

Disziplinen der Philosophie

Ein Kompendium

Herausgegeben von

Horst D. Brandt

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN 978-3-7873-2531-3

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so-
weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski
Publishing Services, Leipzig. Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen.
Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706,
hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Philosophiebegriffe	9
Analytische Ethik	43
Analytische Philosophie	60
Angewandte Ethik	77
Erkenntnis/ Erkenntnistheorie	94
Erste Philosophie	154
Ethik/ Moralphilosophie/ Moral	158
Existenz/ Existenzphilosophie/ Existentialismus	182
Geschichte/ Geschichtsphilosophie	194
Idealismus	249
Kulturphilosophie	281
Lebensphilosophie	303
Logik	310
Metaphysik/ Metaphysikkritik	351
Naturphilosophie	366
Ontologie	390
Phänomenologie	436
Philosophie des Geistes	459
Philosophische Anthropologie	470
Philosophische Ästhetik	496
Politik/ politische Philosophie	518
Rechtsphilosophie	570
Religion/ Religionsphilosophie	593
Sozialphilosophie	613
Sprachphilosophie	645

Erkenntnis / Erkenntnistheorie

1 Zu den Begriffen.

1.1 ›Erkenntnis‹.

Der Begriff ›Erkenntnis‹ (E.) – franz. *connaissance*; engl. *cognition, knowledge* – bezeichnet sowohl den Prozess (›Erkennen‹) als auch das Resultat des Prozesses, das – im Unterschied zu Meinung/Glaube – in Wissen als gerechtfertigter wahrer Überzeugung bestehen soll. »Mit dem Wort ›erkennen‹ bezeichnen wir diejenige intentionale, auf eine zu erfassende Sachlage gerichtete Tätigkeit, die zum Resultat hat, was wir intersubjektiv verfügbares, objektiv gültiges Wissen = Erkenntnis nennen.«¹

Der E.begriff ist mit einem weiten semantischen Feld vernetzt, zu dem u. a. ›Bewusstsein‹, ›Einstellung‹, ›Denken‹, ›Geist‹, ›Gewissheit‹, ›Intentionalität‹, ›Intuition‹, ›Erfahrung‹, ›Evidenz‹, ›Denken‹, ›Kognition‹, ›epistemische Rechtfertigung‹, ›Evidenz‹, ›Proposition/Aussage/Satz‹, ›Repräsentation‹, ›Sachverhalt‹, ›Subjekt‹, ›Subjektivität‹, ›Überzeugung‹, ›Urteil‹, ›Wahrheit‹, ›Wahrnehmung‹, ›Wissen‹ und ›Wissenskultur‹ gehören (zur Geschichte, die hier zu ›E.‹ nur exemplarisch an wichtigen Knotenpunkten dargestellt werden kann, und zum Verständnis des E.problems sind die entsprechenden Artikel heranzuziehen).

Wären, wie ›metaphysische‹ Realisten/Materialisten/Naturalisten behaupten, Sein und Bewusstsein, Objekt und Subjekt, Welt-an-sich und Welt-für-uns, identisch, wäre E. durch das Sein/Seiende determiniert (Determinismus) und gäbe es im Erkennen eine ›direkte Bezugnahme‹ (Referenz) auf ›die Dinge‹, dann gäbe es philosophische Probleme wie das der Intentionalität oder der Rechtfertigung nicht. Vom realistischen Alltagsverstand und *common sense* wird ›E.‹ spontan so verstanden, als würden ›objektive‹ Formen der *Realität* (Entitäten, Sachverhalte, Ereignisse) in ›subjektive‹ Formen des Bewusstseins transformiert. Das E.problem besteht aber gerade darin, dass das Erkennen in der phänomenalen *Wirklichkeit* des Wissens Vorstellungen in Sachverhalte übersetzt (Übersetzung): In der E. *wer-*

den E.gegenstände zu ›Realobjekten‹. E. ist nicht Repräsentation von Realität *im* E.subjekt, sondern (Re-)Präsentation von Wirklichkeit *durch* das E.subjekt. E. kopiert nicht und besteht nicht in Abbildern, sondern sie konstituiert Welten. Dies bedeutet nicht, E. ›schaffe‹ die ›Außenwelt‹, sondern sie verleiht den in ihrem ›An-sich-Sein‹ nicht erkennbaren Entitäten ›für uns‹ Bedeutung in Zeichen und Symbolen, v. a. in der Sprache. In der E. wird Etwas *als Etwas* repräsentiert.

Analytisch können bei der E.tätigkeit Operationen unterschieden werden, die nicht nacheinander in der Zeit – als Stufenfolge –, sondern gleichzeitig vollzogen werden und Wahrnehmung, Erfahrung, Konstruktion, Interpretation und Wissen miteinander verbinden: die Hervorhebung (Identifikation) eines zu erkennenden Objekts aus der Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten durch das Unterscheiden von und Vergleichen zwischen E.objekten; die Zergliederung des E.gegenstandes in Teile und die Re-Komposition zum Ganzen; das Abstrahieren (Abstraktion) von unwesentlichen Objektmerkmalen und das Synthetisieren als wesentlich angesehener Eigenschaften; die Zuordnung einzelner E.gegenstände zu Objektklassen; die interpretierende Zuschreibung von Bedeutung und die Zeichen- und Namengebung. Jede Operation ist mit allen anderen vernetzt. Sinnlichkeit und rationale Verarbeitung bilden in jedem Moment des Prozesses der E. eine Einheit. Was als erkannt gilt, ist auf seine Zweckmäßigkeit für die Welt-Orientierung und die Praxis geprüft und bewertet – im Rahmen von wissenskulturellen Instanzen, von kumulierter Erfahrung, von Empirie und Experiment, von Vorwissen bzw. Vor-Urteilen sowie von Überzeugungen. Den Resultaten der auf Einzelnes/Besonderes bezogenen Wahrnehmung und Erfahrung wird ihr Ort in übergreifenden epistemischen und praktischen Zusammenhängen zugewiesen. Welten, Weltversionen, Interpretationswelten, Paradigmata und Wissenskulturen bilden Landkarten, auf denen diese Orte angezeigt werden.

Mit besonderen Orten, mit spezifischen E.dispositionen, mit Fragen nach der Bedeutung von Geschlechtszugehörigkeit und Geschlechterverhältnissen (Philosophie und Geschlechter) für die E. beschäftigen sich feministische E.theorien.² Gesellschaftliche Bedingungen und Dimensionen der E. stehen im Zentrum des Interesses der ›*Social Epistemology*‹.³

Mit dem E.begriff sind einige wesentliche, bereits auf der Ebene des Alltagsbewusstseins wahrgenommene, von der Philosophie seit ihren Anfängen thematisierte und bis heute kontrovers verhandelte Probleme verbunden: Referiert E., direkt/vermittelt? Repräsentiert E., wie repräsentiert sie etwas von einer Außenwelt, das von epistemischer bzw. kognitiver Aktivität abhängig/unabhängig ist? Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit E. wahre bzw. richtige (Re-)Präsentationen sind, und wie können wahre bzw. richtige von falschen bzw. unrichtigen E. unterschieden werden? Führt E., wie führt E. zu Wissen als gerechtfertigter wahrer Überzeugung? Wie ist, wenn Erkennen individuell und subjektiv ist, Intersubjektivität möglich? Wie ist, wenn E. kultur-kontextuell ist, Transkulturalität möglich? »Was heißt Wissen? Wissen wir überhaupt etwas? Und – wenn ja, was können wir wissen? Wer (oder was) ist es, der (oder das) etwas weiß, wenn überhaupt etwas gewusst wird? Woher stammt unsere E. und wie lässt sie sich rechtfertigen?«⁴

Bezogen auf solche Fragen erörtern bestimmte realistische E.theorien (Realismus) das ›Problem der Außenwelt‹. Nicht nur R. Carnap zufolge handelt es sich um ein Scheinproblem. Niemand zweifelt ernsthaft an der Existenz der Außenwelt. Das Problem ist anders zu stellen: »An external world, as philosophers have used the term, is not some distant planet external to earth. Nor is the external world, strictly speaking, a *world*. Rather, the external world consists of those objects and events which exist external to perceivers.«⁵

Da es sich bei den Formen, Wegen, Verfahren und Ergebnissen von E. nicht um von den veränderlichen Lebensweisen der Menschen unabhängige Konstanten/Invarianten handelt, begegnen in der Geschichte unterschiedliche/gegensätzliche – mythische, religiöse, ästhetische, philosophische, wissenschaftliche – Reflexionen auf die E.probleme. Die Pluralität auch der in der Philosophie entstandenen E.begriffe und Problemlösungsansätze ist Ausdruck und Form der Geschichtlichkeit der E.⁶

1.2 ›Erkenntnistheorie‹

Die zentralen Fragen der philosophischen Erkenntnistheorie (ETh.) – franz. *théorie de la connaissance, épistémologie*; engl. *theory of knowledge, epistemology* – lauten: »(a) Was ist das Ziel unserer E.bemü-

hungen? (b) Wie lässt sich dieses Ziel erreichen? (c) Anhand welcher Kriterien können wir entscheiden, ob wir das Ziel erreicht haben? [...] (d) In welchen Bereichen können wir dieses Ziel erreichen?«⁷

