

Aber auch der modernen, durch plurale Institutionen gefestigten politischen Ordnung erwächst ein Angstpotential aus der riskanten Überkomplexität ihrer Zivilisation. Unkalkulierbare Folgeprobleme der Technik sowie Destabilisierungstendenzen einer offenen Gesellschaft akkumulieren sich zur Institutionenkrise der »Risikogesellschaft«.<sup>52</sup> Nach N. LUHMANN ist »die Risikokommunikation selbst reflexiv und damit universell geworden«.<sup>53</sup> H. JONAS hat mit Blick auf die Risiken technischer Zivilisation eine »Heuristik der Furcht« angemahnt, mit der die vage Katastrophenangst in eine Ahnung dessen transformiert wird, »was auf dem Spiele steht«.<sup>54</sup> Auch dieser Vorschlag einer ethisch-politischen Kultivierung der Angst vor unbestimmten Risiken kann als eine affektive Hermeneutik betrachtet werden, mit der die Menschen sich (auch politisch) in der Ungesichertheit ihrer Existenz auslegen. Angst fungiert als Moment einer politischen Ästhetik, mit der die affektiven Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens berührt werden. Für eine moderne offene Gesellschaft wird hierbei die Spannung zwischen Sicherheit und Freiheit zur Grundambivalenz, die sich affektiv artikuliert und so politische Grundstimmungen im Vorfeld von Entscheidungsprozessen vor Augen führt.

4. In der Angst möchte niemand bleiben. Ohne den Aufbruch in die Freiheit neuer Möglichkeiten wäre sie nichts als eine ambivalente Verunsicherung. Deren Wert kann nur im Übergang liegen, nicht in der Ausweglosigkeit, die die Angst selbst ist. Dennoch bildet gerade die affektive Aporetik den Kern dessen, was an ihr hermeneutisch bedeutsam ist. Hierin stellt der Mensch die Sicherheit und Selbstverständlichkeit seiner Existenz in Frage und verlässt den Bereich fest gegründeter Einsichten. So kann in ihr ein Moment philosophischer Verunsicherung liegen, das nicht ursprünglich dem Denken selbst, sondern der affektiven Konfrontation mit dem Leben entspringt.

Das Aporetische ist dem Philosophieren insbesondere seit SOKRATES vertraut als Verunsicherung der Meinungen, die die alltägliche Lebenswelt prägen. KIERKEGAARD sah sich in der Tradition des sokratischen Fragens, wenn er jedem einzelnen Menschen die Suche nach der Wahrheit eigens zutraute. Dabei die Angst als Affekt der Unsicherheit in das Denken einzubeziehen, markiert eine neue Stufe philosophischer Nachdenklichkeit,<sup>55</sup> die auch bei HEIDEGGER zur Erschließung der Fraglichkeit

des Existierens führen soll. Doch in all dem bleibt die Thematisierung der Angst ein Übergang, der auf einen Weg über die Aporie hinaus führt. Auch zur Philosophie der Angst, als einer sich ernst nehmenden Nachdenklichkeit des Lebens, gehört der Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen.<sup>56</sup>

Die Angst-Thematisierung ist ein Indiz, nicht das Fundament eines sich den Brüchen und Diskontinuitäten öffnenden Denkens. Es widerspricht der Freiheit des Denkens, sich auf sie zu fixieren.

## Literatur

- Birbaumer, N. (Hg.) (1973), Neuropsychologie der Angst, München/Berlin/Wien.
- Ditfurth, H. v. (Hg.) (1977), Aspekte der Angst, Regensburg.
- Fink-Eitel, H./Lohmann, G. (Hgg.) (1993), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M.
- Freud, S. (1971), Hemmung, Angst, Symptom, in: ders., Hysterie und Angst, Studienausgabe, Bd. VI, Frankfurt a. M., 227–308.
- Heidegger, M. (1977), Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt a. M.
- Kierkegaard, S. (1984), Der Begriff Angst, hg. u. übers. v. H. Rochol, Hamburg.
- Levitt, E. E. (1987), Die Psychologie der Angst, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Orth, E. W. (2000), Kultur der Angst, in: ders. (Hg.), Was ist und was heißt ‚Kultur? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung, Würzburg.
- Sartre, J. P. (1991), Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers. v. H. Schöneberg u. T. König, Gesammelte Werke III, Reinbek b. Hamburg 1.
- Schlechta, K. (Hg.) (1965), Angst und Hoffnung in unserer Zeit, Darmstadt.
- Sörensen, M. (1992), Einführung in die Angstpsychologie, Weinheim.
- Strian, F. (1983), Angst – Grundlagen und Klinik. Ein Handbuch zur Psychotherapie und Medizinischen Psychologie, Heidelberg/New York/Tokyo.
- Strian, F. (1995), Angst und Angstkrankheiten, München.
- Tembrock, G. (2000), Angst. Naturgeschichte eines psychobiologischen Problems, Darmstadt.
- Wiesbrock, H. (Hg.) (1967), Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst, Frankfurt a. M.
- Literatur verarbeitet bis 2006
- MICHAEL BÖSCH
- Anmerkungen**
- <sup>1</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, III, 9–12 (1115 a–1117 b).
- <sup>2</sup> H. Fink-Eitel, Angst und Freiheit, in: ders./G. Lohmann 1993 (Lit.), 57–88, hier: 57.

- <sup>3</sup> F. Strian 1995 (Lit.), 15.
- <sup>4</sup> Vgl. N. Birbaumer, Angst als Forschungsgegenstand der experimentellen Psychologie, in: ders. 1973 (Lit.), 1–10, hier: 2.
- <sup>5</sup> Vgl. F. Strian 1995 (Lit.), 14–23; G. Tembrock 2000 (Lit.), 32–53.
- <sup>6</sup> N. Birbaumer, Wir denken häufig, bevor wir handeln. Angst als kognitive, physiologische und motorische Einheit, in: ders. 1973 (Lit.), 146–157, hier: 147.
- <sup>7</sup> N. Birbaumer 1973 (Lit.), 1.
- <sup>8</sup> F. Strian 1995 (Lit.), 10.
- <sup>9</sup> Vgl. M. Heidegger 1977 (Lit.), §§30 u. 40.
- <sup>10</sup> Vgl. R. Bilz, Der Subjektzentrismus im Erleben der Angst, in: H. v. Ditfurth 1977 (Lit.), 133–149.
- <sup>11</sup> G. Tembrock 2000 (Lit.), 95–110.
- <sup>12</sup> Vgl. S. Freud 1971 (Lit.), 227–308.
- <sup>13</sup> F. Strian 1995 (Lit.), 10.
- <sup>14</sup> Vgl. S. Freud 1971 (Lit.).
- <sup>15</sup> G. Tembrock 2000 (Lit.), 67.
- <sup>16</sup> E. W. Orth 2000 (Lit.), 107.
- <sup>17</sup> H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1986, 424.
- <sup>18</sup> Vgl. W. Schulz, Das Problem der Angst in der neueren Philosophie, in: H. v. Ditfurth 1977 (Lit.), 13–37.
- <sup>19</sup> M. Horkheimer/ Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1969, 18.
- <sup>20</sup> Vgl. R. Alewyn, Die literarische Angst, in: H. v. Ditfurth 1977 (Lit.), 38–60.
- <sup>21</sup> Vgl. M. Balint, Angstlust und Regression, Hamburg 1972.
- <sup>22</sup> Vgl. R. Bilz (Anm. 10).
- <sup>23</sup> S. Kierkegaard 1984 (Lit.), 42.
- <sup>24</sup> M. Heidegger 1977 (Lit.), 248.
- <sup>25</sup> Ebd., §40.
- <sup>26</sup> Ebd., 247f.
- <sup>27</sup> Ebd., 247.
- <sup>28</sup> Vgl. ebd., §§46–53.
- <sup>29</sup> Ebd., 353.
- <sup>30</sup> Ebd., 249f.
- <sup>31</sup> Zum Psychologiebegriff in KIERKEGAARDS *Der Begriff*

Angst vgl. M. Bösch, Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 29–41.

<sup>32</sup> S. Kierkegaard 1984 (Lit.), 42.

<sup>33</sup> Ebd., 42.

<sup>34</sup> Ebd., 50.

<sup>35</sup> J. P. Sartre 1991 (Lit.), 108.

<sup>36</sup> Ebd., 91.

<sup>37</sup> Ebd., 99.

<sup>38</sup> Ebd., 96.

<sup>39</sup> Ebd., 95.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 119–160.

<sup>41</sup> Ebd., 114.

<sup>42</sup> Ebd., 472.

<sup>43</sup> A. Pollmann, Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie, Bielefeld 2005, 179.

<sup>44</sup> Vgl. E. W. Orth 2000 (Lit.).

<sup>45</sup> Vgl. zur neueren Debatte um eine »Philosophie der Gefühle«: Fink-Eitel/Lohmann 1993 (Lit.).

<sup>46</sup> H. Fink-Eitel (Anm. 2), 87.

<sup>47</sup> Ebd., 85.

<sup>48</sup> E. W. Orth 2000 (Lit.), 107.

<sup>49</sup> Vgl. S. Kierkegaard 1984 (Lit.), 42f., 76.

<sup>50</sup> N. Elias, Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Zweiter Bd., Frankfurt a. M. 1977, 445f.

<sup>51</sup> Vgl. zu diesen Zusammenhängen die Beiträge von Nitschke, Bossle und v. Baeyer-Katte in: H. Wiesbrock 1967 (Lit.).

<sup>52</sup> Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

<sup>53</sup> N. Luhmann, Soziologie des Risikos, Berlin/New York 1991, 4.

<sup>54</sup> H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979, 7, 63f.

<sup>55</sup> Vgl. W. Schulz (Anm. 18).

