begriffe, die die empirische und praktische diskursive Aktivität überhaupt erst möglich machen?

In Hegels Lesart erzählt Kant eine Geschichte in zwei Akten: Die transzendente Aktivität ist die Quelle der begrifflichen Normen, die dann die empirische diskursive Aktivität steuern. Das empirische Selbst findet sich dementsprechend je schon mit einem Vorrat bereits bestimmter Begriffe ausgestattet. Die (transzendentalen) Prozesse, durch die diskursive Normen *instituiert* werden, werden streng von den (empirischen) Prozessen unterschieden, in denen diese diskursiven Normen *angewendet* werden. Im 20. Jahrhundert liefert Rudolf Carnap (darin wie in manch anderem ein Kind des Neukantianismus) ein bekanntes Beispiel für eine solche zweistufige semantisch-epistemische Erklärungsstrategie. In seiner Version bestehen die beiden Stufen darin, zuerst *Bedeutungen* zu fixieren und sich erst dann auf Überzeugungen festzulegen. Der erste, semantische Schritt ist die Wahl einer *Sprache*, der zweite, epistemische Schritt die Wahl einer *Theorie*: eine Menge von in dieser Sprache ausgedrückten Sätzen, von denen man annimmt, dass sie wahr sind. Quine wandte gegen seinen Lehrer Carnap ein, dass diese zweistufige Prozedur für formale oder *künstliche* Spra-

chen zwar perfekt funktioniert, für *natürliche* Sprachen aber keinen Sinn ergibt. Alles, was Sprechende tun, ist Sprache zu *gebrauchen* – Kant würde sagen, zu urteilen. Dieser Gebrauch muss auf irgendeine Weise beides bestimmen – was die von ihnen verwendeten Ausdrücke bedeuten und welche Sätze sie für wahr halten. Um es mit den Worten zu sagen, die ich verwendet habe, um über Kant zu sprechen: Der Gebrauch von Sprache zur Bildung von Urteilen muss als etwas verstanden werden, das *beides* hervorbringt, die *Instituierung* von begrifflichen Normen *und* ihre *Anwendung*.

Zweistufige Erzählungen über die Arbeitsteilung zwischen Bedeutungs- und Erkenntnistheorie – das heißt über die Beziehungen zwischen begrifflichen Gehalten und ihrer Anwendung in Urteilen – sind der *semantischen Reinheit* verpflichtet: der Ansicht, dass der *Gebrauch* von Begriffen beim Urteilen, also dem Fürwahrhalten einer bestimmten Untermenge des Universums möglicher Überzeugungen, für den *Gehalt* dieser Begriffe keinerlei Relevanz besitzt. Darin liegt der entscheidende Punkt der Konstruktion einer ersten, semantogenetischen Stufe, auf der Gehalte bestimmt und begriffliche Normen instituiert werden, bevor diese Begriffe dann auf der zweiten Stufe in Annahmen darüber zur Anwendung kommen, dass die Dinge so und so sind – dass sie so sind, wie sie durch bestimmte bereits gehaltvolle Repräsentationen und nicht durch andere repräsentiert werden. Der semantischen Reinheit verpflichtet zu sein, heißt sich darauf festzulegen, dass es möglich ist, Semantik zu betreiben, ohne Festlegungen darüber zu treffen, wie die Dinge tatsächlich sind. Dahinter steht der Gedanke, dass *semantische* Festlegungen nicht durch *epistemische* kontaminiert werden dürfen. Semantische Festlegungen sind demnach notwendige Voraussetzungen allein für den *Ausdruck* epistemischer Festlegungen. In diesem Bild verbinden sich zwei unabhängige Elemente zu einer epistemischen Festlegung (einer wahren Behauptung): semantische Festlegungen (die Wahl einer Sprache und von Begriffen) und die Beschaffenheit der Welt. Das zweite Element ist für das erste irrelevant. (In den vergangenen Jahren haben wir auf der Grundlage von Argumenten unter anderem von Putnam, Burge und Davidson unter dem Schlagwort »semantischer Externalismus« an diesem Bild zu zweifeln begonnen.)