Der Geschichtlichkeit der E. entsprechend fallen die eth. Antworten je nach den Weltbildern und Evidenzen einer Zeit, nach Theorierahmen und je nach praktischen Interessen, in deren Horizont sie gegeben werden, unterschiedlich aus. E.begriffe der ETh.n sind kultur-, theorie- und handlungskontextuell (Kontextualismus). Zu eth. E.begriffen gehören ontologische Seins- und epistemologische Wirklichkeitsbegriffe: Ob ›E.« als auf eine ›objektive‹ Realität referierend und sie abbildend oder als ›subjektive‹ Vorstellung einer im Bewusstsein konstituierten phänomenalen Wirklichkeit bestimmt wird, hängt wesentlich von den ontologischen (Ontologie), epistemologischen und methodologischen (Methode/Methodologie) Voraussetzungen als Rahmen der Definitionen von ›E.« ab. Solche Theorierahmen stellen z. B. Idealismus und Materialismus, Rationalismus und Empirismus, Realismus, Monismus/Dualismus und Pluralismus dar. Probleme, die im Horizont der Weltbilder bzw. Rahmentheorien behandelt werden, sind u. a. die Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem (Körper und Geist⁸, Leib-Seele-Problem), Sinnlichkeit und Rationalität, Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung und Interpretation (Bedeutungszuschreibung), Meinung, Alltagswissen und Vorurteil. Immer geht es letztlich um epistemische Rechtfertigung⁹ und um die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen von Gewissheit.¹⁰

›Die‹ ETh. gibt es nicht; welche Art von Antworten zu erwarten ist, hängt vom jeweiligen Typus und von voraussetzungsvollen Strategien ab. Zu den wichtigsten Voraussetzungen zählen ontologische Realitätskonzeptionen. Realismus besteht in einem weiten Sinne in einer »fundamentalen ontologischen Intuition«, deren einfachste Version besagt, es gebe Dinge außer mir selbst. Dieser Minimal-Realismus schliesst die nicht weniger fundamentale epistemologische Intuition ein, die Dinge außer mir, zumindest teilweise, aufgrund eines direkten kognitiven Bezugs zu ihnen auch erkennen zu können. Diejenigen, welche diese Intuitionen als unangemessen in Zweifel ziehen, werden von Verteidigern eines starken Realismus oft als Anti-Realisten bezeichnet – eine Karikatur, denn die Skeptiker behaupten keinen ontologischen Anti-Realismus im Sinne der Leugnung der Existenz

der Außenwelt. Was sie geltend machen, ist etwas anderes: Unsere E.se beziehen sich (referieren) nicht direkt und nicht kausal verursacht auf die Realität; sie entstehen vielmehr als Bewusstseinsleistungen in Kontexten, in denen jeweils interpretiert wird, was wirklich ist und wie es wirklich ist. Die vermeintlichen Anti-Realisten bevorzugen schwach-realistische Epistemologien und verweigern sich dem Mythos des Gegebenen. In systematischer Hinsicht unterscheiden sich ontologische Begründungen für Auffassungen von E. (i) in ihren Annahmen über die *Existenz* von Entitäten und deren Eigenschaften (ontologische Existenz-Hypothese) und (ii) in ihren Annahmen über die *Unabhängigkeit* bzw. Abhängigkeit der Entitäten und Eigenschaften von den Leistungen des E.subjekts (epistemologische Abhängigkeits-/Unabhängigkeits-Hypothese). Abhängig vom gewählten »epistemologischen Profil« (s. 3.1) werden normative Kriterien entwickelt, nach denen zwischen wahren und falschem Wissen über die Wirklichkeit entschieden werden soll (z. B. Wahrheitskriterien der Korrespondenz oder der Kohärenz, pragmatische Wahrheitskriterien u. a.).

Das Wort »ETH.« wurde bereits um 1830 in der Kantischen Schule geprägt.¹¹ Schon H. Vaihinger hat 1876 in *Über den Ursprung des Wortes »Erkenntnistheorie«* auf die frühen Quellen verwiesen, so auf die in E. Reinholds *Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens* (1832) verwendete Begrifflichkeit »erkenntnistheoretisch« und »E.theoretiker«. Reinholds »Denkformenlehre« fasste unter ETH. »die Gesamtheit der Disziplinen der Logik, Sprachphilosophie, »transzendentalen Psychologie«, Hermeneutik und Methodenlehre«. ¹² Noch ohne terminologische Schärfe wurde das Wort »Eth« erstmals in Tennemanns *Geschichte der Philosophie* eingeführt, und F. E. Beneke forderte 1832 in *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* explizit dazu auf, an die »Kantische Eth.« anzuknüpfen.¹³ Die heute eigenständige philosophische Disziplin »ETH.« gibt es seit etwa 1860. »Das kantianische Bild von der Philosophie mit der ETH. im Zentrum wurde [...] allgemein akzeptiert, als Hegel und der spekulative Idealismus nicht mehr die intellektuelle Szenerie Deutschlands dominierten.«¹⁴ Mit E. Zellers Schrift *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862) kann der Disziplintitel »ETH.« als etabliert gelten; er definiert ETH. als die Wissenschaft, »welche die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes

geknüpft ist, und hiernach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur E. der Wahrheit befähigt ist«. ¹⁵ Während es im 19. Jh. nicht zuletzt Grundlagenprobleme der (Natur-) Wissenschaften waren, aus denen das Bedürfnis nach philosophischer ETh. entstand, ist sie seit dem ersten Drittel des 20. Jh. als philosophische Theorie in ihrer Erklärungskompetenz nicht mehr unangefochten. ¹⁶ Nachdem in den 1920/30er Jahren die Wissenssoziologie zu ihr in Konkurrenz getreten ist, machen ihr seit Ende der 1940er Jahre empirische Naturwissenschaften und empiristische Methodologien ihre Gegenstände streitig und behaupten die *Naturalisierbarkeit* der zu erklärenden Phänomene (Naturalismus). »Als ›wissenschaftlich‹ gelten weiterhin nur mehr die Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften, nicht die der Philosophie [...] Mit dem Wandel des E.ideals hat sich auch das Selbstverständnis des Menschen grundlegend verändert. Die idealistische Konzeption, nach welcher er ein Geistwesen ist, das gewissermaßen zufällig auch einen Körper hat, ist durch eine naturalistische Konzeption abgelöst worden, nach der er Teil der Natur ist und sich seine geistigen und kulturellen Leistungen biologisch aus Struktur und Evolution seines Organismus und der ihm angebotenen Verhaltensweisen erklären lassen.« ¹⁷ So unterschiedliche Theorien wie die psychologisch begründete ›genetische ETh.‹ J. Piagets ¹⁸, die evolutionsbiologisch gestützte ›evolutionäre ETh.‹ ¹⁹ oder der aus der Biologie der Selbstorganisation herkommende ›radikale Konstruktivismus‹ ²⁰ sind Symptome einer Entwicklung, von der die philosophische ETh. beeinflusst oder zumindest beeindruckt worden ist – bis hin zur Selbstanzeige ihres Endes: »Wohl schwerlich dürfte es übertrieben sein zu behaupten: ETh. ist heute eine tote Disziplin der Philosophie« ²¹; ähnlich das Diktum P. Feyerabends: »Philosophen, die sich heute mit den Wissenschaften befassen, verwenden logische Prinzipien und wenige eth. Annahmen. Das ist alles. Der Rest wurde von der Wiener ›Revolution in der Philosophie‹ beseitigt« (Empirismus, logischer). ²² Zu einzelwissenschaftlichen Zuständigkeitsansprüchen, die nicht komplementär, sondern als Alternativen zur Eth. auftreten, kann gesagt werden: (i) Kritikern der philosophischen ETh. ist der v. a. von E. Cassirer ²³ materialreich dargelegte Sachverhalt meist nicht bewusst, dass sie sich spätestens seit der Renaissance in Nähe zu den Wissenschaften entwickelt hat. Heute gelten zu Recht angesichts der

E.fortschritte empirischer und theoretischer Kognitionswissenschaften spekulative Konstruktionen nach dem Muster metaphysischer ETh. als unhaltbar. (ii) Die vollständige Naturalisierung der Gegenstände und Probleme der philosophischen ETh. ist jedoch weder absehbar noch wünschenswert; Bewusstseinsleistungen (das Explanandum) sind nicht mit Leistungen des Gehirns identisch und können deshalb auch nicht auf ›natürliche‹, z. B. neuronale Prozesse (das Explanans) reduziert werden; das Explanans ist nicht ›natürlich‹, ›materiell‹ o.ä., sondern bewusstseinsförmig wie das Explanandum. Es gibt bis heute keinen guten Grund, die von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* begründete ›Kopernikanische Wende‹ rückgängig zu machen: »[...] so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, [...] und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten. nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse.«²⁴