<sup>56</sup> Vgl. I. Kant, Beantwortung der Frage: *Was ist Aufklärung?*, A 481 (AA VIII, 35).

## Anschauung

1. Zweierlei Anschauung
2. Der manifeste Begriff der Anschauung
3. Sinnliche Anschauung
  - 3.1 Der Mythos des Gegebenen
  - 3.2 Die Synthesis der Anschauung
  - 3.3 Die Funktion der Anschauung
  - 3.4 Anschauung und Sinneseindruck
  - 3.5 Anschaulich Gegebenes
4. Intuition

1. Der Begriff der *Anschauung* bezeichnet im philosophischen Kontext über seine zahlreichen

Bedeutungsverschiebungen hinweg den vorstellenden Bezug auf dasjenige, was uns im Prozess des Erkennens in einer näher zu bestimmenden Weise unmittelbar gegeben ist. SCHELLING erfasst diese allgemeinste Bedeutung des Anschauungsbegriffs in seinem *System der gesamten Philosophie*, wenn er schreibt: »Jede unmittelbare Erkenntnis überhaupt = Anschauung«<sup>1</sup>. Dasjenige, was uns so gegeben ist, ist der *Gegenstand der Anschauung*.

Dabei hat der Begriff der Anschauung im Verlauf der Philosophiegeschichte eine wesentliche Aufspaltung der Akzentuierung erfahren: Zum einen

bezeichnet er – etwa bei DESCARTES, SPINOZA und LEIBNIZ – die mit einem Evidenzerlebnis verbundene unmittelbare, nach keiner weiteren Begründung verlangende Einsicht in grundlegende *begriffliche Zusammenhänge*; auf der anderen das Erfassen des uns in der Wahrnehmung unmittelbar *sinnlich* Gegebenen. Die klassische Formulierung dieser Verwendungsweise findet sich in KANTS kritischer Philosophie. Da KANTS Auffassung einen Schwerpunkt der folgenden systematischen Überlegungen bilden wird, soll an dieser Stelle nur eine knappe Skizze der historischen Entwicklung unter Absehung von seinem *sinnlichen* Anschauungsbegriff gegeben werden.

DESCARTES formuliert seine Konzeption der Anschauung (*intuitio*) explizit in den frühen *Regulæ ad directionem ingenii*, verwendet den Begriff aber auch in den späteren Schriften gelegentlich, oft im Zusammenhang mit dem »natürlichen Licht« (*lumen naturale*) der Vernunft, das die Quelle dieser unmittelbaren anschaulichen Einsicht in grundlegende begriffliche Zusammenhänge ist.<sup>2</sup>

Ähnlich wie später bei LOCKE ist die intuitive Einsicht in unmittelbar gegebene Zusammenhänge auch für DESCARTES die Grundlage des deduktiven Verfahrens, das durch die intuitive Einsicht in die einzelnen Übergänge innerhalb einer komplexen Deduktion erst seine Rechtfertigung erhält – mit dem wichtigen Unterschied freilich, dass bei LOCKE, im Gegensatz zu DESCARTES, diese Einsicht nicht durch die Anschauung in irgendeinem Sinne angeborener Wahrheiten gewonnen wird, sondern einem Vergleich unmittelbar sinnlich gegebener Ideen geschuldet ist. Auf diese Weise erkennen wir unmittelbar, dass »Weiß nicht Schwarz, ein Kreis kein Dreieck, Drei mehr ist als Zwei und gleich der Summe von Eins und Zwei«.<sup>3</sup>

Ähnlich elementare mathematische Zusammenhänge führt auch SPINOZA an, um seine dritte und höchste Gattung der Erkenntnis, das anschauende Wissen (*scientia intuitiva*), zu illustrieren. Interessanter Weise ist bei ihm das anschauende Wissen keineswegs die Grundlage des deduktiven oder demonstrativen Wissens, das wahrheitsgarantierender Bestandteil der deduktiven Beweise sein muss. Das deduktive Vorgehen ist dem intuitiven vielmehr als eine eigene, niedrigere Erkenntnissgattung vorgeordnet. Nur das intuitive Wissen ist in der Lage, ausgehend »von der adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter [zu schreiten] bis zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz der Dinge«<sup>4</sup>. Bei SPINOZA wird an-

schauendes Wissen mithin zur unmittelbaren Einsicht in das Wesen der Natur als Ganzes und damit – vor dem Hintergrund seines Substanzmonismus – des Wesens Gottes. (Entfernt verwandte Vorstellungen finden sich in den mittelalterlichen Begriffen der *visio intellectualis* (NICOLAUS v. KUES) und des *intuitus gnosticus* (JOHANNES SCOTUS ERIUGENA)<sup>5</sup>.)

In der Philosophie des Dt. Idealismus findet im Anschluss an den bei KANT als bloßer Kontrastbegriff eingeführten Begriff einer nur begrifflich möglichen *nicht-sinnlichen* oder *intellektuellen* Anschauung einerseits bei SCHELLING eine Rückbesinnung auf den vorkantischen Anschauungsbegriff als die unmittelbare Einsicht in begriffliche Zusammenhänge statt. Der Begriff einer intellektuellen Anschauung wird andererseits bei FICHTE zu einem Begriff, der das unmittelbare Bewusstsein einer spontanen Handlung des Subjekts bezeichnet, durch die das Subjekt sich erst seiner selbst bewusst und dadurch im eigentlichen Sinne zum Subjekt einer Handlung wird. In dieser »Thathandlung« fallen Handlung und Bewusstsein der Handlung zusammen, und sie wird deshalb von FICHTE mit der intellektuellen Anschauung identifiziert.<sup>6</sup>

Schließlich werden die beiden Verwendungsweisen des Begriffs der Anschauung – unmittelbare Einsicht in letztlich begriffliche Zusammenhänge, aber auf eine Weise, die KANTS Ansicht nach ausschließlich sinnlicher Erkenntnis vorbehalten ist – bei GOETHE wieder zusammengeführt: Mit Bezug auf KANTS Begriff vom *anschauenden Verstand*<sup>7</sup> – auch dies für KANT ein bloßer Kontrastbegriff –, und unter explizitem Rückgriff auf SPINOZAS *scientia intuitiva* versucht GOETHE die formale Struktur sinnlich-anschaulicher Erkenntnis – nämlich den anschaulich erkennenden Übergang vom unmittelbar gegebenen Ganzen zu den Teilen – systematisch auf die Erkenntnis begrifflicher Zusammenhänge in der Natur zu übertragen. Diese begriffliche Erkenntnis war bei KANT streng diskursiv, nicht-anschaulich konzipiert, also grundsätzlich als Übergang von der Erkenntnis der Teile zum zusammengesetzten Ganzen. Um zu zeigen, dass uns trotz dieses negativen Verdikts KANTS eine anschauende Erkenntnis der Zusammenhänge in der Natur möglich ist, musste GOETHE die anschauende Erkenntnis, die SPINOZA nur für die Erkenntnis des Wesens des Naturganzen skizziert hat, auf die Erkenntnis konkreter Zusammenhänge in der Natur übertragen. Die Methode der anschauenden Urteilskraft, die er entwickelt hat, soll genau dies leis-

ten: Durch die systematische Anordnung von konkreten Erscheinungsformen (etwa verschiedener Pflanzen und ihrer Entwicklungsstadien) kann ich das Wirken der Idee des Ganzen (der Idee oder des Wesens der Pflanze) in den *Übergängen* zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen anschaulich sichtbar machen – und so intuitiv die Idee des Ganzen, mithin Einsicht in dessen Wesen, gewinnen.

Diese goethesche Methodologie der anschauen den Urteilskraft, die Vorstellung von dem Sichtbar- werden der Idee des Ganzen in den Übergängen zwischen dessen Erscheinungsformen, hat dann HEGEL aufgegriffen und weiterentwickelt: Während er der intellektuellen Anschauung SCHELLINGS skeptisch gegenüberstand, war die anschauende Urteilskraft für ihn zentral bei der Entwicklung der eigenen Vorstellung von der Selbstbewegung des Begriffs.<sup>8</sup>

Die systematischen Probleme, die mit beiden Verwendungsweisen des Anschauungsbegriffs – als unmittelbare Erkenntnis begrifflicher Zusammenhänge und als unmittelbares Erfassen von sinnlich Gegebenem – verbunden sind und die in dieser Skizze der historischen Entwicklung immer wieder erkennbar waren, lassen sich bis in die zeitgenössische analytische Philosophie verfolgen. Dort findet in jüngster Zeit der Begriff der unmittelbaren Einsicht in begriffliche Strukturen im Zusammenhang der Diskussion um den Begriff der *Intuition* und der damit verbundenen methodologischen Fragestellungen ihren Niederschlag. Mehr noch als die in der analytischen Tradition vergleichsweise neue Diskussion um den Begriff der Intuition wurde und wird aber der Begriff des uns unmittelbar *sinnlich Gegebenen* dort seit langem intensiv diskutiert – häufig mit ausdrücklichem Bezug auf den transzentalphilosophischen Anschauungsbegriff KANTS.

Ich will mich im Folgenden auf eine Auseinandersetzung mit dieser zeitgenössischen Diskussion beschränken und die systematische Bedeutung des Anschauungsbegriffs im analytischen Diskurs und in dessen Rückgriff auf KANT skizzieren.<sup>9</sup> Da die Probleme mit dem methodologischen Begriff der Intuition häufig die begriffliche Struktur der Diskussion der sinnlichen Anschauung spiegeln, soll vor allem der Begriff des in der Wahrnehmung anschaulich Gegebenen in den Blick genommen werden. Erst gegen Ende meiner Überlegungen will ich die Analogien zwischen den beiden Anschauungsbegriffen kurz explizit machen.