Semantische Reinheit ist kein unverständlicher Gedanke. Er ist sinnvoll im Kontext der Festlegung von Verbindungen zwischen semantischen Interpretanten und linguistischen Ausdrücken für eine künstliche Sprache, vorgenommen durch einen Theoretiker, der in einer semantisch mächtigeren Metasprache arbeitet. Eine semantische *Naivität* liegt dann vor, wenn man glaubt, dass semantische *Reinheit* für eine *autonome* intentionale Schicht vorstellbar ist: für natürliche Sprachen oder das Denken im Allgemeinen. Quine weist auf die semantische Naivität der Festlegung auf die Möglichkeit einer reinen Semantik hin – und stimmt in dieser Hinsicht mit dem späten Wittgenstein überein. Beide sind der Auffassung, dass das Einzige, wodurch unseren Ausdrücken *Bedeutung* verliehen wird, die Art und Weise ist, in der wir diese Ausdrücke *gebrauchen*: paradigmatisch, indem wir Behauptungen aufstellen und Überzeugungen bilden, uns also darauf festlegen, dass sich etwas so und so verhält. Zweistufige Theorien der Arbeitsteilung zwischen Bedeutungs- und Erkenntnistheorie für natürliche Sprachen und die in diesen ausgedrückten Gedanken entwickeln nach

ihrem Dafürhalten zwangsläufig semantische Geschichten über die erste Stufe, die den Begriff des *begrifflichen Gehalts* letztendlich zu etwas Magischem machen. Sie sind auf semantische Reinheit festgelegt. Also sind sie, wendet man sie auf natürliche Sprachen und Gedanken an, semantisch naiv. Genau das wirft Hegel Kant vor: dass er selbstverschuldet und ganz gegen seine Gewohnheit unkritisch in Bezug auf die Quelle und die Natur der Bestimmtheit begrifflicher Gehalte gewesen ist. In dieser Hinsicht verhält sich Hegel zu Kant wie Quine zu Carnap. Und wie Quine und Wittgenstein liefert Hegel einen letztlich *pragmatischen* Ansatz, der sowohl die Instituierung als auch die Anwendung begrifflicher Normen ausgehend vom Gebrauch natürlicher Sprachen verständlich zu machen sucht.

Dieser Gedankengang betrifft unmittelbar das von uns verhandelte Problem. Denn das umfassende genealogisch-reduktive Wegerklären von *Normen* zugunsten von *Einstellungen* setzt voraus, dass es sinnvoll denkbar ist, dass die *Gehalte* propositionaler Einstellungen erhalten bleiben, nachdem die normativen Begründungsbeziehungen zwischen ihnen verschwunden sind. Andernfalls kann das, was genealogisch erklärt wird, nicht länger als Überzeugung verstanden werden – als Einstellung des Dafürhaltens, dass die Dinge so und so sind (des Repräsentierens der Dinge als so und so). Wenn unsere Einstellungen nicht als solche begrifflich gehaltvoll wären, würden wir nicht einmal *den Anspruch erheben* können, die Dinge als so und so seiend zu repräsentieren; es würde uns nicht einmal so *erscheinen*, dass die Dinge so und so sind. Wenn die Desillusionierung über die Realität der Normen des Begründens einen *semantischen Nihilismus* nach sich zieht, untergräbt sie sich selbst: die Behauptungen der Genealogen würden zur Folge haben, dass ihre eigenen Behauptungen sinnlos sind. (Vgl. hierzu das Argument, dass wenn wir Gehirne im Tank wären, es nichts gäbe, das unseren Gedanken den Gehalt geben könnte, dass wir Gehirne im Tank sind beziehungsweise dass wir *nicht* Gehirne im Tank sind – oder überhaupt irgendwelche propositionalen Gehalte.) Ich denke, dass es tatsächlich ein gutes inferentialistisches Argument dafür gibt, dass eine Theorie, die besagt, dass diskursiv Handelnde in ihren Behauptungen niemals rational gerechtfertigt, niemals zu ihnen berechtigt sind und niemals reale Beweisgründe für sie haben (allesamt normative Status), letzten Endes nicht verständlich machen kann, dass ihre normativen Einstellungen einen semantischen Gehalt haben. Aber ich werde mich hier nicht an einem solchen Argument versuchen.