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte von ›Erkenntnis‹

2.1 Zur Frühgeschichte der Philosophie der Erkenntnis

Bereits die frühesten überlieferten Zeugnisse europäischen Denkens über die Frage nach dem Wesen der E. – antike Kosmogonien, Weisheitslehren, nichtsystematische philosophische Reflexionen und, seit dem 5. Jh. v. u. Z., philosophische Theorien mit zunehmend systematischem Anspruch – sind Belege für die Zentralität einiger Problemstellungen, die für die ganze Geschichte der ETh. konstitutiv geworden sind: Die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen der E. und des Wissens entsteht als Frage nach dem Woher des Kosmos der göttlichen und natürlichen Welt. Im Übergang vom Mythos zum rationalen Denken, zunächst der Naturphilosophie, dann der Metaphysik, werden Bestimmungen zum Verhältnis von Erfahrung und Wissen, zum Verhältnis von Welt und Wissen, zur Wahrheit der E. und zur Rolle der Subjektivität vorrangig.²⁵ ETh. Lehrmeinungen finden sich zunächst in der ionischen, v. a. milesischen Naturphilosophie in spekulativen Aussagen über die *arche*, den Ursprung alles Wirklichen, in den Elementen der Natur. Schon um 550 v. u. Z. geht mit Anaximandros' Begriff des *apeiron*, des Unbestimmt-Unbegrenzten, die empirische Sicht auf die der Erfahrung unmittelbar zugänglichen Stoffe und Substrate über in das Denken eines nicht-empirischen Allge-

Phänomenologie

1 *Zum Begriff.* Im Allgemeinen bezeichnet ›Phänomenologie‹ (Ph.) die Lehre von den Erscheinungen bzw. des Wissens dessen, was sich zeigt. Diese allgemeine Wortbedeutung von Ph. findet durch die Verbindung zu den griech. Wörtern *phainomenon* und *logos* etymologisch ihre Bestätigung. Der griech. Terminus *phainomenon* leitet sich vom Verb *phainestai* ab, das auf das Sichtbarwerden von etwas verweist, wie das Vorhandensein der Wurzel *pha-* des Wortes *phos* (Licht) in *phainomenon* belegt. Auf diese Weise wird auf die Sichtbarkeit der Erscheinungen Bezug genommen und der den Griechen zufolge grundlegende und vorrangige Charakter der visuellen Erfahrung für den Erwerb von Erkenntnis wiedergegeben. Das Hauptmerkmal von ›Ph.‹ ist ihre Zugangsweise zu den Phänomenen im Sinne von Gegebenem und die durchweg geforderte Methode eines genauen Hinsehens, Beschreibens und Analysierens. Auch wenn dieser Ausdruck seit dem 18. Jh.¹ verstärkt Anwendung findet, nimmt er erst zu Beginn des 20. Jh. einen präzisen philosophischen Sinn an.² Das Wort wurde auch zuvor in der Philosophie verwendet, aber ohne spezifische Bedeutung; dies belegt die Tatsache, dass ›Ph.‹ in vielen philosophischen Wörterbüchern zu Beginn des 20. Jh. nicht vorhanden ist. Eine besondere Bedeutung nimmt der Begriff erst im Denken Edmund Husserls an und bezeichnet v. a. eine Untersuchungsmethode einer bestimmten Denkrichtung.³ Später nimmt er die Bedeutung der empirischen Beobachtung qualitativer und/oder makroskopischer Merkmale von Gegenständen oder Ereignissen an, die auf einer mikroskopischen und fundamentaleren Ebene theoretisch beschrieben werden können.⁴

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Der Begriff tauchte zuerst 1764 bei J. H. Lambert auf. Er verstand unter ›Ph.‹ eine »Theorie des Scheins«, in der die Ursachen und Quellen sowie verschiedene Arten von Schein zu untersuchen waren und v. a. die Rolle geklärt werden sollte, die der Schein bei der Bildung richtiger und unrichtiger Urteile spielt.⁵ Spätere Verwendungen des Begriffs knüpf-

ten daran an. Doch weitete sich seine Bedeutung bald aus, ohne dass es zu neuen terminologischen Fixierungen gekommen zu sein scheint. Der seit Kant erkenntnistheoretisch wegweisend gewordene Begriff der ›Erscheinung‹ ließ zwar die Bedeutung von ›Schein‹ nicht verschwinden, schwächte aber negative Konnotationen wie Irrtum und Fehlerhaftigkeit ab. Unterschiedliche Oppositionsbegriffe – Erscheinung vs. Ding an sich (Kant), Erscheinung vs. Absolutes (Fichte, Hegel) – lösten zwar den Zusammenhang von Schein und Erscheinung nicht auf, ließen aber begriffliche Unterschiede hervortreten. So hat Fichte ›Ph.‹ als »Erscheinungs- und Scheinlehre« bestimmt. Bei Hegel steht der Titelbegriff seines groß angelegten Werkes *Phänomenologie des Geistes* (1807) für die Erfahrung, die das Bewusstsein auf dem Wege seines Wissens, angefangen von der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit eines erscheinenden Gegenständlichen über die subjektive Gewissheit von sich bis hin zu einem stufenweise dialektisch fortschreitenden absoluten Wissen seiner selbst, gewinnt. Nach Hegel verlor der Begriff der Ph. an Profil. Offenbar hat er ganz allgemein alles umfasst, was mit ›Phänomen‹ in der weiten und vagen Bedeutung von ›Erscheinendem‹ gemeint war. Es möglichst genau zu registrieren und zu beschreiben, wurde zur methodischen Maxime für ein Philosophieren, das sich diesseits aller metaphysischen Spekulation zu halten gedachte.

Zu einer schärfer ausgeprägten Verwendung des Ausdrucks ›Ph.‹ kam es, als die Psychologie nach wissenschaftlicher Eigenständigkeit strebte und intensive Reflexion auf ihr Forschungsgebiet wie auf ihre Methodik verlangte. Durch die Einteilung F. Brentanos in kausal erklärende und deskriptive oder phänomenologische (phän.) Psychologie erhielt der Begriff der Ph. neue programmatische Bedeutung: In der Zergliederung und Beschreibung der »psychischen Phänomene« als der in sog. innerer Wahrnehmung zweifelsfrei gegebenen Bewusstseinsvorgänge sollte die Psychologie ihre empirische Grundlage erhalten.⁶ Darüber hinaus sollte sie nach Brentano auch Grundlagenwissenschaft für die Philosophie werden.

Außer anderen Psychologen wie C. Stumpf, A. v. Meinong und W. Twardowski hat auch E. Husserl Ansätze Brentanos aufgenommen. In seinem phän. Erstlingswerk *Logische Untersuchungen* (1900/01) hat er die Ph. zunächst ebenfalls noch als »deskriptive Psychologie« bezeichnet.⁷ Doch lehrten ihn seine eingehenden Analysen der Beziehung

zwischen Bewusstseinsakten und ihren Bezugsobjekten, die Brentano als intentionale Beziehung gekennzeichnet hatte (Intentionalität), sehr bald, dass es sich dabei keineswegs nur um eine psychologische Beziehung handelte. Vielmehr stieß Husserl in ihr auf das Schlüsselproblem der Erkenntnistheorie. So wurden die *Logischen Untersuchungen* zum Grundbuch einer Ph., die zu einer vielgestaltigen phän. Bewegung führen sollte.

›Ph.‹ ist seither zunächst ein Titel für Untersuchungen, deren Thematik nach Vielfalt und Reichweite prinzipiell unbegrenzt ist, und die Unterschiedlichkeit der Schulen und Richtungen lässt eine einzige Definition von Ph. nicht zu. Das galt bereits für den Göttinger Kreis um den frühen Husserl und seinen Schüler und Kollegen A. Reinach und für herausragende Einzelrepräsentanten wie Max Scheler, der mit seinen Untersuchungen des Gefühlslebens und seinen Beziehungen zu Gütern und Werten zum Begründer einer phän. Ethik geworden ist. Noch weniger lassen sich die späteren Freiburger Schüler Husserls, wie u. a. R. Ingarden, E. Fink, L. Landgrebe, die durch kritische Fortführung der Husserlschen Spätphilosophie wie auch durch Neubefragung seiner zahlreichen Forschungsansätze zu eigenständigen Umbildungen gelangt sind, einer gemeinsamen Richtung zuordnen.⁸

Was die Phänomenologen insgesamt eint, sind Haltung und Stil eines Forschens, das in möglichst unvoreingenommener Hingabe an die Phänomene zu Einsichten spezifischer Art führen soll. Als ›Wesenseinsichten‹ reklamiert, stehen sie unter einem methodischen Grundpostulat, das eine bestimmte Kultivierung des Sehens im weitesten Sinn verlangt. Dass dieses anfänglich bis hin zu einer »Wesensschau« gehen sollte, hat die Ph. vornehmlich als Wesens-Ph. auf den Weg gebracht. Der dagegen vielfach vorgebrachte Einwand eines fragwürdigen Essentialismus oder Wesensontologismus schien nicht unberechtigt. Husserl hatte ihm mit seiner ersten rohen Beschreibung von »Wesensintuition« (Intuition) als einer »ideierenden Abstraktion« (Ideation) Vorschub geleistet und ihm auch später so lange nicht wirksam zu begegnen vermocht, ehe er nicht Wesensaussagen durch ein bestimmtes eidetisches Verfahren prüfbar machen und den Wesensbegriff essentialistischer Kritik entziehen konnte.