Denn die beiden Verwendungsweisen des Anschauungsbegriffs haben – in einer abstrakteren Betrachtungsweise – tatsächlich dieselbe Struktur (darauf hat SCHELLING in der eingangs zitierten Bemerkung zu Recht hingewiesen): Beide *prima facie* so unterschiedlichen Begriffe sollen zwischen den Gegenständen des Erkennens und dem begrifflichen Zugang des epistemischen Subjekts zu diesen Gegenständen vermitteln und uns die zu erkennenden Gegenstände so epistemisch zugänglich machen.

Sie sollen dies darüber hinaus leisten, indem sie einen bestimmten Gehalt so unmittelbar präsentieren, dass dadurch der mit diesem verbundene epistemische Anspruch bereits gerechtfertigt ist. Sodann der Anschauungsbegriff mit dieser Vorstellung verbunden wird, soll er meist in einer Weise der Fundierung unseres Erkennens dienen, die heute von vielen Philosophen für problematisch gehalten wird und als *Mythos des Gegebenen* diskreditiert wird.

Allerdings ist mit der Aufgabe dieser Vorstellung nicht unbedingt die Aufgabe des Begriffs der Anschauung verbunden: Es lässt sich zumindest für den kantischen Begriff der sinnlichen Anschauung zeigen, dass der Anschauungsbegriff seine vermittelnde Rolle auch ohne fragwürdigen Rückgriff auf den Mythos des Gegebenen in philosophisch erhellender Weise ausfüllen kann.

Große Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Bestimmung des Verhältnisses von Anschauungen zu begrifflichen geistigen Zuständen einerseits und zu rein sinnlichen Zuständen andererseits zu. Denn Anschauungen sollen ihre vermittelnde Funktion als philosophische Zwischenwesen erfüllen, die gleichzeitig sinnliche und begriffliche Bestandteile in sich vereinen. Im Bereich der sinnlichen Anschauung betrifft diese Abgrenzung Sinneseindrücke auf der einen und Begriffe auf der anderen Seite; in der Diskussion um die Intuition das rein sinnliche Gefühl der Evidenz, das dem durch und durch begrifflichen Urteil gegenübersteht. Nur indem man das Verhältnis dieser Aspekte im Anschauungsbegriff genau bestimmt, lässt sich der Mythos des Gegebenen vermeiden und ein antifundamentalistischer Anschauungsbegriff erfolgreich etablieren. (Dass auch der Begriff der intellektuellen Anschauung bei FICHTE oder der Begriff der anschauenden Urteilskraft bei GOETHE diesem anti-fundamentalistischen Vorwurf nicht ausgesetzt ist, kann ich an dieser Stelle nur als These formulieren.)

2. Bevor ich mich nun am Beispiel der sinnlichen Anschauung der Analyse dieses Verhältnisses und der damit verbundenen Rettung des Anschauungsbegriffs vor der Vereinnahmung durch den Mythos des Gegebenen widme, will ich kurz auf die Verankerung der erwähnten Anschauungsbegriffe in unserem alltäglichen oder manifesten<sup>10</sup> Weltbild hinweisen. Denn beide Begriffe lassen sich durch Verweis auf unser vorphilosophisches Weltverständnis motivieren.

Augenfällig ist das vor allem bei dem Begriff des uns in der Wahrnehmung unmittelbar sinnlich Gegebenen. Dass unsere Wahrnehmung ein sinnliches Element wesentlich enthält, ist ein Befund, der sich uns sehr viel mehr aufdrängt, als die Behauptung, dass wir in unserem wahrnehmenden Verhältnis zur Welt wesentlich von begrifflichen Strukturen Gebrauch machen. Das Bewusstsein, dass die sinnliche Wahrnehmung eines Baumes etwas ganz anderes ist als der Gedanke an einen Baum – dass die aktuelle Wahrnehmung wenigstens in wesentlicher Hinsicht über den bloßen Gedanken hinausgeht –, ist eine grundlegende Einsicht bereits unseres alltäglichen Weltverständnisses, die die philosophische Reflexion über den Begriff der sinnlichen Anschauung wesentlich motiviert. Und auch die weitergehende Behauptung, dass dieses sinnliche Element uns gegeben ist, hat eine vortheoretische Entsprechung im Erlebnis der Passivität in der sinnlichen Wahrnehmung: Wir können uns, wie die alltägliche Erfahrung lehrt, nicht aussehen, was wir wahrnehmen, sofern wir aufmerksam und in unserem Wahrnehmungsvermögen nicht beeinträchtigt sind. Dieses phänomenologische Faktum ist eine entscheidende Motivation für viele philosophische Wahrnehmungstheorien.

Doch auch der Begriff der Intuition und die von ihm bezeichnete unmittelbare Einsicht in grundlegende begriffliche Zusammenhänge ist als Erlebnis unmittelbarer Evidenz beispielsweise in mathematischen Zusammenhängen im alltäglichen Weltverständnis verankert – man denke an einfache geometrische Konstruktionen oder grundlegende arithmetische Wahrheiten. Dass sich allerdings das mit derart abstrakten Anschauungen oder Intuitionen verbundene Evidenzerlebnis, das etwa der Nachweis der Winkelsumme im Dreieck mit sich bringt, auch in der Erkenntnis grundlegender Strukturen unseres Weltverhältnisses instrumentalisieren lassen soll, ist eine methodologische Behauptung, die weit über diese ursprüngliche Motivation hinausgeht.

3. In dem empirischen Bezug auf die Welt, in der wir leben, spielen unsere Wahrnehmungen offensichtlich eine zentrale Rolle. Diese Wahrnehmungen sind wesentlich dadurch charakterisiert, dass sie begriffliche *und* sinnliche Aspekte in sich vereinen. Eine interessante Analyse der Intentionalität unserer Wahrnehmungen muss deshalb sowohl die Rolle ihrer *begrifflich-abstrakten* als auch ihrer *qualitativ-sinnlichen* Aspekte genau bestimmen.

Die grundlegende *philosophische* Motivation für den Begriff einer sinnlichen Anschauung ist die Suche nach einem Aspekt unsers Verhältnisses zur Welt, das so an begrifflichen Vorstellungen einerseits und an sinnlich-qualitativen Bestandteilen unseres Erlebens andererseits Anteil hat, dass es zwischen der nichtbegrifflichen repräsentationalen Materie, den Sinneseindrücken, und dem durch und durch begrifflichen formalen Strukturen, die dieser Materie ihre Form geben, in geeigneter Weise vermitteln kann.

Dass diese Vermittlung sich in geeigneter Weise vollziehen muss, heißt in diesem Zusammenhang aber vor allem: Sie muss so konzipiert werden, dass der Rückfall in eine fundamentalistische Deutung des sinnlich Gegebenen vermieden werden kann. Denn den Ausgangspunkt dieser Diskussion bildete die Zurückweisung einer fundamentalistischen Konzeption des Gegebenen, die W. SELLARS in einer Vorlesungsreihe, die 1956 unter dem Titel *Empiricism and the Philosophy of Mind* veröffentlicht wurde, als *Mythos des Gegebenen* stigmatisierte.<sup>11</sup> Wenige Jahre später verbindet SELLARS selbst seine Zurückweisung des Mythos mit einer eingehenden Analyse des kantischen Begriffs der sinnlichen Anschauung. Diese grundlegenden Arbeiten wurden in jüngerer Zeit von Autoren wie J. McDowell und R. BRANDT teils kritisch diskutiert und weiterentwickelt.<sup>12</sup>

Ich will meine Diskussion des sinnlichen Anschauungsbegriffs nun am Leitfaden der systematisch motivierten Auseinandersetzung von SELLARS und McDOWELL mit dem kantischen Begriff der Anschauung entwickeln. Beiden Autoren geht es in dieser Auseinandersetzung vor allem um einen thematischen Komplex, der im Mittelpunkt von KANTS Überlegungen steht: Wie muss man das Verhältnis von sinnlichen und begrifflichen Aspekten unseres empirischen Weltbezugs beschreiben? Oder, in KANTS Terminologie, wie ist das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand im empirischen Erkennen zu denken?<sup>13</sup> Der sinnlichen Anschauung

kommt, wie sich zeigen wird, in diesem Zusammenhang eine Schlüsselfunktion zu.

Im Folgenden wird sich zeigen, dass KANTS Theorie der Anschauung recht verstanden immer noch einen zentralen systematischen Beitrag zum Verhältnis begrifflicher und nicht-begrifflicher Aspekte im empirischen Weltbezug leisten kann.

3.1 SELLARS selbst gibt drei Bedingungen an, die erfüllt sein müssen, damit etwas im Sinne des Mythos *gegeben* ist: Es muss, *erstens*, ein unmittelbarer Kontakt zwischen dem Subjekt und dem bestehen, was ihm gegeben ist. *Zweitens* muss das Gegebene dem Subjekt bewusst sein. Und *drittens* muss das so Gegebene – allein durch das Zustandekommen dieses unmittelbaren Kontakts und unabhängig von anderen geistigen Zuständen – dem Subjekt *als* das bewusst sein, was es wirklich oder an sich ist.

Dieser Mythos ist eine Spielart des epistemischen *Fundamentalismus*. Ein solcher Fundamentalismus ist dadurch gekennzeichnet, dass er davon ausgeht, dass wir auf das uns derart direkt Gegebene unser Wissensansprüche stützen können. Der Wissensanspruch hinsichtlich des Gegebenen ist dadurch gerechtfertigt, dass uns die fraglichen Entitäten *als* das unmittelbar bewusst sind, was sie tatsächlich oder an sich sind. Der Mythos mit Bezug auf *empirisches Erkennen* besteht nun in der Auffassung, dass die Daten, die uns die Sinne liefern, bereits so strukturiert sind, dass sie unserer Verstandesordnung diese Struktur »aufprägen«, wie ein Siegel einem Stück Wachs<sup>14</sup>.