Meine These lautet: Zu behaupten, dass die Gehalte propositionaler Einstellungen im Allgemeinen unabhängig von der Regulierung dieser Einstellungen durch Normen sind hinsichtlich dessen, was wirklich Grund wofür ist, fußt auf einer bedeutungstheoretisch naiven Zweistufentheorie der Teilung von semantischer und epistemischer Arbeit. Denn es setzt voraus, dass die Gehalte propositionaler Einstellungen bereits irgendwie im Vorhinein festgesetzt worden sind, unabhängig von den Wirrnissen der Auswertung von Beweisen und der Entscheidung darüber, was wir für richtig und falsch halten. Die bedeutungstheoreti-

4 Verstand und Vernunft als Hegelsche Begriffe sind hier (wie bereits in der Überschrift) und im Folgenden im Original deutsch [A. d. Ü.].

sche Herausforderung für alle, die eine verallgemeinerte Harmansche Genealogie vertreten, besteht dementsprechend darin, angeben zu müssen, wie es uns möglich ist, die *Gehalte* derjenigen *Einstellungen* zu verstehen, zugunsten derer genuine Normen eliminiert worden sind. Analog dazu besteht die Herausforderung für eine einstufige Darstellung darin, erklären zu müssen, wie die Instituierung genuiner begrifflicher Normen mit der Möglichkeit einer genealogischen Erklärung von Akten der Anwendung dieser Normen kompatibel ist. Hegel stellt sich dieser Herausforderung und entwickelt eine verzwickte und ausgeklügelte Geschichte über die Beziehungen zwischen der Instituierung und der Anwendung begrifflicher Normen, die auch die Beziehungen zwischen diskursiven normativen Status und diskursiven normativen Einstellungen berücksichtigt und deren Ziel genau darin besteht, der genannten Herausforderung zu begegnen. Im Rest dieses Beitrages möchte ich die Umrisse dieser Geschichte, so wie ich sie verstehe, darstellen.

Vom *Verstand* zur *Vernunft*

Ein Weg, um sich Hegels konstruktiver Alternative zur bedeutungstheoretischen Naivität von zweistufigen Theorien der Teilung von semantischer und epistemischer Arbeit zu nähern, führt über seine Konzeption der *Bestimmtheit* begrifflicher Normen. Dasjenige, *wovon* begriffliche Gehalte der Annahme semantischer Reinheit zufolge gereinigt sind, ist die Kontamination durch das *Epistemische*, das heißt durch *Wissensansprüche*, durch *Urteile* darüber, wie die Dinge *tatsächlich* sind. Die *Semantik* von Begriffen (Universalien) soll vollkommen unabhängig von epistemischen Festlegungen, das heißt Urteilen, sein. (Ein prominenter Verfechter bedeutungstheoretischer Reinheitsgebote in unserer Zeit ist Jerry Fodor, der darauf insistiert, dass die Verknüpfung semantischer und epistemischer Fragen – wie sie seiner Meinung nach zum Beispiel von Davidson und Dummett betrieben wird – der methodologische Beelzebub ist, den es, soll die Semantik vorankommen, auszutreiben gilt.) Hegels Formel für den begrifflichen Umsturz, der nach seinem Dafürhalten notwendig (und hinreichend) dafür ist, die Interdependenz semantischer und epistemischer Festlegungen angemessen zu verstehen, lautet, dass wir dazu übergehen müssen, das Begriffliche statt in den statischen Kategorien des *Verstandes* in den dynamischen Kategorien der *Vernunft* zu denken (womit er Kants Begrifflichkeit für seinen eigenen Gebrauch adaptiert).⁴