Doch wurde die Ph. durch ihren Begründer über mehr als drei Jahrzehnte auch zu einer umfassenden phän. Philosophie, die nicht bloß als

eidetische, sondern insbes. als transzendente Ph. schließlich alle traditionellen philosophischen Fragen nach Subjekt und Objekt, Mensch und Welt, Natur und Geschichte in sich beschließen sollte. Aus ihr separierte sich Ende der 1920er Jahre kraft einer neuen Grundfragestellung durch M. Heidegger eine anders gelagerte ›hermeneutische Ph.‹.⁹ Teils im Spannungsfeld, teils im Zusammenwirken der Husserlschen und Heideggerschen Ansätze bewegt sich die Ph. bis heute, sowohl bei ihrer fortdauernden und vertiefenden Aneignung als auch in kritisch distanzierenden Umbildungen in Europa wie in vielen westlichen und fernöstlichen Kulturen.

3 Die Phänomenologie Husserls

3.1 Husserls Leitthema der Ph. war die Intentionalität des Bewusstseins. Während die meisten Vertreter v. a. der frühen phän. Bewegung sich gegenständlichen Phänomenen widmeten, verlangte die Analyse von Bewusstseinsstrukturen *ab ovo* korrelativ anzulegende Untersuchungen, nämlich der intentionalen Bewusstseinerlebnisse, Akte oder ›Bewusstseinsweisen‹ und der ihnen korrespondierenden ›Gegebenheitsweisen‹ von Gegenständlichem. Das führte bei tieferem Eindringen in Aufbau und Funktionsweise der Akte zu der erkenntnistheoretisch grundlegenden Differenz von intentionaler und intendierter Gegenständlichkeit. Ein intentionaler Gegenstand ist jedem Akt strukturell zugehörig, wenngleich er als einer und derselbe erst in spezifischen Aktsynthesen gegeben sein kann. Doch ist nicht er als ein bewusstseinsimmanenter Gegenstand der eigentlich intendierte; gemeint ist vielmehr ein wirklicher, bewusstseinstranszendenter Gegenstand. Das macht das Erkenntnisproblem phän. als ein Relationsproblem zweier Arten von Gegenständlichkeit sichtbar, die in ihrer jeweiligen Beziehbarkeit auf ihre entsprechenden Bewusstseinsweisen zu untersuchen sind. Da die Differenz zwischen dergestalt gegenständlicher Immanenz und Transzendenz oder von Gegenständlichkeit im Bewusstsein und außerhalb seiner aber selber in das intentionale Bewusstsein fällt, und da für die Klärung ihrer Relation ein Standpunkt außerhalb des Bewusstseins nicht eingenommen werden kann, ist mithin auch über Bewusstseinsstranszendentes nur im Wege der Gegebenheitsweisen von Transzendenz, und zwar vermittels intentionaler Gegenstände, zu entscheiden.

Bedenken, ob auf diese Weise bewusstseinstranszendentes, wirkliches Sein überhaupt erreicht, getroffen oder gar bewiesen werden könne, erweisen sich dabei als sinnlose Fragen. Phän. vertretbar sind nicht Beweisversuche für die Realität der Welt außerhalb des Bewusstseins; vielmehr geht es allein um die Frage, was der Sinn der Rede von Wirklichsein und dementsprechend auch von Unwirklichsein sei, von Realsein oder Idealsein, Sein in Fiktion und in Phantasie, und wie derartige Seinsmodi, die jedwedem Gegebenen gegenständlich, wenngleich in aller Regel unausdrücklich, zugesprochen werden, zu verstehen seien. Für die Beantwortung dieser Frage nach dem Sinn von Sein dienten Husserl einige reduktive Maßnahmen.

3.2 Die wichtigste der Husserlschen Reduktionen ist die transzendente Reduktion oder phän. Reduktion im eigentlichen Sinne.¹⁰ Um den Seinssinn eines Seienden, der ihm offenbar nicht in der Weise sonstiger Bestimmtheiten eigenschaftlich zukommt, überhaupt wahrnehmen zu können, postuliert Husserl zunächst die »Einklammerung« seines Seinsmodus resp. korrelativ die »Inhibierung« seiner Seinsmeinung. Damit soll diese aus allen sonstigen Bestimmungen eines Gegenstandes herausgehoben und für die phän. Analyse thematisch gemacht werden. Die mit keinem anderen reduktiven Vorhaben vergleichbare Besonderheit dieser Reduktion liegt darin, dass diese nicht bloß an einzelnen intendierten Gegenständen, sondern universal für jegliches Sein durchzuführen ist. Das gilt also für die Welt im ganzen wie in eins damit auch für das Sein des Bewusstseinssubjekts. Dieses erfährt sich im Vollzug der Reduktion offenbar in einer denkwürdigen Doppelung: als Menschenwesen Seiendes in der Welt und somit auch mit anderen seinesgleichen in vielfältigen intersubjektiven Verflechtungen stehend, findet es sich als Vollzugssubjekt einer solchermaßen universalen Reduktion doch auch in einer eigentümlichen Weise der Welt gegenüber. Als Subjekt dieses Vollzuges ist es nach Husserl transzendentes Subjekt: Es thematisiert in einer als »Epoché« gekennzeichneten Umwandlung seiner natürlichen Einstellung den Seinssinn der Welt wie auch den seiner selbst, indem es alles vormals real Gegebene nunmehr als ein »als« real »Vermeintes« in den Blick nimmt. Husserl hat für die intentionale Analyse derartiger Seinsmeinungen im Rahmen der Epoché seinen frühen, lediglich aktphän. orientier-

ten Begriff der Intentionalität bemerkenswert ausgeweitet bis zu dem späteren eines intentionalen Lebens. Sein phän. Rüstzeug wurde mehrmals verfeinert in einer Konstitutionsanalyse, die schließlich auch bis in die sog. passive (vorprädikative) Genesis intentionaler Aktivitäten reichte. Sie ergab *in summa*, dass Sein jedweder Art und Form als konstituiert begriffen werden müsse insofern, als der Sinn, in dem es als dieses oder jenes Sein erscheint, auf »sinnstiftende Leistungen« der transzendentalen Subjektivität zurückgeht.

Diese ist in ihrer weltlichen Konkretion jeweils geschichtlich verfasste Intersubjektivität. So fungiert sie sinnkonstituierend nicht weniger als für die Welt als Universum der Dinge und dinglichen Vorgänge auch für die Lebenswelt.¹¹ Diese erweist sich zu allerletzt als ursprünglicher, weil nicht weiter hintergebar Konstitutionszusammenhang von menschlichen Subjekten, in dem die Konstitution aller ihrer Objekte fundiert ist. Die transzendente Ph. Husserls stellt damit vor die Aufgabe, die Welt in all ihren Sondergestaltungen als Gebilde sinnstiftender subjektiver Leistungen zu verstehen, und zwar von ihren ersten sinngenetisch erschließbaren Ursprüngen her bis hinauf zu denen der Wissenschaften, damit von daher sowohl die Sinnfrage der Welt und alles ihr Zugehörige verstanden als auch die ihren Sinn stiftende Subjektivität so weit wie möglich durchsichtig werden kann.

Eine weitere, eidetische Reduktion ist in allen Analysen Husserls von Anfang an wirksam gewesen. Mit ihrer Explikation hat er jene »ideierende Abstraktion« korrigiert, die in den *Logischen Untersuchungen* das Wesen einer Sache angeblich bereits sollte erschaubar machen können, indem in einer einzigen exemplarischen Einzelanschauung lediglich von ihrem faktischen *hic et nunc* abgesehen wurde. Dagegen postulierte Husserl später ein Verfahren, das unter dem Namen eidetische Variation verlangt, ein gegebenes Faktum frei umzufingieren und alle möglichen phantasiemäßigen Abwandlungen seiner Beschaffenheiten, versuchsweise auch bis an die Grenzen des Denkmöglichen, zu durchlaufen. Als sein Wesen ist dann festzuhalten, was sich in allen derartigen Variationen als invariant erweist. Da aber diese einen Spielraum nicht abschließbarer Möglichkeiten eröffnen, bleiben danach auch Wesensaussagen für ihre Modifizierung und Korrektur prinzipiell offen. Überdies haben sich dergleichen Wesen für Husserl ebenfalls als Resultate sinnkonstituierender Aktivitäten des Subjekts erwiesen, so

dass auch damit von einem Wesensontologismus in seiner Ph. nicht mehr die Rede sein kann.

Das Verfahren der eidetischen Variation¹² ist von grundsätzlicher Bedeutung für die Ph. im ganzen, insofern sie die Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse betrifft. Denn der Typus der von der Ph. reklamierten Allgemeinheit ist kein anderer als der einer Wesensallgemeinheit. Weder ein formal Allgemeines wie in der Logik und Mathematik noch ein Gesetzesallgemeines wie in den positiven Gesetzeswissenschaften will und kann die Ph. beanspruchen, denn allenfalls ein spezifisch Allgemeines kann für anderes Allgemeine als fundierend fungieren.