Jedem Kritiker dieses Mythos stellt sich allerdings ein *zentrales Problem*: Wenn die Wirklichkeit sich unserem Erkennen *nicht* aufprägt wie ein Siegel einem Stück Wachs, wie können wir dann den Anspruch auf Objektivität rechtfertigen, der sich im Begriff der Erkenntnis ausdrückt? Prinzipiell gibt es für den Kritiker des Mythos zwei Möglichkeiten, mit diesem Problem umzugehen: *Entweder* er lässt die Welt in seiner Konzeption der Objektivität des Erkennens ganz außen vor, *oder* er versucht die Welt weiterhin in seine Beschreibung des Erkennens mit einzubeziehen – ohne deshalb allerdings in den Mythos zurückzufallen.

Der Verlust einer unabhängig von uns existierenden Welt, den die erste Alternative zu implizieren scheint, macht sie für viele Philosophen unattraktiv.<sup>15</sup> Außerdem hat sie Schwierigkeiten, dem *phänomenologischen Faktum* gerecht zu werden, das ich bereits im Zusammenhang der vortheoretischen Motivation des Begriffs der sinnlichen An-

schauung erwähnt habe: die *Passivität unserer Wahrnehmung*. Diese Passivität passt scheinbar nicht gut zu Theorien der ersten Art, die den Einfluss der Welt auf uns vernachlässigen wollen. In anti-fundamentalistischen Theorien der zweiten Art, die diesen Einfluss berücksichtigen möchten, ist sie hingegen *prima facie* besser integrierbar.

Eine erfolgreiche anti-fundamentalistische Theorie der zweiten Art muss also *einerseits* diese Beschränkung unserer epistemischen Freiheit durch die Welt – WITTGENSTEIN spricht vom »Geführtwerden«<sup>16</sup> – erklären können, darf dabei aber *andererseits* nicht in den Mythos des Gegebenen zurückfallen. Über Erfolg oder Misserfolg einer solchen Theorie entscheidet, wie wir im Folgenden sehen werden, die Art und Weise, das Verhältnis von begrifflichen und nicht-begrifflichen Aspekten in der sinnlichen Anschauung zu konzipieren.

Sowohl SELLARS als auch McDOWELL verstehen KANTS Theorie der Erfahrung als eine Theorie, in der erstmals der Versuch unternommen wurde, eine theoretische Alternative zu diesem Mythos zu entwickeln. Beide sind darüber hinaus der Ansicht, dass KANT dabei dem Faktum der Passivität und der damit verbundenen »Führung« unseres Erkennens durch eine an sich existierende Realität gerecht zu werden versucht und dass dem Begriff der Anschauung in diesem Zusammenhang zentrale Bedeutung zukommt. Ich möchte mich, was das angeht, SELLARS und McDOWELL anschließen: KANT versucht tatsächlich mit der Vorstellung aufzuräumen, dass sich die »kategoriale Struktur der Welt dem Geist so aufprägt wie ein Siegel einem Stück Wachs«.

Einig sind sich SELLARS und McDOWELL allerdings nicht nur in ihrer positiven Charakterisierung von KANTS Projekt als Zurückweisung des Mythos, sondern auch in der kritischen Beurteilung des Erfolgs, der KANT bei der Durchführung dieses Projekts beschieden war – wenn sich auch ihre Gründe für diese Kritik an der kantischen Konzeption ganz erheblich unterscheiden.

Denn SELLARS' Ansicht nach ist der Grund für KANTS Scheitern darin zu sehen, dass dieser nicht hinreichend zwischen wesentlich nicht-begrifflichen *Sinneseindrücken* einerseits und wesentlich begrifflichen *Anschauungen* andererseits – und dementsprechend zwischen nicht-begrifflichen *Formen der Rezeptivität* und begrifflichen *Formen der Anschauung* – unterscheide.<sup>17</sup> Er selbst schlägt des-

halb eine Modifikation der kantischen Theorie vor, die diese – seines Erachtens für die Vermeidung des Mythos des Gegebenen wesentliche – systematische Unterscheidung explizit einbezieht, ohne dabei den Grundcharakter von KANTS theoretischer Konzeption des Verhältnisses von sinnlichen und begrifflichen Elementen im empirischen Erkennen zu verändern. Die so modifizierte Theorie macht sich SELLARS selbst als systematische Position zu eignen.

SELLARS' Kritik ist also konstruktiv: Wenn sich zeigen ließe, dass KANT die von SELLARS angemahnte Unterscheidung selbst bereits berücksichtigt hat, wäre diese Kritik entkräftet und es wäre möglich, KANT selbst eine auch heute noch in systematischer Hinsicht viel versprechende Position zuzuschreiben. Diesen Nachweis will ich im Zuge der nachfolgenden Überlegungen wenigstens in groben Zügen skizzieren und so die systematische Bedeutung eines (im weiten Sinne) kantischen Anschauungsbegriffs auch für die gegenwärtige analytische Diskussion erkennbar machen.

Bei McDOWELL liegen die Dinge anders: Er ist einerseits der Ansicht, dass KANT die Unterscheidung von Sinneseindruck und Anschauung völlig zu Recht vernachlässigt und verbindet diese Behauptung mit einer scharfen Zurückweisung von SELLARS' Forderung.<sup>18</sup> Andererseits erweist sich für ihn KANTS Konzeption von (spezifisch menschlichen) *Formen der Anschauung* letztlich wieder als ein Rückfall in eine Form des Mythos des Gegebenen: Denn die Räumlichkeit und Zeitlichkeit unserer Anschauungen ist uns – als Faktum unserer Subjektivität – gegeben, ohne dass wir einen begrifflichen Beitrag zu diesem Aspekt unserer Vorstellungen leisten.<sup>19</sup>

Beide Autoren sind also der Ansicht, dass KANTS bereits als begrifflich strukturiert verstandener Anschauungsbegriff *nicht* durch einen diesem korrespondierenden Begriff eines wesentlich nicht-begrifflichen Sinneseindrucks ergänzt wird. Während SELLARS allerdings diese Differenzierung verschiedener Begriffe sinnlicher Vorstellungen anmahnt, um wesentlich nicht-begriffliche Sinneseindrücke von bereits begrifflich strukturierten, dennoch aber immer noch sinnlichen Anschauungen unterscheiden zu können, begrüßt McDOWELL den Umstand, dass in KANTS Konzeption dieser Unterscheidung *prima facie* keine Rechnung getragen wird – ist dann allerdings der Meinung, dass sich das Verhältnis von Form und Materie im Anschauungsbegriff in einer Weise gestaltet, die KANT letztlich eben

doch wieder auf den Begriff von etwas subjektiv Gegebenem festlegt.

Ich will im Folgenden zeigen, dass sich die Notwendigkeit der Unterscheidung von Anschauung und Sinneseindruck bereits im Rahmen von KANTS theoretischer Philosophie findet, und dieses Ergebnis zur Grundlage einer Verteidigung von KANTS Begriff der sinnlichen Anschauung machen.

**3.2** Beginnen wir mit KANTS Abgrenzung der Rezeptivität von der Spontaneität, die seiner Lehre von den zwei »Stämmen« unserer Erkenntnis zu Grunde liegt. Die Rezeptivität des wahrnehmenden oder erfahrenden Subjekts ist wesentlich gekennzeichnet durch die Passivität dieses Subjekts: Rezeptivität ist passive Empfänglichkeit. Sie ist die als dispositional aufzufassende Beschaffenheit des epistemischen<sup>20</sup> Subjekts, das auf Grund dieser Beschaffenheit auf die Affektion durch eine an sich seiende Wirklichkeit in bestimmter Weise reagieren muss.

Diese Rezeptivität hängt wesentlich zusammen mit der *Sinnlichkeit*, dem Vermögen sinnlicher Repräsentationen oder Vorstellungen. Die Rezeptivität darf dabei allerdings nicht einfach mit der Sinnlichkeit *identifiziert* werden. Sie ist, in einem noch näher zu bestimmenden Sinne, eher so etwas wie eine notwendige Bedingung der Sinnlichkeit.

Sinnlichkeit wird von KANT dem Verstand gegenübergestellt.<sup>21</sup> Der Verstand ist in erster Annäherung das Vermögen begrifflicher Vorstellungen. Er ist charakterisiert durch seine *Spontaneität*. Spontaneität ist Aktivität des epistemischen Subjekts, spezifischer: Sie ist wesentlich begriffliche Aktivität.

Anders als im Falle des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Rezeptivität, scheint mir die Identifikation des Verstandes mit dem Vermögen der Spontaneität im Großen und Ganzen als angemessen: Der Verstand ist nichts anderes als das Vermögen spontanen Handelns; und dieses spontane Handeln ist für KANT letztlich immer ein Verbinden unzusammenhängender Bestandteile, die *Synthesis eines Mannigfaltigen*, in einer begrifflich strukturierten Vorstellung.

*Prima facie* liegt es nun nahe, in sinnlichen Anschauungen bloße Produkte der Rezeptivität zu sehen, die dann im Urteil begrifflich strukturiert werden. Die Abgrenzung von passiv-rezeptivem und aktiv-spontanem Vermögen hätte also ihre Entsprechung in jeweils unterschiedlichen Vorstellungen, die sie hervorbringen: *Anschauung einerseits und Begriff andererseits*.

Doch KANT macht deutlich, dass es sich bei Anschauungen nicht um bloße Produkte der Rezeptivität handeln kann: »Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.«<sup>22</sup> Diese Äußerungen machen klar, dass Anschauungen nicht ausschließlich Produkte eines rein rezeptiven Vermögens sein können: Ohne eine (wesentlich spontane) Synthesleistung des Verstandes hätten wir keine Anschauungen. *Anschauungen sind selbst bereits durch und durch begrifflich*.