Kantische Begriffe sind insofern im Sinne des *Verstandes* bestimmt, als die rationalen Relationen der Konsequenz und Inkompatibilität zwischen Begriffen (Universalien), durch die diese individuiert und identifiziert sind, vor jeder Anwendung dieser Universalien auf partikuläre Gegenstände in Urteilen vollständig festgelegt sind. Kant hatte eine asymmetrische Struktur von Fähigkeiten im Auge, in der ein Vermögen der *Spontaneität* (Aktivität) die Quelle von Universalien darstellt, die auf partikuläre Gegenstände angewendet werden, die ihrerseits durch ein Vermögen der *Rezeptivität* (Passivität) bereitgestellt werden. Wenn Hegel anschließend seinen Begriff der *Vernunft* entwickelt, radikalisiert er die von Kant übernom-

mene Einsicht in den normativen Charakter des Gebrauchs von Begriffen, indem er die Beziehungen zwischen Universalien [dem »Allgemeinen«] und partikularen Gegenständen [dem »Besonderen«] in normativen Begriffen der Autorität und Verantwortlichkeit (»Unabhängigkeit« und »Abhängigkeit«) expliziert. Hegel orientiert sich dabei an der Tatsache, dass die Beziehungen von Autorität und Verantwortlichkeit zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, wenn man sie in die Tonart der Normativität transponiert, reziprok und symmetrisch sind. Das kantische System verschleiert diese grundlegende Symmetrie durch eine artifizielle, asymmetrische Trennung von semantischer und epistemischer Arbeit. Die spontane Ausübung der *semantischen* Autorität des Verstandes über das Allgemeine ist von der Ausübung der *epistemischen* Autorität des Besonderen (in Form der Mannigfaltigkeit der rezeptiv empfangenen Anschauung), das über die *Korrektheit* der Anwendungen des Allgemeinen auf das Besondere im Urteil entscheidet, unabhängig und geht ihr voraus. In dieser übergreifenden asymmetrischen Struktur zeigt sich Kants Verständnis der Freiheit der Vernunft als *Autonomie* (reine Unabhängigkeit).

In Hegels symmetrischer Konstruktion der normativen Beziehungen von Autorität und Verantwortlichkeit zwischen Allgemeinem und Besonderem ist man – gemäß der rationalen Folgerungsbeziehungen, die den Gehalt eines Begriffs, das heißt eines Allgemeinen, artikulieren (partiell determinieren) – durch die Anwendung eines Begriffs (eines Allgemeinen) auf ein Besonderes zur Anwendung gewisser anderer Begriffe auf das betreffende Besondere verpflichtet, während man – gemäß der Beziehungen rationaler Inkompatibilität, die den Gehalt des jeweiligen Begriffs, das heißt des Allgemeinen, artikulieren (partiell determinieren) – die Berechtigung zur Anwendung gewisser anderer Begriffe verliert. Darin besteht die Autorität des Allgemeinen über das Besondere, die Verantwortlichkeit des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen. (Kant betrachtete dies als eine semantische Angelegenheit.) Eine Autoritätsbeziehung besteht jedoch auch in anderer Richtung. Denn es kann vorkommen, dass man einen Begriff (ein Allgemeines) auf ein Besonderes anwendet, sich dieses aber nicht fügt – entweder, weil es nicht die anderen allgemeinen Eigenschaften aufweist, die aus dem Begriff folgen, oder weil es allgemeine Eigenschaften aufweist, die mit dem ursprünglich zugeschriebenem Allgemeinen inkompatibel sind. Hegel zufolge übt hier das Besondere Autorität über das Allgemeine aus: Es sagt ihm gewissermaßen auf den Kopf zu, dass ihm unmöglich jene Konsequenz- und Inkompatibilitäts-Relationen zukommen können, mit denen es ursprünglich ausgestattet war, dass also ein anderes Allgemeines benötigt wird. (Kant betrachtete dies als eine epistemische Angelegenheit.) Laut Hegel sollte keine dieser reziproken Relationen von Autorität und Verantwortlichkeit zwischen Allgemeinem und Besonderem als ausschließlich semantisch oder als ausschließlich epistemisch verstanden werden. Die saubere Trennung von semantischer und epistemischer Arbeit ist ein Arte-