4 Weitere Entwicklungen

4.1 Die Phänomenologie Heideggers

Die wichtigsten Entwicklungen in der phän. Bewegung sind dem Werk Martin Heideggers, des bekanntesten Mitarbeiters Husserls, zuzuschreiben. V. a. durch die zwei grundlegenden Werke, *Sein und Zeit* (1927) und den *Brief über den Humanismus* (1947) hat das Denken Heideggers einen großen Teil der Rezeption der Ph. des 20. Jh. bestimmt. Auch wenn er sich öffentlich auf die Positionen Husserls berief und auf die Kontinuität zwischen beiden Denkmodellen hinwies¹³, ließen die Ergebnisse seines Philosophierens den Abstand zu Husserl erkennen. Ausgehend von theoretischen, theologisch orientierten Neigungen, die den von Husserl auf dem Gebiet der Mathematik ausgebildeten Interessen fern waren, teilte Heidegger zwar den Ansatz der *Logischen Untersuchungen*, v. a. den antipsychologischen und deskriptiven Charakter der Analyse wie auch die Berufung auf die Anschaulichkeit als Zeichen der Bestätigung für die Gegenstände, die die Aufmerksamkeit des Phänomenologen in Anspruch nehmen sollten. Dennoch verlor die Anschaulichkeit in Heideggers Ansatz die ihr von Husserl zugeschriebenen Bewusstseinsmerkmale. Insbes. betrachtete es Heidegger als irreführend, die Anschaulichkeit oder auch die Gegenständlichkeit des Denkens vom Standpunkt der Korrelation zwischen Noema und Noesis aus zu behandeln. Die Betonung der Noesis führe infolge ihres Charakters der Apperzeption, der sich auf die sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten auswirkt, wieder Elemente des Psychologismus in die phän. Beschreibung ein¹⁴; außerdem verleihe das Noema als Objektivität, die der Noesis strukturell innewohnt, der Ph. die Merkmale einer

Philosophische Ästhetik

1 *Zum Begriff.* Ästhetik (Ä.) ist die philosophische Disziplin, die sich mit den auf reflektierter Sinneswahrnehmung und Gefühl beruhenden Erfahrungen, insbes. mit den intensiven Eindrücken von Natur und Kunst wie dem Schönen und Erhabenen befasst. Als selbstständige Disziplin ist die Ä. eine relativ späte Errungenschaft, und das Interesse an ihren Fragen muss bis heute gegen das Vorurteil verteidigt werden, man bewege sich damit in der Domäne des Luxus und der Moden. Dabei beschäftigen die Themen der Ä. das philosophische Denken seit Anbeginn – im Rahmen von Metaphysik und Ontologie, Erkenntnislehre und praktischer Philosophie, Poetik und Rhetorik. Seit der Antike – und verstärkt noch seit der Renaissance – sind sie durchweg ein Ort der Artikulation eines humanen Selbstverständnisses. Zwei der großen Menschheitsfragen haben ihren Ort seither immer wieder auf dem Boden der Ä. gehabt: die im weitesten Sinne erkenntnistheoretische Frage nach dem Anteil der Sinnlichkeit an unseren Erfahrungen aller Art, die sich – häufig in der Frage nach dem Charakter des ästhetischen Scheins – auf die ästhetische Wahrnehmung und das ästhetische Gefühl richtet, und die gleichermaßen praktische wie metaphysische Frage nach dem Status und Wert des von Menschen Gestalteten im Ganzen der Welt, die ihren exemplarischen Fall in der Kunst hat. Obwohl sich beide Fragen in der Geschichte der philosophischen Ä. in vielfältiger Weise ergänzen und verschränken, markieren sie doch zugleich die bis in die Gegenwart immer wieder ausgespielte systematische Alternative zwischen Ä. als Theorie der ästhetischen Erfahrung und Ä. als Theorie der Kunst.

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

2.1 *Ursprünge der Ästhetik in der Antike*

In der Sache beginnt die Ä. in beiderlei Sinn bei Platon, der in der *Politeia* die Kunst als eine Weise der Darstellung (*mimesis*) kritisiert und in der Frage nach deren Kriterien grundsätzlich am schönen Schein der Kunst den trügerischen Charakter zum Problem macht.¹ Doch

im Rahmen eines differenzierten Gesamtbildes der Künste² ist für die Beurteilung ihres Wertes entscheidend, *was* dargestellt wird: Im günstigen Fall kann die Kunst, etwa die Musik, die Platon zur Erziehung der Wächter im Staat für unabdingbar hält, dem »besonnenen und gutem Gemüt verschwivert [...] und dessen Darstellung« sein.³ Künstlerische Darstellung ist keineswegs auf das Äußere der Dinge beschränkt, auch Intelligibles wie seelische Zustände, das rechte Maß⁴ und das Schöne⁵ können zur Darstellung kommen und durch ihre Wirkung auf die Seele den Menschen zum Guten disponieren. Im Interesse an der gerechten Ordnung im Staat will Platon die Kunst unter die politische Kontrolle stellen und verweist gerade damit kritisch auf ihre ambivalente Macht. Im *Symposion* geht es um die Macht des Eros. Hier bestimmt Platon das Schöne als das angemessene Medium lebendiger Produktivität⁶ und zeichnet es in seiner konstitutiven Verbindung mit dem Guten⁷ als den Gegenstand des erotischen Strebens aus. Im *Phaidros* wird mit der besonderen Rolle der Idee des Schönen⁸ auch die transzendente Bedeutung der sinnlichen Schönheit herausgestellt: Das Schöne ist das Liebreizendste (*erasmiotaton*) und das Hervorleuchtendste (*ekphanestaton*)⁹; sein Anblick, vorzüglich in der Gestalt des Geliebten, erinnert die Seele an die göttliche Sphäre, in der sie vor ihrer irdischen Existenz sein reines Urbild schaute; wir fühlen uns gleichsam beflügelt, dem himmlischen Zustand wieder nahezukommen¹⁰ – Schönes wirkt Gutes.

Auch Aristoteles, der die sinnhafte Erkenntnis (*episteme aisthetike; aisthesis*) systematisch ernst nimmt, geht vom mimetischen Charakter der Kunst aus. Er zeigt in seiner *Poetik* an der Kunst der Tragödie v. a. ein ethisches Interesse. Er fasst ihre Wirkung auf den Menschen grundsätzlich als positiv, indem er den therapeutischen Effekt eines sublimierten Auslebens der Affekte würdigt: In der Erschütterung durch Furcht (*phobos*) und Mitleid (*eleos*) im Nachvollzug des tragischen Scheiterns erfährt der Zuschauer eine Läuterung seines Zustands (*katharsis*).

Die Antike und das Mittelalter betonen generell die theoretische und praktische Einheit des Guten, Wahren und Schönen.¹¹

2.2 Das Zeitalter der Ästhetik

Im 18. Jh. tritt der genuine Sinn ästhetischer Fragen ins Bewusstsein. Es ist A. G. Baumgarten, der mit seiner *Aesthetica* 1750 den Begriff prägt. Innerhalb zweier Generationen erweist sich, dass er damit eine neue philosophische Disziplin benannt hat: Der Ausdruck wird für die Lehre vom Schönen und von der Kunst in Umlauf gebracht, obgleich daneben noch die alte Bedeutung einer *erkenntnistheoretischen* Wahrnehmungslehre erhalten bleibt. So ist es bei Lambert und auch bei Kant, der in der ›transzendentalen Ä.‹ der *Kritik der reinen Vernunft* seine Lehre von Raum und Zeit als Formen reiner Sinnlichkeit darlegt, in der *Kritik der Urteilskraft* 1790 aber unter dem Titel einer Geschmackslehre (s. u.) in der Sache eine Ä. im modernen Wortsinn vorlegt. Schon 1804 kann sich Jean Paul in seiner *Vorschule der Ästhetik* mokieren: »Von nichts wimmelt unsere Zeit so sehr als von Ästhetikern.«

Nicht zufällig vollzieht sich die sachliche und methodische Verselbstständigung der Ä. in der Zeit der Aufklärung: Philosophisch fordert die Bestimmung der Leistungen und Grenzen der menschlichen Vernunft bei allem Unterschied in den Traditionen und Gewichtungen überall systematisch das Interesse am Status von Sinnlichkeit und Gefühl – als Element, Komplement oder Widerpart – heraus. Vor allem das Bewusstsein von der konstitutiven Differenz der menschlichen Bedingungen zu einem jeden denkbaren Absoluten schärft mit dem Sinn für die Stellung des Menschen in der Welt auch die Aufmerksamkeit auf die Rolle der Sinnlichkeit.¹² Diese Aufklärung steht im Wechselverhältnis mit der Bewegung, in der die Künste, insbes. Literatur und Musik, sich von den Normen der traditionellen Regelwerke emanzipieren und zu jener Autonomie finden, durch die sie dem Selbstbewusstsein des modernen Menschen zur Darstellung verhelfen.

Dabei ist das erstarkende Interesse an den Problemen der Ä. im 18. Jh. ein europäisches Syndrom. Gefragt wird überall mit zunehmender Eindringlichkeit nach der Wahrnehmung der Sinne, der produktiven Einbildungskraft, dem verfeinerten Urteil des Geschmacks, den Werken des Genies, dem Schönen und Erhabenen in Natur und Kunst, der Vollkommenheit der Gestalt(ung), der Bedeutung des reflektierten Gefühls für das vernünftige Selbstverständnis.