Synthesis ist »[...] die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen.«<sup>23</sup> Der Begriff der Synthesis ist also der eines Vereinigens oder Zusammennehmens verschiedener Vorstellungen, eines gegebenen Mannigfaltigen, in einer bewussten Erkenntnis. Die entstehende Erkenntnis, das Produkt der Synthesleistung, soll bewusst sein, nicht die Synthesis selbst. (Die Handlung des Verbindens selbst ist sogar in der Regel unbewusst.<sup>24</sup>)

Warum ist eine derartige Synthesis nötig? KANT geht davon aus, dass wir als erkennende Subjekte von den Dingen an sich in bestimmter Weise *affiziert* werden. Das Produkt dieser Affektion sind Sinneseindrücke. Doch diese Sinneseindrücke sind noch völlig unstrukturiertes Mannigfaltiges und uns als solche nicht bewusst zugänglich. Die Funktion der Synthesis besteht nun KANTS Ansicht nach darin, die Sinneseindrücke, die unsere Rezeptivität auf bestimmte Weise prägt, die sie aber unverbunden darbietet – und die sie uns so darbieten muss, weil sie wesentlich *passiv* ist –, *spontan* so zu ordnen, dass uns dieses Mannigfaltige *epistemisch zugänglich* ist. Es wäre sonst zwar vermutlich möglich, derart geprägte Eindrücke zu haben (als bloßes sinnliches Geschehen); was aber für nicht synthetisiertes Mannigfaltiges gilt – nämlich dass es für uns bedeutungslos, »für uns nichts« wäre, »weniger als ein Traum«<sup>25</sup> – gilt insbesondere für die völlig unverbundenen Sinneseindrücke. Erst die verbindende Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen macht also aus Sinneseindrücken bewusste Vorstellungen. Und diese Vorstellungen sind die *sinnlichen Anschauungen*.

Wie man sich das im Einzelnen vorstellen muss, erläutert KANT in seiner Schilderung der »dreifachen Synthesis«, die die einzelnen Bestandteile des

komplexen Synthesisprozesses beschreibt.<sup>26</sup> Die drei Synthesen, von denen er in diesem Zusammenhang spricht, stellt man sich dabei am besten als die Bestandteile einer komplexen Synthesleistung des Subjekts vor. Ihr Zusammenwirken kann man sich anhand eines Beispiels plausibel machen, das KANT gibt: Die Anschauung einer Linie setzt das Durchlaufen einer Menge von Eindrücken im Geiste voraus. Dieses Durchlaufen der Eindrücke ist die *Synthesis der Apprehension*. Die so apprehendierten atomaren Eindrücke müssen nun aber beständig reproduziert werden – andernfalls wäre jeder neue Eindruck, jeder atomare Bestandteil der Linie im Geiste, immer der erste und einzige. Dies ist die Aufgabe der *Synthesis der Reproduktion*. Und schließlich muss ich einen Begriff von der Linie als Ganzes haben, ich muss sie in ihren Grenzen und ihrer Verschiedenheit von anderen Objekten wahrnehmen – dafür brauchen wir ihre begriffliche Einordnung, die *Synthesis der Rekognition* im Begriffe, wie KANT es nennt.

Das Ergebnis dieses komplexen synthetischen Prozesses sind raum-zeitlich strukturierte *Anschauungen* von Objekten in der empirischen Realität.<sup>27</sup> Diese Anschauungen sind allerdings keineswegs nur raum-zeitlich strukturiert, sondern unterliegen auch allgemeinsten begrifflichen Strukturmerkmalen, den *Kategorien*, die die formalen Rahmenbedingungen der empirischen Realität weiter bestimmen. (Zu diesen gehören neben den »mathematischen« Kategorien der Quantität und der Qualität, wie z. B. die Größe, auch die »dynamischen« Kategorien der Relation und Modalität, darunter Kausalität und die Unterscheidung von Substanz und Akzidens.) Diese Kategorien sind im Falle unserer, spezifisch menschlichen Erkenntnis auf die Bedingungen unserer Anschauungsformen, d. h. auf die Bedingungen von Raum und Zeit, eingeschränkt: So können wir uns etwa die Kausalität nur als Kausalität in Raum und Zeit vorstellen, also unter anderem als *zeitliches* Nacheinander von Ursache und Wirkung. (Die derart auf raum-zeitliche Bedingungen eingeschränkten Kategorien oder allgemeinen Verstandesbegriffe sind *schematisierte Kategorien*.<sup>28</sup>)

Gemeinsam mit den Anschauungsformen Raum und Zeit geben die Kategorien also die Rahmenbedingungen des Synthesisprozesses vor, der in bewussten Anschauungen eines Mannigfaltigen als Mannigfaltiges resultiert. Damit strukturieren sie die Art und Weise, in der die Vielfalt der aufeinander folgenden Vorstellungen oder Sinneseindrücke

– das Mannigfaltige der Vorstellungen – zu komplexen Vorstellungen von Gegenständen synthetisiert wird: zu *Anschauungen von Gegenständen der Erfahrung*.

**3.3** Anschauungen sind nun, genau wie Begriffe, wesentlich Bestandteile von *Urteilen*. Urteile sind für KANT die paradigmatischen Handlungen des Verstandes: Verstand wird an einer Stelle geradezu beschrieben als das Vermögen zu urteilen.<sup>29</sup> In Urteilen bestimmen wir Vorstellungen von »noch unbestimmten Gegenständen«<sup>30</sup>, d. h. die Subjekte des Urteils. Dies geschieht dadurch, dass wir diesen Subjekten ein Prädikat zuordnen, das ein Begriff ist. Unter diesen Begriff fällt der Gegenstand, auf den sich das Subjekt des Urteils bezieht. Subjekte und Prädikate des Urteils sind demnach Vorstellungen und die Aufgabe des Urteils als Ganzes ist es, diese Vorstellungen zueinander in Beziehung zu setzen.

Jede Urteilshandlung hat nun ein anderes spezifisches Einheitsprinzip, das gerade der Begriff ist, unter dem sie Vorstellungen ordnet. Begriffe sind deshalb für KANT letztlich *Regeln*: In Urteilen dienen sie als *Regeln der Unterordnung* von Vorstellungen unter sie selbst und auch Regeln der eigenen Unterordnung unter andere, allgemeinere Begriffe.

Begriffe können auch an der Subjektstelle von Urteilen stehen. Allerdings müssen sich die Vorstellungen, die als Subjekte von Urteilen dienen, mittelbar (wie in KANTS Beispiel »Jedes Metall ist ein Körper«) oder unmittelbar auf Gegenstände beziehen, damit aus Urteilen *Erkenntnisse* werden.

Die einzigen Vorstellungen, die einen unmittelbaren Bezug auf Gegenstände der Erkenntnis herstellen, sind die *Anschauungen*. Sie sind deshalb nicht auf Urteile reduzierbar – und damit auch nicht auf Begriffe.<sup>31</sup> SELLARS beschreibt diese spezifische, irreduzible Funktion der Anschauungen des Mannigfaltigen so: »The role of an intuition is a basic and important one. It is the role of bringing a particular object before the mind for its consideration.«<sup>32</sup>

Anschauungen müssen Bestandteile von Urteilen werden können, weil sonst Urteile letztlich keinen Gegenstand hätten. Wir brauchen etwas, wovüber wir urteilen können, und was selbst kein Urteil ist. Diese notwendige Funktion übernehmen in KANTS System die Anschauungen: Sie geben dem epistemischen Subjekt etwas, was es beurteilen kann.

In Anschauungen beziehen wir uns also *unmit-*

*telbar* auf Gegenstände. Dieser unmittelbare Bezug wird an anderer Stelle weiter konkretisiert und von Begriffen abgegrenzt: »Diese [i. e. die Erkenntnis (*cognitio*); J. H.] ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann.«<sup>33</sup> Anschauungen beziehen sich also nicht nur *unmittelbar* auf ihren Gegenstand, sie sind darüber hinaus auch noch *einzeln*. Die letztere Qualifikation betrifft nicht die Gegenstände, auf die sich die Anschauungen als Vorstellungen unmittelbar beziehen, sondern die Anschauungen als Vorstellungen selbst. Diese sind einzeln, und zwar offenbar im Gegensatz zu Begriffen.

Und in der Tat erlaubt uns die Erläuterung zu Begriffen die Überlegung zu verstehen, die hinter dieser Charakterisierung steht. Damit ein Begriff sich mittelbar auf verschiedene Gegenstände beziehen kann, muss er in verschiedenen Urteilen auf Anschauungen bezogen werden können. Da Begriffe Vorstellungen sind, müssen sie damit wesentlich *wiederholbar* sein. Begriffe sind, modern gesprochen, *Typen* von Vorstellungen, die in verschiedenen Urteilen als *Token* auftreten können. Anders gesagt, Begriffe sind nicht *einzeln*.