5 »Sprache«, sagt Hegel, ist »das *Dasein* des Geistes« (Hegel 1986 [1807]: 490), das heißt, sie ist die eigentliche Wirklichkeit des Normativen und folglich des Diskursiven.

fakt, ein Kunstprodukt semantisch naiver Zweistufentheorien. Unsere Urteile formen unsere Begriffe nicht weniger, als unsere Begriffe unsere Urteile formen.

Hegel versteht *Bestimmtheit* im Sinne desjenigen, was er *Einzelheit* nennt. Diese wiederum ist eine Angelegenheit der Beschreibung eines *Besonderen* durch ein *Allgemeines*, betrifft also etwas, das die Form einer *Tatsache* oder eines *Urteils* besitzt (im Sinne eines beurteilbaren Gehalts, der, wenn er wahr ist, eine Tatsache ist). Kant hat mit Nachdruck betont, dass Begriffe Urteile formen und gliedern. Hegel ergänzt dies durch den Gedanken, dass Urteilen derjenige Prozess ist, durch den Begriffe bestimmt werden. Der Kern von Hegels Begriff der *Vernunft* liegt in einer Darstellung der Struktur des dynamischen *Prozesses*, im Zuge dessen sich die gesamte Konstellation von Begriffen-und-Urteilen (dasjenige, was bei Hegel »der Begriff« heißt) durch die Ausübung einer wechselseitigen Autorität des Allgemeinen über das Besondere und des Besonderen über das Allgemeine entwickelt. Das Urteilen, die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere, ist die Entwicklung von *Einzelheiten*: in einem Atemzug die semantische Prägung und Bestimmung des Allgemeinen und der epistemische Prozess der Entdeckung, welche Allgemeinbegriffe auf das Besondere zutreffen.

In Kants reinem Unabhängigkeitsmodell, in dem semantische Autorität durch keinerlei korrespondierende Verantwortlichkeit begrenzt wird, ist unklar, wie viel Raum für epistemische Beschränkungen bleibt. Warum können die Grenzen (Implikationen und Inkompatibilitäten) des zur Anwendung gebrachten Allgemeinen nicht einfach bei jeder sich anbahnenden Unstimmigkeit neu gezogen werden (so wie ein Kind, das, wenn es vom Fahrrad fällt, behauptet: »Das war Absicht«)? Grundlegender noch, was zählt als *Veränderung* des Gehalts des Begriffs (des Allgemeinen)? Wodurch wird im Vorhinein festgelegt, welche Verpflichtungen man durch die Anwendung des Begriffs eingeht, wenn dessen Gehalt ganz und gar von der »spontanen« Aktivität des Subjekts abhängt? Die kantische Trennung von semantischer und epistemischer Arbeit scheint nicht in der Lage zu sein, die Möglichkeit auszuschließen, dass das, »was immer ich für wahr halte, wahr ist« – in welchem Falle dann die Frage nach Wahrheit keinen Griff bekommt (wie Wittgenstein das Problem formuliert). Es gibt nichts im kantischen Bild, das es erlaubt, Begriffen *bestimmte* Gehalte zuzuschreiben oder diese *als* jene bestimmend festzuhalten.