In England und Schottland wird unter dem Einfluss des Sensualismus John Lockes in anthropologischem, psychologischem und erkennt-

nisttheoretischem Interesse nach den Begriffen von Schönheit und Tugend, den Prinzipien des moralischen Urteils und des Geschmacks, dem Schönen und Erhabenen gefragt (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Burke u. a., s. u.).

In Frankreich setzt sich der neue Begriff mit Verspätung durch. Freilich gibt es dort seit der *Querelle des anciens et des modernes*¹³ längst Theorien des Geschmacks und des Schönen (Crousaz, André, Boileau, Diderot), die jedoch weithin unter dem cartesischen Primat der *ratio* und den Normen der Klassik stehen. Diese franz. Ä. des 18. Jh. ist überwiegend rationalistisch und der antiken *mimesis*-Lehre verpflichtet. Im dt. Sprachraum betont man dagegen die Rolle von Einbildungskraft, schöpferischer Phantasie, Gefühl und (religiöser) Inspiration, durch die den Werken der Künstler Authentizität zukommt (Bodmer, Breitinger, Sulzer, Herder, Hamann, Lessing). Baumgarten erweitert mit der Ä. den Rahmen der rationalistischen Schulphilosophie für eine Besonderheit menschlicher Einstellung auf die Wirklichkeit, indem er im Vergleich zur Verstandeserkenntnis der sinnlichen Erkenntnis (*cognitio sensitiva*) ihren Rang zuweist, begreift aber vorerst – ganz aus der Perspektive der theoretischen Vernunft – die sinnliche Wahrnehmung als eine undeutliche Weise des Erkennens, die Schönheit in Analogie zum rationalen Optimum des Verstandes als sinnliche Vollkommenheit, die Ä. insgesamt als Lehre vom niedrigen Erkenntnisvermögen (*gnoseologia inferior*).

2.3 Geschmack und Genie

Charakteristisch für weite Bereiche der Ä. des 18. Jh. ist die Polarität von Geschmack und Genie, in der sich die Perspektiven der Rezeption und der Produktion komplementär gegenüberstehen. Der Geschmack wird verstanden als das Vermögen zur wohlunterschiedenen Wahrnehmung, in der mit der verfeinerten Empfindung des Gefallens und Missfallens auch der geistige Zustand und der kulturelle Anspruch des ganzen Menschen zum Ausdruck kommt. Der ursprünglich auf das Schmecken beschränkte Terminus, schon seit der Antike auf das Erkenntnis- und Urteilsvermögen, auf die Rede und das Benehmen übertragen (z. B. Cicero), wird etwa Mitte des 17. Jh. ein Begriff der Ethik (Gracián, franz. Moralistik), wenig später auch der Kunst- und Literaturkritik. Im 18. Jh. steigt er in ganz Europa zum tragenden

Begriff der Ä. auf¹⁴, mit dem sich vielfach auch Ansprüche der Erkenntnis und der Moral verbinden. In breitem Konsens wird der Geschmack als eine natürliche Anlage begriffen, zu deren Ausprägung es jedoch der Erfahrung, Bildung und Übung bedarf – und die dann auch zur Entfaltung von Maßstäben des Urteils kommen kann.

In Frankreich kommt es im Streit über die antiken und modernen Kunstideale (*Querelle des anciens et des modernes*), insbes. aber in der Aufnahme sensualistischer Einflüsse (z. B. Dubos) und im Rückgang auf das Normenideal der Klassik (Voltaire) zu einem verstärkten Interesse am Geschmack; in der cartesischen Tradition dominiert hier eine rationalistische Vorstellung, die den Geschmack auf den Verstand gründet (La Bruyère, Montesquieu, Boileau u. a.). Von hier gehen starke Anregungen für die rationalistische Schule in Deutschland aus (Gottsched; König; Gellert). In England ist es Shaftesbury, der den Geschmack zu einem Grundbegriff des ästhetischen Philosophierens macht. Ihm folgen Dennis, Hutcheson, Gerard, Addison, Hume, Burke, Home u. a.

In den elaborierten erkenntnistheoretischen Ansätzen auf die Sinnlichkeit, insbes. auf die Einbildungskraft gegründet (Baumgarten, Hume), wird der Geschmack in der Frage nach den Möglichkeiten der freien, spontanen Äußerung des Subjekts als eine eigene oder besondere Fähigkeit der Wahrnehmung, Unterscheidung und Wertung durch Empfindung und Gefühl von der reinen Rationalität der Begriffe abgegrenzt; er ist ein geistig-sinnliches Vermögen, das in der Unmittelbarkeit des Gegenstandsbezuges und in der Vermittlung zwischen den Sinnen und den Verstandeskräften auch die Verbindung des Individuellen mit dem Allgemeinen leistet. Die Gegenstände des Geschmacks werden vorwiegend in den Künsten und in der schönen Natur gesehen (Baumgarten, Sulzer, Kant, Herder) – aber auch in Fragen der moralischen Einstellung, dem Charakter, den Handlungen, den Sitten. Bei Shaftesbury stimmen *taste* und *moral sense* überein (s. u.; ähnlich Sulzer, Rousseau), und auch in der Unterscheidung des Richtigen vom Falschen (Dennis, Gellert), in der Beziehung auf Tugend (Gerard) und Glück (Hume) oder in der motivierenden Freude an Zusammenhang und Ordnung (Hume) hat der Geschmack eine Affinität zur Moral (Kant). Nachdem noch Baumgarten im ästhetischen Geschmacksurteil die undeutliche Erkenntnis der Vollkommenheit als Schönheit der

Erscheinung gesehen hatte, spricht Kant im Begriff des Geschmacks die ästhetisch reflektierende Urteilskraft an, die er ausdrücklich als ein autonomes Vermögen und als einen *sensus communis* (Gemeinsinn) begreift.¹⁵ Er gibt dem Geschmacksurteil damit im Rahmen seiner Vernunftkritik eine erkenntnistheoretische Grundlage, indem er es in Abgrenzung von der begrifflichen Bestimmung der Erkenntnis als ästhetische Reflexion fasst: Im freien und harmonischen Zusammenspiel von Verstand und Einbildungskraft bezieht es sich allein durchs Gefühl und doch mit einem Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit auf das Schöne in Natur und Kunst (s. u.).

In der Frage nach dem Geschmack geht es im 18. Jh. stets um ein zentrales Problem des menschlichen Selbstverständnisses. Die scholastische Weisheit *De gustibus non est disputandum* bekommt im systematisch erkundeten Horizont der Vernunft einen neuen, kritischen Sinn: Im Verhältnis von Natur und Kultur wird ästhetisch auch die Beziehung von Sinnlichkeit und Vernunft konkretisiert. Zum Thema wird die Innerlichkeit und Intensität von Erfahrungen, die von der *ratio* allein nicht vermittelt werden können. In Opposition, Korrektur und Ergänzung des Anspruchs der Vernunft auf objektive Geltung, wie er sich im Ideal der Wissenschaft zuspitzt, wird der Geschmack als Domäne der Subjektivität ausgezeichnet, die ihr Recht – auch auf Individualität und Vielfalt – in der Kultur der Empfindungen und Gefühle geltend macht.

Dem Geschmack als rezeptivem Vermögen der Beurteilung wird vielfach – komplementär oder kritisch – die Produktivität des Genies gegenübergestellt (Dubos, Batteux, Diderot, Shaftesbury, Addison, Baumgarten, Meier, Sulzer, Kant u. a.): Als das Vermögen der freien Entdeckung und produktiven Hervorbringung ist es die Gabe des schöpferischen Menschen. Im Anschluss an Leibniz' Vorstellung von der göttlichen Wahl möglicher Welten wird das Genie als Entbinder unrealisierter Möglichkeiten stilisiert (Bodmer, Breitinger).

Mehr noch als die Beachtung des Geschmacks ist die große Aufmerksamkeit des 18. Jh. auf den Begriff des Genies auch dazu angetan, das Vorurteil von der bloßen Verstandeskultur der Aufklärung zu korrigieren: Denn in ihm wird – teils in integrativer, teils in kritischer Absicht – zunehmend die naturgegebene, spontane und gefühlsbetonte Anlage der Kreativität vor dem Moment der vernunftgeleiteten

Regelmäßigkeit ausgezeichnet. Mit der Betonung des Genies geht eine Aufwertung der Einbildungskraft einher, die hier nicht mehr nur als reproduktives, sondern als produktives Vermögen begriffen wird. Im Begriff des Genies verbinden sich die Ansprüche auf geistiges Wagnis, schöpferische Phantasie, Unmittelbarkeit des Ausdrucks, Produktivität und Vorrecht des Gefühls, Originalität des Schaffens, Nähe zur Natur und – Freiheit. So kann Prometheus, der den Göttern das Feuer stahl, um es den Menschen zu geben, zur mythischen Verkörperung des Genies werden (Shaftesbury, Goethe u. a.). Es ist insbes. das Werk Shakespeares, an dessen Ursprünglichkeit sich das Zeitalter ein künstlerisches Beispiel nimmt.