Anschauungen sind hingegen *wesentlich Token*. Auch bei Anschauungen ist natürlich Typbildung möglich. Allerdings erschöpft sich das Wesen der einzelnen Anschauung, anders als bei den Begriffen, nicht in der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Typ – sondern ist immer abhängig von der Beziehung auf den Gegenstand. Sie beziehen sich auf diesen Gegenstand, der *jetzt hier* ist. Sicherlich charakterisieren sie ihn dabei implizit oder explizit als einen, der eben noch dort war und bald nicht mehr hier sein wird etc. Doch diese Charakterisierung ist nur Bestandteil der Kennzeichnung, die einzig und allein dazu dient, genau diesen Gegenstand in genau dieser Situation herauszugreifen. In einer anderen Situation wäre eine Anschauung desselben Gegenstandes schon nicht mehr dieselbe Anschauung. Denn selbst wenn die Wahrnehmungsbedingungen exakt dieselben wären, hätte sich doch zumindest die zeitliche Lokalisierung verändert.<sup>34</sup>

Anschauungen sind, mit anderen Worten, in einer Weise kontextabhängig, wie wir sie bei Individualbegriffen wie Eigennamen oder Kennzeichnungen ohne Indexikalia nicht finden. Dennoch haben sie mehr »Inhalt« als bloße Demonstrativa, denen sie in der genannten wesentlichen Hinsicht

ihrer funktionalen Rolle gleichen. Anders als die Demonstrativa natürlicher Sprachen haben sie *komplexe Form*.<sup>35</sup> Die Eigenschaften, die dieses »Dies« charakterisieren, sind natürlich zunächst räumliche und zeitliche Eigenschaften.<sup>36</sup> Schon durch diese basale Charakterisierung haben Anschauungen *mehr* als eine bloß demonstrative Funktion. Sie repräsentieren nicht nur »dies jetzt hier«, sondern sie repräsentieren *etwas*, einen *Gegenstand*, in Raum und Zeit, den kantischen *Formen der Anschauung*. Schon die demonstrative Lokalisierung von etwas als in bestimmter Weise raum-zeitlich verortet ist eine Charakterisierung, in der uns ein Gegenstand gegeben wird.

Damit haben also Anschauungen genau wie Urteile einen Objektivitätsanspruch; dieser ist bei ihnen allerdings *bloß implizit* und nicht – wie in Behauptungen, die Urteile ausdrücken – *explizit*. Anders gesagt wird in Anschauungen das präsupponiert, was dann Gegenstand eines Urteils ist.<sup>37</sup>

Wenn auch der Objektivitätsanspruch schon durch die raum-zeitliche Lokalisierung eines bloßen Gegenstandes bereits gegeben ist, so ist doch klar, dass Anschauungen, die Gegenstände bloß als *hier* und *jetzt* vorstellen würden, zwar bereits die *Form* von Urteilen implizit enthalten würden (sofern diese Form gerade in dem Objektivitätsanspruch resultiert), nicht aber ihren *Inhalt*.

Der entscheidende Schritt für KANT ist nun, dass wir nicht nur ein beliebiges *etwas* in Raum und Zeit vorstellen, sondern dieses etwas als ein *Gegenstand der Erfahrung* vorgestellt wird. Wir stellen nicht nur irgendetwas hier und jetzt vor, sondern etwas, das unabhängig von uns hier und jetzt (in Raum und Zeit) existiert und mit anderen Gegenständen in kausale Beziehungen tritt – darunter das vorstellende Subjekt selbst.

Damit ein Gegenstand ein Gegenstand in der Erfahrung wird, müssen die Eigenschaften, die wir dem Gegenstand unserer Anschauung in dieser zuschreiben, jedenfalls über bloße *Sensibilia*, d. h. über unmittelbar an ihm wahrnehmbare Eigenschaften, hinausgehen. Anschauungen müssen einem Gegenstand nicht nur *Sensibilia*, sondern auch *kategoriale* Eigenschaften zuschreiben.<sup>38</sup> Denn Anschauungen sind begrifflich angereichert: Sie sind ja, wie wir gesehen haben, denselben Urteilsformen (Kategorien, schematisierten Kategorien) unterworfen wie die Urteile selbst. Einen Gegenstand als einen Gegenstand anzuschauen, heißt deshalb immer auch, ihn als etwas mit bestimmten kausalen und dispositionalen Eigenschaften anzu-

schauen. Und die Zuschreibung derartiger Eigenschaften erfordert eben den komplexen begrifflichen Rahmen, dessen allgemeine Strukturen uns die Kategorien erst liefern.

**3.4** Wir wissen nun, dass Anschauungen immer schon begrifflich strukturiert sind. An dieser Stelle müssen wir das Verhältnis dieser begrifflichen Strukturierung zu der Materie, die sie strukturiert, in den Blick nehmen. Denn unter Voraussetzung der begrifflichen Strukturierung wird die Konzeption dieses Verhältnisses zum Knackpunkt für die Vermeidung des Mythos des Gegebenen. Wenn KANT nämlich der Ansicht wäre, dass das sinnliche Material, das im Rahmen der Synthesisleistung des Verstandes in Anschauungen begrifflich strukturiert wird, uns in diesen Anschauungen selbst bewusst zugänglich wäre, würde er tatsächlich in den Mythos des Gegebenen zurückfallen: Die sinnlich-qualitativen Inhaltseigenschaften wären dann hinsichtlich ihres qualitativen oder deskriptiven Gehalts durch das Wirken der Spontaneität des Verstandes in keiner Weise verändert. Dieser Gehalt wäre uns dementsprechend gegeben im Sinne des Mythos.

SELLARS hat argumentiert, dass KANT diese Form des Mythos des Gegebenen nur vermeiden kann, indem er eine zusätzliche Unterscheidung von Sinneseindruck und Anschauung einführt. Ich will nun anhand der Unterscheidung von Formen der Rezeptivität und Formen der Anschauung darlegen, dass und warum KANT diese Differenzierung von Sinneseindruck und Anschauung bereits in seine Theorie integriert hat. Denn die durch Formen der Rezeptivität einerseits und Formen der Anschauung andererseits charakterisierten Prozesse haben als ihre jeweiligen Produkte genau die zu unterscheidenden Vorstellungen, also Sinneseindrücke und Anschauungen.

Eine Begründung dafür, dass diese Formen der Anschauung für die kantische Konzeption sinnlicher Anschauungen nicht ausreichend sind, sondern dass noch eine zweite Klasse von Formen, nämlich *Formen der Rezeptivität*, nötig sind, damit seine Theorie funktioniert, muss zwei Bestandteile haben: Man muss, *erstens*, zeigen, dass die Formen der Anschauung bereits eine Synthesis – also ein spontanes Wirken des Verstandes – voraussetzen und deshalb selbst nicht als nicht-synthetisierte Bedingung der Möglichkeit einer solchen Synthesis dienen können; und man muss, *zweitens*, plausibel machen, dass KANT darüber hinaus auf eine nicht-synthetisierte Reaktion des epistemischen Subjekts

auf die Affektion durch eine an sich seiende Realität nicht verzichten kann.

Zunächst zur *ersten Frage*: Warum können Formen der Anschauung ihre strukturierende Aufgabe nur erfüllen, sofern sie selbst bereits als Formen einer letztlich spontanen, d. h. synthetischen Verknüpfung dieser Materie aufgefasst werden? Weil Raum und Zeit als Formen etwas benötigen, auf dem sie operieren, das sie formen und so strukturieren können – und dieses Material selbst schon Produkt einer Synthesis ist. KANT nennt dieses Material *Materie der Anschauung*. Die fragliche Materie wird geliefert durch das, was KANT als *Empfindung* bezeichnet. Empfindungen sind subjektive Modifikationen des epistemischen Subjekts, die von diesem raum-zeitlich strukturiert werden und so als Eigenschaften von etwas aufgefasst werden, das außerhalb von ihm existiert. Sie sind also mehr oder weniger das, was für LOCKE die sekundären Qualitäten waren.<sup>39</sup>

Diese Materie ist nun aber, wie wir bereits gesehen haben, selbst schon *Ergebnis einer Synthesis*, nämlich der *Synthesis der Apprehension*, dem bloßen Aufnehmen des unserer Rezeptivität Gegebenen ins Bewusstsein des epistemischen Subjekts. Durch dieses Aufnehmen wird dieses Gegebene allerdings verändert: Diese erste Synthesis ist nämlich die Grundlage für KANTS sensorischen Atomismus. Die atomare Struktur des sensorischen Inputs, die Unverbundenheit des Mannigfaltigen, ist bereits das *Produkt* einer spontanen Verstandeshandlung, eben der Synthesis der Apprehension (die natürlich die Bezeichnung »Synthesis« nur noch in einem übertragenen Sinne verdient).

Das Ergebnis dieser ersten Synthesis ist noch nicht raum-zeitlich strukturiert; dies habe ich bereits durch seine Charakterisierung als atomar angedeutet. Die so entstandenen, unverbundenen sensorischen Atome können uns *als solche* niemals unmittelbar bewusst sein, sondern immer nur *als Bestandteile von komplexen Vorstellungen*, eben den raum-zeitlichen Anschauungen. Denn das rezeptiv Gegebene wird nie nur der Synthesis der Apprehension unterworfen, sondern eben immer auch der Synthesis der Reproduktion und der Synthesis der Rekognition.

Raum und Zeit operieren also als Formen spontanen intellektuellen Handelns auf Produkten der Spontaneität, den Ergebnissen der Synthesis der Apprehension, die ihrerseits auf dem eigentlich rezeptiven Input, d. h. den Sinneseindrücken, operiert; räumliche und zeitliche Ordnung charakteri-

sieren, gemäß dieser Interpretation, die spezifisch menschliche Art und Weise mit dem Material der Sinneseindrücke, das die Rezeptivität uns liefert, begrifflich umzugehen.<sup>40</sup> Damit habe ich eine Antwort auf die erste Frage skizziert: Die Formen der Anschauung setzen eine Synthesis des sensorischen Inputs voraus und können deshalb nicht selbst Voraussetzung für eine solche Synthesis sein.