Laut Hegel muss man Kants *individualistisches* Modell (dessen Triebfeder sein Verständnis von Freiheit als Autonomie ist) durch ein *soziales* ersetzen. Was Kant innerhalb der Grenzen eines einzelnen denkenden Subjekts durch die Teilung von semantischer und epistemischer Arbeit zu bewerkstelligen suchte, sollte durch eine echte *soziale* Arbeitsteilung geleistet werden. Begriffe haben Hegel zufolge ihren Ort nicht zwischen den Ohren denkender Individuen, sondern in der von ihnen gesprochenen öffentlichen *Sprache*.⁵ (»Bedeutungen sind nicht im Kopf«, wie es Hilary Putnam später ausdrücken sollte.) Durch diese Transposition des Themas in eine soziale, linguistische Tonart wird verständlich, wie ich mich beim Urteilen, dessen Paradigma nun das Behaupten wird, durch Normen binden kann, die durch diejenigen Begriffe bereitgestellt werden, die ich auf Besonderes anwende. Es liegt einzig und allein an mir, ob ich die Behauptung aufstelle, dass die Münze aus Kupfer und nicht zum Beispiel

aus Mangan ist. Aber es liegt *nicht* an mir, welche weiteren Festlegungen ich getroffen habe, indem ich dies behaupte, und was mich zu dieser Festlegung berechtigt. Die Metallexperten, die meine Gemeinschaft mit der Pflege und Fütterung des Begriffs »Kupfer« betraut hat, werden mich dafür *zur Verantwortung ziehen*, dass ich mich darauf festgelegt habe, dass die Münze bei 1084 °C schmilzt, und dass ich nun nicht mehr behaupten kann, dass es sich um einen elektrischen Isolator handelt. Ob ich um diese Implikationen *weiß*, spielt keine Rolle. Sie gehören zu dem Spielzug, den ich in meinem Sprachspiel gemacht habe. Es ist die Teilnahme an diesem Spiel, die es mir auch erlaubt, still und leise für mich selbst zu *denken*, dass die Münze aus Kupfer ist – ein Gedanke, der seine geteilte Bedeutung von Behauptbarem erbt, dessen Sinn die Gemeinschaft festlegt.

In diesem Modell wird die *Autorität* eines individuellen Sprechers (die Kant als *Autonomie* und Hegel als ein Moment der *Unabhängigkeit* fasst) durch eine reziproke *Verantwortlichkeit* (ein Moment der *Abhängigkeit*) ausbalanciert. Und der Gehalt, *auf* den ich mich freiwillig festgelegt und *für* den ich die Verantwortung übernommen habe, wird als *bestimmter* von meinen Gesprächspartnern festgelegt, die ich dazu autorisiert habe, mich *für* meine Festlegungen verantwortlich zu machen. (Dies ist *ihre* »Moment der Unabhängigkeit«.) Dasjenige, wofür ich verantwortlich bin, ist das, was ich *gesagt* habe, nicht das, was ich später vielleicht behaupte *gemeint* zu haben. (Dass ich im Stillen etwas anderes meinen kann, als ich sage, ist prinzipiell nur vor dem semantischen Hintergrund dessen verständlich, was öffentlich gesagt werden kann.)

Was Heidegger die »Würde und geistige Größe des Deutschen Idealismus« nannte, gründet in Kants Rekonstruktion des selbstbewussten *Selbstseins* als *Freiheit*, verstanden als Autorität, sich selbst eine unbedingte *Pflicht* aufzuerlegen, als Fähigkeit, sich durch begriffliche *Normen* zu *binden*, die insofern *rational* sind, als sie artikulieren, was eine *Begründung* für ein Urteil oder eine Handlung mit diesem Gehalt ist. Hegel erkennt, dass Selbstbewusstsein in diesem normativen Sinne eine wesentlich *soziale* Errungenschaft ist. Die Autorität, Verantwortung zu *übernehmen* (für das, was man denkt oder tut), ist sinnvoll allein dort, wo mir Verantwortung *übertragen* wird. Hierzu sind, so Hegels Lehre, *zwei* Orte der Autorität und Verantwortlichkeit nötig. Normative Status wie Autorität und Verantwortlichkeit werden ebenso wie die Subjekte, die diesen Status unterworfen sind, durch *wechselseitige Anerkennung* instituiert und also durch Individuen, die einander in ihrer Praxis *als* autoritativ und (damit) verantwortlich erachten und behandeln. Jene, die ich anerkenne in dem normativen Sinne, dass ich sie dazu autorisiere, mich zur Verantwortung zu ziehen, bilden eine Gemeinschaft der Anerkennung. In einer aufschlussreichen Formulierung sagt Hegel, dass sich selbstbewusste *einzelne* Subjekte (normative Subjekte) nur dann bilden, wenn *besondere* Organismen in Anerkennungsverhältnisse zueinander treten (eine Angelegenheit ihrer praktischen nor-