Für Kant, der das Genie ausdrücklich nur im Künstler am Werke sieht, lässt sich in seiner schöpferischen Leistung exemplarisch die Vermittlung von Natur und Freiheit aufweisen: Indem es sich durch eine besonders glückliche Fügung seiner natürlichen Anlagen auszeichnet, gibt im Genie »die Natur der Kunst die Regel«. ¹⁶ Es steht damit exemplarisch für die Möglichkeiten des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens.

2.4 *Der Ursprung der ästhetischen Moderne:*

Schönheit und Freiheit

Es ist Kant, der später im Rahmen der Vermögenslehre seiner Vernunftkritik auch die Eigenständigkeit des Ästhetischen begründet. Er macht mit der *Kritik der Urteilkraft* 1790 Epoche durch die Begründung seiner Eigenart: Die ästhetischen Urteile über das Schöne (und Erhabene) haben als Leistungen der Urteilkraft ihr eigenes Prinzip in einem aus der Reflexion entspringenden Gefühl der Lust (oder Unlust) an der bloßen Form der Gegenstände. Die Lust am Schönen ist ein interesseloses Wohlgefallen, das sich in einem – von Vorgaben des erkennenden Verstandes wie der praktischen Vernunft – »freien Spiel« zwischen sinnlichem und rationalem Erkenntnisvermögen (Einbildungskraft und Verstand) einstellt. ¹⁷ Weil zu einem solchen Gefühl im Prinzip jedes Subjekt fähig ist, können die Urteile, in denen es geäußert wird, auch ohne Bestimmung durch Begriffe mit einem Anspruch auf allgemeine und notwendige Geltung einhergehen. An die ästhetischen Gefühle, die somit im Rahmen des vernünftigen Selbstverständnisses als etwas gleichermaßen Sinnliches und Vernünftiges ernst genommen

Sprachphilosophie

1 Zum Begriff. Man kann einen Bereich der Philosophie ausgrenzen, indem man die für ihn grundlegende Frage angibt. Die grundlegende Frage der Philosophie der Sprache ist: Was heißt es, dass Ausdrücke etwas bedeuten? Was heißt es, sprachliche Ausdrücke zu verstehen und verwenden zu können? Diese beiden Fragen fallen zusammen, denn dass ein Ausdruck etwas bedeutet, besagt, dass man ihn verstehen kann und er in bestimmter Weise verwendet wird.

Die Form und Praxis des Sprachgebrauchs¹ sieht Aristoteles als die *differentia specifica* des Menschen an. Indem wir den Begriff sprachlichen Verstehens aufzuklären suchen, suchen wir uns daher darüber aufzuklären, wer wir sind, wir, die Tiere, die sprechen.²

Eine andere, engere, methodische Orientierung für eine Sprachphilosophie (SPh.) liegt vor, wenn der ›Semantik‹ genannte Bereich der mathematischen Logik als der paradigmatische Teil der SPh. angesehen wird, eine wieder andere, wenn Theorien oder Theorienschemata einer als Naturwissenschaft verstandenen Linguistik zur SPh. gerechnet werden.

Die SPh. klärt den Begriff des sprachlichen Verstehens. Damit steht sie neben anderen Bereichen der Philosophie, die sich auf andere Begriffe richten, wie etwa der Erkenntnistheorie, die den Begriff des Wissens, oder der Rechtsphilosophie, die den Begriff einer gerechten gesetzlichen Ordnung zu klären suchen. Eine bestimmte sprachphilosophische These jedoch, die der Ausgangspunkt der modernen mit Frege beginnenden SPh. ist³, gibt der SPh. eine herausgehobene Bedeutung. Die These betrifft das Verhältnis von Sprechen und Denken, wobei ›Denken‹ hier alle Einstellungen umfassen soll, deren Gehalt mithilfe eines Satzes zum Ausdruck gebracht werden kann, also z. B. auch hoffen, dass ..., sehen, dass ..., sich erinnern, dass ..., usw. Solche Einstellungen werden häufig *propositionale Einstellungen* genannt.

Man kann sich vorstellen, dass jemand einem Satz eine bestimmte Bedeutung verleiht, indem er einen Gedanken mit ihm verbindet. Dann

kann er seinen Gedanken jemand anderem mitteilen, wenn dieser dem geäußerten Satz denselben Gedanken zuordnet. Die Sprache fungiert wie ein Code, in dem Gedanken von einer Person zu einer anderen übertragen werden. Das setzt voraus, dass die Fähigkeit zu denken (im angegebenen weiten Sinn von ›denken‹) unabhängig ist von der Fähigkeit, Gedanken sprachlich auszudrücken. Die angekündigte sprachphilosophische These besagt, dass diese Voraussetzung falsch ist, dass die Fähigkeit zu denken mit der Fähigkeit zu sprechen weitgehend zusammenfällt. Dass jemand einen Gedanken fassen kann, dass er ein mögliches Element seines geistigen Lebens ist, heißt, dass er in der Lage ist, ihn auf die eine oder andere Weise sprachlich auszudrücken. Gedanken werden danach nicht nachträglich mit Ausdrücken verknüpft, sondern sind ursprünglich in der Form des Verstehens und Verwendens sprachlicher Ausdrücke gegeben. Diese *These von der sprachlichen Natur des Denkens* gibt der SPh. eine herausgehobene Bedeutung. Denn wenn sie richtig ist, muss jede philosophische Untersuchung die sprachliche Form ihres Gegenstands (z. B. naturwissenschaftlicher Theorien im Fall der Wissenschaftstheorie, schriftlich niedergelegter Gesetze im Fall der Rechtsphilosophie, etc.) methodisch reflektieren. Im Licht der These von der sprachlichen Natur des Denkens erscheinen klassische Texte der Philosophie implizit mit der Form und den Bedingungen sprachlichen Verstehens befasst. Die sprachphilosophische Aneignung von z. B. Aristoteles' *Metaphysik*⁴, I. Kants *Kritik der reinen Vernunft*⁵, G. W. F. Hegels *Wissenschaft der Logik*⁶ ist eine weitere Form, in der auf dem Boden der genannten These die SPh. eine herausgehobene Bedeutung erlangt.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

Vorläufer der modernen, analytischen Reflexion auf die Sprache sind etwa Platon, Aristoteles, T. Hobbes, J. G. Herder, Humboldt oder die SPh. in der Phänomenologie und Hermeneutik (E. Schapp, M. Heidegger, H.-G. Gadamer). Man kann in der modernen SPh. zwei Traditionslinien unterscheiden: die transzendentalphilosophische (2.1), die mit G. Frege beginnt und sich in Wittgensteins *Tractatus* und seiner späteren Philosophie fortsetzt (sie wird von D. Davidson, M. Dummett, B. Brandom, in Deutschland von K. Lorenz oder E. Tugendhat u. a. fortgeführt), und die empiristische (2.2) mit B. Russell und

W. V. O. Quine. Quine markiert den Umbruch vom Empirismus zum Naturalismus, wie ihn heute F. Dretske, R. Millikan u. a. vertreten.

2.1 *Transzendente Sprachphilosophie*

2.1.1 *Frege*

Freges Bedeutung für die moderne SPH. ist vielfältig. Zwei Aspekte stechen hervor: Die sprachphilosophische Deutung der Kantischen Frage danach, wie Gegenstände gegeben sind (2.1.1.1) und die Entwicklung einer logischen Syntax, die mehrfache Verallgemeinerung beherrscht⁷ (2.1.1.2).

2.1.1.1 Die erste Frage formuliert Frege in *Die Grundlagen der Arithmetik* so: »Wie soll uns denn eine Zahl gegeben sein?«⁸ Die Frage entspricht der Kants »Wie sind uns Gegenstände der Erfahrung gegeben?« Dass uns Gegenstände der Art *X* gegeben sind, heißt (für Frege und für Kant), dass wir über solche Gegenstände urteilen. Die Frage, wie sie gegeben sind, fragt dann danach, was es ermöglicht, dass solche Urteile sinnvoll sind. In Übereinstimmung mit Kants Sprachgebrauch kann man eine solche Frage *transzendental* nennen (Transzendentalphilosophie). Wird die Frage, wie *X*-Gegenstände gegeben sind, *empirisch-psychologisch* verstanden, so nennt eine Antwort eine Relation zwischen *X*-Gegenständen und Personen, in der das Gegebensein der Gegenstände besteht. Die Antwort ist also ein Urteil über *X*-Gegenstände und somit eines der Urteile, von denen transzendental gefragt wird, was sie sinnvoll macht. Auf die transzendente Frage kann man nicht antworten, indem man ein Urteil über *X*-Gegenstände fällt. Man tritt hinter diese Urteile zurück und fragt, was sie ermöglicht. Frege fragt, wie uns Zahlen gegeben sind. Frege versteht diese transzendente Frage als eine *sprachphilosophische*: Uns sind Zahlen gegeben, indem wir Sätze verstehen, die sich auf Zahlen beziehen. Frege erklärt deshalb, wie Zahlen gegeben sind, indem er angibt, was solche Sätze sinnvoll macht, d. i. wie der Sinn solcher Sätze bestimmt werden kann. »Es wird also darauf ankommen, den Sinn eines Satzes zu erklären, in dem ein Zahlwort vorkommt.«⁹