Damit ist aber noch nicht gesagt, dass wir eine Vorstrukturierung durch die Formen der Rezeptivität überhaupt bräuchten. Denn die Führung durch etwas außer uns könnte ja auch die an sich seiende Realität selbst übernehmen. Eine derartige Kantinterpretation könnte zudem darauf verweisen, dass KANT die von mir eingeführte Unterscheidung zwischen Formen der Anschauung und Formen der Rezeptivität in seiner Terminologie nicht explizit berücksichtigt: KANT spricht nirgends von Formen der Rezeptivität.<sup>41</sup>

Dennoch kann man, so meine ich, nicht nur zeigen, dass KANT in seiner Theorie einen Platz für die passive Vorstrukturierung der Affektion durch Dinge an sich braucht, sondern auch, dass er dieser Anforderung durchaus Rechnung trägt. Diesen Platz nehmen in seiner Theorie die Formen ein, die die Produkte des Einwirkens der Affektion des Dinges an sich auf die passive Rezeptivität strukturieren. KANT braucht diese Formen, weil erst sie den geschilderten synthetischen Erwerb raum-zeitlicher Struktur ermöglichen.

Denn ohne diese Vorstrukturierung könnte KANT die *spezifische* raum-zeitliche Form der Anschauungen nicht erklären. Für ihn ist nämlich klar, dass die raum-zeitliche Strukturierung durch die dreifache Synthesis ein Spezifikum unserer menschlichen Anschauung ist und nicht etwa für Anschauung im Allgemeinen, Anschauung überhaupt, gilt. Durch die kategorial strukturierten Urteile wird nur festgelegt, *dass* etwas anschaulich geben sein muss, nicht *wie*. Andere Formen der Anschauung sind möglich, auch wenn wir keine inhaltlich bestimmbarer Vorstellung von ihnen haben können.<sup>42</sup>

Einerseits kann also die begriffliche Spontaneität nicht präjudizieren, welche Anschauungsform unseren Zugang zur Welt charakterisiert. Auch wenn, wie ich zu zeigen versucht habe, die Anwendung der Formen der Anschauung immer auch spontanes intellektuelles Handeln ist, ist sie inhaltlich durch begriffliche Spontaneität noch nicht bestimmt.

Ebenso wenig kann aber andererseits die an sich seiende Wirklichkeit allein eine hinreichende Bedingung der Möglichkeit dieses Spezifikums sein. Ihre Affektion unserer Rezeptivität ist tatsächlich Bedingung der Möglichkeit unseres anschaulichen Zugangs zur Wirklichkeit. Doch die spezifische Art und Weise dieses Bezugs legt auch sie nicht fest, da eben die Möglichkeit anders strukturierter anschaulicher Zugänge zur an sich seienden Wirklichkeit gedacht werden muss.

Die erforderliche »Führung von außen« muss also *einerseits* ein Spezifikum unserer epistemischen Beschaffenheit sein, darf aber *andererseits* nicht durch das synthetische Handeln unserer Spontaneität verändert werden – sonst wäre sie eben keine Führung von außen mehr. Damit sind nun aber, wie wir gesehen haben, die durch Formen der Anschauung charakterisierten *Anschauungen* als Kandidaten für die Übernahme der Führung genauso ausgeschlossen wie die *Dinge an sich* allein. Diese Aufgabe übernehmen nicht sie, sondern die durch Formen der Rezeptivität geprägten *Sinneseindrücke*.

**3.5** Der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand bleibt als Gegensatz zweier »Stämme der Erkenntnis« in dieser Interpretation in vollem Umfang bestehen: Spontaneität ist auch in der Sinnlichkeit gefragt; aber Sinnlichkeit sorgt eben dafür, dass sich das spontane, begriffliche Verhältnis zur Welt in *spezifischer* Weise anschaulich gestaltet. Dieses Zusammenwirken manifestiert sich in unseren raum-zeitlichen Anschauungen.

Voraussetzung für die spezifische Gestaltung dieses Verhältnisses ist die dispositionale Verfassung unserer rein passiven Rezeptivität, die ihrerseits charakterisiert ist durch die Formen der Rezeptivität. Und das bedeutet: Unser Verhältnis zur Welt ist zwar einerseits gekennzeichnet durch Formen, die – wie die Urteilsformen und die Kategorien – für Gegenstände überhaupt oder Objekte überhaupt gelten; andererseits aber auch durch Formen – Raum und Zeit –, die nur für Gegenstände der (menschlichen) Erfahrung gültig sind: Die Gegenstände unserer Erfahrung, auf die wir uns mittels unserer Anschauungen unmittelbar beziehen, sind nun einmal charakterisiert durch das Zusammenspiel von allgemein kategorisierendem Verstand und spezifisch menschlicher Sinnlichkeit.

Dass der Verstand das Mannigfaltige in Anschauungen raum-zeitlich synthetisiert, wird also erst ermöglicht durch die Formen der Rezeptivität, die das Mannigfaltige der Sinneseindrücke prägen,

auf dem die dreifache Synthesis operiert. Sie prägen dieses Mannigfaltige so, dass die nun folgende Synthesis dieses Mannigfaltigen in einer Anschauung des Mannigfaltigen als Mannigfaltiges gemäß den raum-zeitlichen Formen der Anschauung vollzogen wird.

Wie diese Formen der Rezeptivität genau beschaffen sind, bleibt uns KANTS Ansicht nach aus prinzipiellen Gründen verborgen: Wir müssten, um Wissen über ihre konkrete Beschaffenheit zu erhalten, die Grenzen unserer Erfahrung überschreiten. Denn erfahrbar ist in KANTS Theorie nur das, was auch begrifflich strukturiert ist. Und so bleibt uns nur die inhaltsleere, transzentalphilosophische Charakterisierung dieser Formen als »die Formen, die dafür verantwortlich sind, dass unsere Anschauungen raum-zeitlich strukturiert sind«.

KANT bezeichnet diese Vorstrukturierung oder Filterung des affektiven Inputs in der ersten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* als *Synopsis*. Diese Synopsis vollzieht sich tatsächlich wie das Aufprägen eines Siegels auf ein Stück Wachs: Hier haben wir bloß dispositionales Reagieren auf sensorischen Input. Das Produkt dieses Prozesses wäre also tatsächlich *Gegebenes* – allerdings nicht im Sinne des fundamentalistischen Mythos.

Denn KANT vermeidet mit dieser Unterscheidung den Mythos des Gegebenen, in den er verfallen würde, wenn er die Spontaneität des Verstandes auf einem passiv Gegebenen der Sinnlichkeit operieren ließe, das selbst bereits raum-zeitlich verfasst wäre: Diese raum-zeitlich verfassten Vorstellungen sind uns ja *als solche* bewusst zugänglich; und damit würden uns an dieser Stelle unsere eigenen rezeptiven Natur tatsächlich die Struktur unserer geistigen Inhalte aufprägen, wie ein Siegel einem Stück Wachs.

Obwohl die Formen der Rezeptivität also tatsächlich so wirken wie ein Siegel, sind sie uns deshalb doch nicht bewusst zugänglich *als das*, was sie wirklich sind. Denn sie werden bereits durch das erste Wirken des Verstandes, die Synthesis der Apprehension, gleichsam bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Diese Überlegungen enthalten offenbar auch den Schlüssel für eine Zurückweisung der Kritik von SELLARS und McDOWELL am kantischen Anschauungsbegriff. Beide sind ja der Ansicht, dass KANTS Versuch, den Mythos des Gegebenen zu vermeiden, fehlschlägt, auch wenn sich ihre Gründe für diese kritische Einstellung, wie wir gesehen haben, erheblich unterscheiden.

Es sollte klar sein, dass wir die von SELLARS angemahnte Unterscheidung zwischen wesentlich nicht-begrifflichen Sinneseindrücken und wesentlich begrifflichen Anschauungen berücksichtigen können, ohne KANTS Theorie zu erweitern: Wenn meine Überlegungen richtig sind, findet sie sich bereits bei KANT selbst und übernimmt für ihn eine wichtige, transzentalphilosophisch motivierte Funktion – wenn KANT sie auch nicht in wünschenswerter Weise terminologisch kenntlich macht. SELLARS würde KANT in seiner Kritik demnach unterschätzen: Wenn KANT in den Mythos des Gegebenen zurückfällt, dann jedenfalls nicht auf diese Weise.

Anders liegen die Dinge bei McDOWELL. Eine ganze Vorlesung seiner Woodbridge-Lectures von 1998<sup>43</sup> widmet er einer *Kritik* der Unterscheidung von Sinneseindrücken und Anschauungen. McDOWELL ist der Ansicht, dass SELLARS hier einen letztlich völlig unkantischen Unterschied in KANTS Philosophie nur deshalb vermisst würde, weil er KANT grundlegend missversteht.

Ich habe natürlich versucht, plausibel zu machen, dass SELLARS KANT zwar tatsächlich missversteht; aber eben nur in dem Sinne, dass dieser die von SELLARS vermissten Unterscheidungen selbst längst eingeführt hat. Und mit SELLARS bin ich der Ansicht, dass die Unterscheidung KANTS Konzeption vor dem Mythos des Gegebenen rettet. Weshalb hält McDOWELL das für so fehlgeleitet?

Ein wesentlicher Grund ist, dass McDOWELL ein ganz anderes Bild davon hat, wie nach KANT das Verhältnis von Dingen an sich und Gegenständen der Erfahrung zu denken sei. KANT habe keine »Zwei-Welten-Theorie« vertreten, in der eine unerkennbare transzendentale Wirklichkeit einer erkennbaren empirischen Realität gegenübersteht. Vielmehr sei es ihm einfach darum gegangen, die allgemeinsten Bedingungen des epistemischen Zugangs zur bereits begrifflich strukturierten Wirklichkeit zu beschreiben. Und das sind die Bedingungen, denen sowohl unser Erkennen als auch die erkannte Wirklichkeit unterworfen ist. Die Wirklichkeit, die wir so erkennen, sei für KANT *nichts anderes* als die an sich seiende Wirklichkeit. Die Unterscheidung zwischen an sich seiender Wirklichkeit und bloß empirischer Realität erübrigts sich also. McDOWELLS KANT hat deshalb gar nicht nötig zwischen Formen der Anschauung und Formen der Rezeptivität zu unterscheiden: Die Wirklichkeit *selbst*, die wir so wahrnehmen, wie sie an sich ist, kann uns »führen«, weil sie uns epistemisch zugänglich ist.