6 Angesichts der Bedeutung, die ich diesem Zug des Hegelschen Denkens beimesse, überrascht es mich, wie wenige Interpreten ihn ausführlich diskutieren. Offensichtlich versteht hier irgendjemand etwas grundlegend falsch. Ein vernünftiger Leser sollte ernsthaft in Erwägung ziehen, dass ich es bin. Ich jedenfalls tue es.

matischen Einstellungen) und damit durch das *Allgemeine*, die Gemeinschaft der Anerkennung, bestimmt werden.

Nach meiner Lesart steht im Zentrum von Hegels Denken die Idee einer strukturellen (er sagt »logischen«) Relation zwischen Besonderheit, Allgemeinheit und Einzelheit, wobei Letztere in einem Besonderen besteht, das durch ein Allgemeines charakterisiert wird, das folgende Arten enthält:

- die *semantischen* Beziehungen zwischen Besonderem im Sinne singulärer Terme und dem sie charakterisierenden Allgemeinen im Sinne von Prädikaten in *Urteilen*,
- die *ontologischen* Beziehungen zwischen Besonderem im Sinne von Objekten und dem sie charakterisierenden Allgemeinen im Sinne von Eigenschaften in *Tatsachen* und
- die *sozial-normativen* Beziehungen zwischen Besonderem im Sinne menschlicher Organismen und dem Allgemeinen im Sinne der Gemeinschaften der Anerkennung, kraft derer die Mitglieder jener normativen Gemeinschaften zu selbstbewussten einzelnen Subjekten werden.

Dementsprechend halte ich es für den wichtigsten Maßstab zur Beurteilung einer Hegel-Deutung, wie sie diese Angleichung versteht und bewertet.⁶ In meiner Lesart ist die soziale Anerkennung die Schlüsselart, in Bezug auf die die anderen beiden verstanden werden müssen. Dies ist kontrovers und ich werde an dieser Stelle keine Erläuterung meines Verständnisses oder meiner Einschätzung des Wertes dieses zentralen Zugs des Hegelschen Denkens geben.

Die normative Struktur der Tradition und der Marsch der Vernunft durch die Geschichte

Hegel entwickelt Kants normative Einsicht nicht nur entlang der *sozialen*, sondern auch entlang einer *historischen* Dimension weiter. Verbunden werden beide durch Hegels Gedanken, dass die Bestimmtheit auf Seiten des Gehalts begrifflicher Normen (der Gegenstandsbereich der *Semantik*) prinzipiell nur im Kontext einer umfassenden *Reziprozität* von Autorität und Verantwortlichkeit auf Seiten der praktischen *Kraft* oder *Signifikanz* dieser Normen (und damit des Gegenstandsbereichs der *Pragmatik* in einem weiten Sinne) verständlich ist. Der Metabegriff der *Vernunft* gewährt eine Aussicht auf den *Prozess der Bestimmung* begrifflicher Gehalte und die Natur der daraus resultierenden Bestimmtheit. Dieser Prozess besitzt diejenige normative Struktur, die charakteristisch für eine *Tradition* ist. Hegels zweidimensionaler Ansatz könnte insofern »konfuzianisch« genannt werden, als die Dimensionen sozial/historisch den synchronen und diachronen Familialdimensionen brüderlich/kindlich

entsprechen, auf die diese Tradition in ihrer Darstellung festgelegter Verpflichtungen und normativer Status besonderes Augenmerk legt.