2.1.1.2 Freges Logik in der *Begriffsschrift* besteht wesentlich aus einer Notation, in der die Wahrheitsbedingungen von Sätzen entlang ihres

syntaktischen Aufbaus bestimmt werden können. Relativ zu einer solchen Syntax lassen sich zwei Klassen von Sätzen unterscheiden: elementare Sätze, deren Wahrheitswert ohne weiteres festgelegt ist, und nicht-elementare Sätze, deren Wahrheitswert in Abhängigkeit von Wahrheitswerten elementarerer Sätze bestimmt ist. Die entscheidende Idee der *Begriffsschrift* ist die *funktionale* Deutung elementarerer Sätze. Der Satz ›Peter spielt‹ ist in dem Sinne komplex, dass man ›Peter‹ durch einen anderen Namen, etwa ›Hans‹, ersetzen kann und wieder einen Satz erhält. Frege versteht den Wahrheitswert eines Satzes wie ›Peter spielt‹ als den Wert, den eine bestimmte Funktion, dem das Prädikat entspricht, dem Peter zuordnet. Ein Prädikat wie ›x spielt‹ macht Namen zu Sätzen, den Namen ›Hans‹ etwa zum Satz ›Hans spielt‹.¹⁰ Die *Begriffsschrift* gebraucht drei Grundformen nicht-elementarerer Sätze: Die *Bedingung* ordnet zwei Sätzen ›p‹ und ›q‹ einen Satz ›wenn p, dann q‹ zu, der genau dann falsch ist, wenn der erste wahr und der zweite falsch ist;¹¹ die *Verneinung* ordnet einem Satz ›p‹ einen Satz ›nicht p‹ zu, der genau dann wahr ist, wenn jener falsch ist;¹² die *Allgemeinheit* ordnet einer Funktion von Namen auf Sätze (einem Prädikat) einen Satz zu, der genau dann wahr ist, wenn jeder Wert der Funktion wahr ist.¹³

Frege sieht die Bedeutung der *Begriffsschrift* darin, dass in ihr »alles, was für die richtige Schlussfolge nötig ist, [...] voll ausgedrückt [wird].«¹⁴ Das lässt sich so erläutern: Ein Satz folgt formal *logisch* aus einem anderen, wenn er folgt, gleich welche Wahrheitswerte den (explizit vorkommenden oder bloß durch elementare Satzformen ausgedrückten) elementaren Sätzen zugeordnet werden. ›Elementar‹ und ›folgt logisch‹ sind dabei relativ zur Syntax zu verstehen. Frege macht so zum einen die logisch-inferenziellen Eigenschaften von Sätzen, die mehrfach verallgemeinern (Sätze wie ›Für alle ..., gibt es ein ..., so dass ...‹), transparent. Wenn solche Sätze begriffsschriftlich notiert sind, ist ihre Rolle im logischen Schließen an ihrer syntaktischen Form ablesbar. Zum anderen lassen sich mithilfe mehrfacher Verallgemeinerung gegebene Begriffe aus elementarerer Begriffen aufbauen. Aus diesem Grund behauptet Frege, dass seine *Begriffsschrift* »einen Inhalt [...] in genauerer und übersichtlicherer Weise zum Ausdruck [bringt], als es durch Worte möglich ist.«¹⁵ Unter dem Inhalt eines Satzes versteht Frege seine inferenziellen Eigenschaften.¹⁶ Durch die

begriffsschriftliche Notation werden logisch-inferenzielle Eigenschaften erstmals am syntaktischen Aufbau der Sätze ablesbar und in diesem Sinn »in übersichtlicher Weise zum Ausdruck« gebracht.¹⁷

2.1.2 Wittgenstein

Der *Tractatus* Wittgensteins verallgemeinert Freges Frage, wie der Sinn arithmetischer Sätze bestimmt ist, auf Sätze, die die Welt beschreiben, die ausdrücken, dass ein Sachverhalt besteht oder dass etwas eine Tatsache ist.¹⁸ Ein solcher Satz ist wesentlich wahr oder falsch, und das heißt, er ist sinnvoll_w (das Subskript zeigt an, dass ›sinnvoll‹ in dem angegebenen begrenzten Sinn verwendet ist). Die Welt ist im Gebrauch von Sätzen gegeben. Bedingungen des sinnvollen_w Gebrauchs von Sätzen sind deshalb Bedingungen, die jede Welt, gleich welche Sachverhalte in ihr bestehen, erfüllt. »Das Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt.«¹⁹ Sätze, die Bedingungen des sinnvollen_w Gebrauchs von Sätzen spezifizieren – und dazu zählen alle Sätze des *Tractatus* – sind ihrerseits sinnlos_w.²⁰ Ein Satz kann nicht die Welt als soundso beschaffen darstellen und zugleich angeben, was eine Welt als wie immer beschaffen darstellbar macht. Ein sinnloser_w Satz ist nicht in jeder sinnvollen (ohne Subskript) Verwendung von ›Sinn‹ sinnlos. Dass die Aussagen des *Tractatus* sinnlos_w sind, heißt, dass sie nicht zu denjenigen gehören, deren Sinnbedingungen der *Tractatus* untersucht.

Der Sinn_w eines Satzes liegt in den Bedingungen, die notwendig und hinreichend für seine Wahrheit sind. Man kennt seine Wahrheitsbedingungen, wenn man weiß, was aus einem Satz folgt und woraus er folgt.²¹ Ein Satz ist genau dann sinnvoll_w verwendet, wenn seine inferenzielle Rolle bestimmt ist. Der *Tractatus* trifft nun folgende Festlegung: Alle Schlüsse sind *logische* Schlüsse, logisch gemäß der Syntax der *Begriffsschrift*. Wenn immer etwas der Fall sein *muß*, weil etwas anderes der Fall ist, wenn man also dieses aus jenem schließen kann, ist der Schluss ein logischer Schluss. »Es gibt nur eine *logische* Notwendigkeit.«²² Daraus folgt: (i) Die inferenzielle Rolle jedes Satzes ist durch seinen syntaktischen Aufbau aus Elementarsätzen vollständig bestimmt (Logizismus). (ii) Elementarsätze sind voneinander inferenziell unabhängig. Wenn ein Satz aus einem anderen folgt, können nicht beide Elementarsätze sein (Atomismus). (iii) Dass ein Satz ein Elemen-

tarsatz ist, ist eine *absolute* Bestimmung dieses Satzes. Ein Satz wird nicht das eine Mal als elementar, ein anderes Mal als nicht elementar verwendet. (iv) Elementarsätze lassen sich nicht anhand ihrer inferenziellen Rolle unterscheiden. Ihr (differenzieller) Sinn ist bestimmt kraft ihrer anschaulich ausgewiesenen Anwendung, in die exemplarisch eingeführt werden muss (Transzendentaler Empirismus).²³ Aus (i) bis (iv) ergibt sich: »Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze.«²⁴ (Man beachte die beiden bestimmten Artikel.) Das Wesen des Satzes und also das Wesen der Welt sind bestimmt durch die Gesamtheit der Elementarsätze und die mit ihnen gegebene logische Syntax. (i) bis (iv) folgen aus der Festlegung, dass alle gültigen Schlüsse logisch gültig sind im Sinne der *Begriffsschrift*. Was motiviert diese Festlegung? Nehmen wir an, der Sinn von Sätzen sei durch *materiale* (das heißt hier und im folgenden: nicht logisch gültige) Schlüsse bestimmt. Welche materialen Schlüsse gelten, kann dann nur innerhalb einer konkreten (lokalen) Aussagepraxis bestimmt sein. Die inferenzielle Rolle – der Sinn – von Sätzen wäre dann nur innerhalb einer solchen Praxis bestimmt. Indem in dieser Praxis Sätzen Wahrheitswerte zugeordnet werden, würde in einem Zug festgelegt, was der Fall und was sinnvoll_w ist. Das Wesen des Satzes – der Welt – wäre dann keine Form, die jede Aussage notwendig exekutiert, sondern umgekehrt das Produkt einer konkreten Aussagepraxis. In *Über Gewißheit* zieht Wittgenstein diese Konsequenz tatsächlich: »Meine Urteile selbst [...] charakterisieren das Wesen des Urteilens.«²⁵ Dass im *Tractatus* alle Schlüsse logische Schlüsse sind, schließt dagegen aus, dass Welt oder Wirklichkeit konkreten Praktiken *immanent* ist. Man kann vermuten, dass es eben das ausschließen *soll*. Hier erscheint der Gebrauch von sinnvollen_w Sätzen – der Bezug auf Wirklichkeit – noch als Verbindung von reinem Anschauen und logischem Schließen. In seiner späteren Philosophie sieht Wittgenstein dagegen den Gebrauch von Sätzen bestimmt durch ihre Zusammenhänge mit anderen, die sich nicht in rein logischen oder ›analytischen‹ Folgerungsbeziehungen erschöpfen. Wittgenstein nennt einen Redebereich, der durch (material) normative Beziehungen strukturiert ist, ein Sprachspiel (das ist eine von mehreren Verwendungen von ›Sprachspiel‹). Das Wesen des Satzes (der Aussage) a priori bestimmen zu wollen, wird jetzt als unsinnig eingesehen. Das Wesen des Satzes ist vielmehr durch das