Die Auffassung, dass genealogische Analysen die Ansprüche der Vernunft (die rationale Verbindlichkeit begrifflicher Normen) untergraben, beruht darauf, dass man die Rationalität diskursiver Praktiken allein danach bewertet, inwiefern die Anwendungen von Begriffen, deren Gehalt immer schon als vollständig bestimmt vorausgesetzt wird, nur dort greifen, wo es sich um Belegbares handelt. Die Beeinflussbarkeit von Begriffsanwendungen durch all jene Faktoren, die im Verhältnis zu den bereits in Geltung befindlichen begrifflichen Normen kontingent sind – das Phänomen also, das genealogische Analysen besonders hervorheben –, gilt dementsprechend als irrational. Der Gedanke jedoch, dass eine Beurteilung nach Rationalitätsstandards nur für die Anwendung bereits vollständig definierter Begriffe möglich ist, ist das Produkt einer engstirnigen semantischen Naivität. Sie ignoriert, dass dieselbe diskursive Praxis, die aus der einen Perspektive als *Anwendung* begrifflicher Normen erscheint, von einem anderen Standpunkt besehen die *Instituierung* dieser Normen und die *Bestimmung* ihrer Gehalte ist. Nur wenn die diskursive Praxis in ihrer Ganzheit betrachtet wird, kommt ihre Rationalität zum Vorschein. Vernachlässigt man den semantogenetischen Prozess, durch den begriffliche Normen bestimmt und entwickelt werden, bleibt die spezifische Art und Weise, in der die Vernunft die diskursive Praxis prägt und durchdringt, unsichtbar.

Für Hegel besteht die Hauptaufgabe der Rationalität – in dem von ihm bevorzugten Sinn von *Vernunft* im Unterschied zu *Verstand* – nach eigener Aussage darin, der Kontingenz die Form der Notwendigkeit zu geben. Mit »notwendig« meint er, darin Kant folgend, »einer Regel gemäß«. Aufgabe der Vernunft ist also, den grundlegenden Kontingenzen, auf die der Genealoge hinweist, eine *normative* Form zu geben. Weit davon entfernt, die Vernunft *auszuhöheln*, unterstreicht die Möglichkeit genealogischer Erklärung aus Hegels Sicht somit vielmehr das *Bedürfnis* nach just dieser besonderen Funktion der Vernunft und zeigt die Wichtigkeit der von ihr geleisteten Arbeit.

Wie lässt sich der Prozess, im Zuge dessen Begriffe ihren bestimmten Inhalt erwerben und entwickeln, als ein Geschehen verstehen, in dem den kontingenten Umständen ihrer Anwendung eine normative Form verliehen wird? Hegels Idee lautet, dass eine besondere Form *retrospektiver rationaler Rekonstruktion* der früheren Anwendungen eines Begriffs notwendig und hinreichend ist, um aufzuzeigen, dass diese Anwendungen dem Begriff einen bestimmten Inhalt verleihen. (Im letzten Kapitel der *Phänomenologie* bezeichnet er dies als »Erinnerung«.) Man bringt Ordnung in das buntscheckige Durcheinander der ererbten diskursiven Praxis, indem man in ihr eine Verlaufslinie identifiziert, die insofern *expressiv fortschreitend* ist, als sie schrittweise diejenigen Normen *explizit* macht, die, wie sich zeigt, der betreffenden diskursiven Praxis immer schon *implizit* gewesen sind. Dies zu tun heißt, eine *Vergangenheit* in eine *Geschichte* zu verwandeln.

Das beste mir bekannte Modell der rationalen Tätigkeit, die begriffliche Gehalte dadurch bestimmt, dass sie die für sie richtige Geschichte entwickelt oder entdeckt, ist ein *juristisches*, institutionalisiert und kodifiziert im *Fallrecht*. Dessen reinste und gewissermaßen paradigm-