Allerdings sind sie eben auch etwas mehr als dies: Sie sind mittelbar auch Ausdruck unserer Ab-

Doch wie kann man eine derartige Konzeption vor dem Mythos des Gegebenen retten? Den Mythos vermeidet McDOWELLS KANT ganz anders: Er versteht die Bedingungen der Möglichkeit der empirischen Erkenntnis *als* Bedingungen der Möglichkeit der Dinge wie sie an sich sind. Diese werden nun aber *nicht* im Sinne des Mythos im Gegebenen unmittelbar erfasst, sondern erweisen sich gleichsam nachträglich als Bedingungen der Möglichkeit auch der Dinge an sich.<sup>44</sup>

Einige Jahre später (in einem Aufsatz über *Hegel and the Myth of the Given*) kann man sehen, dass McDOWELL seiner positiven Beurteilung von KANTS Projekt, die er in den Woodbridge-Lectures entwickelt hat, eine kritische Wendung gibt. Nun fällt ihm auf, dass die spezifisch menschliche Form der Anschauung für *seinen* KANT ein unangenehmes Problem darstellt. Denn die spezifisch menschliche Form der Sinnlichkeit, wie sie sich in den Anschauungen in der raum-zeitlichen Lokalisierung der Gegenstände der Erfahrung zeigt, schiebt sich sozusagen zwischen uns als epistemische Subjekte und die Wirklichkeit. Der Anspruch von McDOWELLS KANT ist aber gerade, den Mythos zu vermeiden, indem man die begrifflich erfasste Wirklichkeit *als Wirklichkeit an sich* erkennt.

Davon kann, wie McDOWELL nun bewusst wird, bei KANT keine Rede sein: Die spezifisch menschliche Anschauung ist, wie sie ist, nicht nur weil wir zu den erkannten Objekten in bestimmter Weise in Beziehung treten, sondern weil diese Beziehung nun einmal nur diese *spezifische Form* annehmen kann – eine Folge der Beschaffenheit unserer *Subjektivität*.<sup>45</sup> KANTS Rettung bestünde, McDOWELLS Ansicht nach, darin, dass wir damit aufhören, Räumlichkeit und Zeitlichkeit als unmittelbar Gegebenes zu begreifen.<sup>46</sup> Dies aber kann KANT McDOWELLS Ansicht nach *nur* erreichen, indem er auch die Formen der Anschauung *ganz* als Aspekte der Spontaneität des Verstandes auffasst – und damit die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand aufgibt.<sup>47</sup>

In meiner Interpretation ist hingegen die kognitive Freiheit, die sich in der Spontaneität ausdrückt, auch dann ganz wesentlich mit im Spiel, wenn man die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand in der skizzierten Weise aufrechterhält: Anschauungen sind immer auch Produkte unserer Spontaneität, Formen der Anschauung Charakteristika der Ausübung dieser Spontaneität.

Allerdings sind sie eben auch etwas mehr als dies: Sie sind mittelbar auch Ausdruck unserer Ab-

hängigkeit von einer »Führung von außen«. Doch diese Beschränkung führt nicht zum Mythos des Gegebenen. Die Beschränkung bleibt äußerlich, weil die durch Formen der Rezeptivität geprägten Sinneseindrücke, die für diese Beschränkung verantwortlich sind, eben nicht mit Anschauungen identifiziert werden.

Die *Sinneseindrücke*, die unsere Spontaneität tatsächlich von außen beschränken, die aber gerade deshalb auch nicht als das bewusst sind, was sie an sich sind, sind uns gegeben, ohne uns bewusst werden zu können – Gegebenes im Sinne des Mythos sind sie also nicht.

Anders die *Anschauungen*, derer wir uns unmittelbar bewusst sind; doch diese beschränken die Spontaneität nicht von außen, sondern sind selbst immer auch Ausdruck dieser Spontaneität: Anschauungen sind uns gegeben – doch Gegebenes im Sinne des Mythos sind auch sie nicht. Ihrer grundlegenden systematischen Funktion, nämlich dem Geist einen Gegenstand zur Betrachtung vorzulegen, indem sie sich unmittelbar auf diesen Gegenstand beziehen, können sie also gerecht werden, ohne dass sie uns auf den Mythos des Gegebenen festlegen würden.

4. Wie verhält es sich nun mit den Intuitionen, die heute ein wichtiger Bestandteil der analytischen Methodologie sind? Eine Intuition soll, wie wir bereits wissen, eine unmittelbare, nach keiner weiteren Begründung verlangende Einsicht in grundlegende *begriffliche Zusammenhänge* sein.

Die argumentative Instrumentalisierung solcher Intuitionen findet sich in praktisch allen Bereichen der analytischen Philosophie. Häufig wird versucht, sie mit Hilfe bestimmter Szenarien oder Gedankenexperimente zu aktualisieren, die den Zweck haben, unsere diesbezüglich immer schon vorhandenen Intuitionen in geeigneter Weise zu fokussieren oder überhaupt erst bewusst zu machen. Für unsere Zwecke genügt es, an die Szenarien zu erinnern, mit denen S. Kripke seine Behauptungen über metaphysische Notwendigkeiten intuitiv gestützt hat, oder auch an die Beispiele, die E. GETTIER in seinem Angriff auf die klassische Definition von Wahrheit als gerechtfertigter, wahrer Überzeugung vorgebracht hat.<sup>48</sup> In diesen Fällen werden durch die Szenarien, so jedenfalls der Anspruch, Einsichten spontan und unmittelbar hervorgerufen, die mit einem hohen Grad von – manche Autoren würden sogar behaupten: mit absoluter – Zuverlässigkeit verbunden sind.

Die systematische Diskussion dieser Fragen hat erst in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts begonnen. Dabei hat sich schnell gezeigt, dass sowohl der *ontologische Status* als auch die *methodologische Funktion* solcher Intuitionen sehr umstritten ist. Was die ontologische Fragestellung angeht, so reichen die Vorschläge von der Klassifikation der Intuitionen als schlichter Überzeugungen (möglicherweise *verbunden*, aber keineswegs zu *identifizieren* mit einem Gefühl der Evidenz) über die Zuweisung einer eigenen Kategorie geistiger Zustände bis hin zu einer Identifikation mit dem Evidenzerlebnis selbst.<sup>49</sup>

Für unsere Diskussion des Anschauungsbegriffs sind die beiden Extreme dieser Skala besonders interessant, spiegelt sich doch in ihnen eine Differenzierung, die wir bereits aus den Überlegungen zur sinnlichen Anschauung kennen: die Unterscheidung von begrifflichen und nichtbegrifflichen geistigen Zuständen. Dieser Vergleich zeigt auch den Zusammenhang der ontologischen mit der epistemologischen Fragestellung. Denn im Lichte der dortigen Überlegungen können wir nun auch bezüglich der Intuitionen feststellen, dass – was auch immer die Funktion des nicht-begrifflichen Aspektes ist, den Intuitionen auch haben – nur die begrifflich strukturierten Zustände epistemisch wissam sein können. Intuitionen wurden als eine Form unmittelbarer *Einsichten* eingeführt. Wie könnte etwas Nicht-Propositionales oder zumindest Nicht-Begriffliches eine Einsicht sein? Einsichten sind geradezu paradigmatische begriffliche geistige Zustände. Eine Identifikation der Intuition mit dem Evidenzerlebnis, das eine Einsicht bloß begleitet, wird also dem nicht gerecht, was eine Intuition eigentlich sein sollte: eben die Einsicht, nicht das Evidenzerlebnis, das mit ihr einhergeht.

Mit Bezug auf die Diskussion um die sinnliche Anschauung könnte man vielleicht sagen, dass Intuitionen andernfalls einen ähnlichen Status hätten wie Sinneseindrücke. Als Evidenzerlebnis wären sie demnach günstigstenfalls so etwas wie eine notwendige Bedingung dafür, dass eine Überzeugung als unmittelbare Einsicht klassifiziert werden kann – als grundlegende Einsichten taugen sie selbst nicht.

Wenn nun aber Intuitionen Überzeugungen oder Urteile, also okkurrente Überzeugungen, sind, was – wenn überhaupt etwas – unterscheidet sie dann von herkömmlichen Überzeugungen? Ich schlage vor, dass wir Intuitionen, sofern wir ihnen überhaupt eine wichtige methodologische Rolle zusprechen möchten, in dieser Hinsicht tatsächlich ganz ähnlich

konstruieren wie sinnliche Anschauungen: Solche Anschauungen treten in der Wahrnehmungssituation spontan und unwillkürlich auf; Intuitionen treten in der Konfrontation mit bestimmten Szenarien oder Gedankenexperimenten spontan und unwillkürlich auf. Beide haben einen qualitativen Aspekt, aber dieser qualitative Aspekt hat für sich genommen keine epistemische Funktion.

Nun sieht es jedoch so aus, als hätten wir es bei den so konzipierten Intuitionen mit paradigmatischem Gegebenem im Sinne des Mythos zu tun: mit unmittelbar bewussten, von anderen begrifflichen Vorstellungen unabhängigen Zuständen, die im Sinne einer fundamentalistischen Erkenntnistheorie als Grundlage wenigstens bestimmter Teile unseres Wissens dienen könnten. Vielleicht sind Intuitionen ja Zustände, die der Vorstellung von etwas derart Gegebenem ihren bloß mythischen Charakter nehmen? Vielleicht sind sie, anders als sinnliche Anschauungen, tatsächlich etwas Gegebenes, das gleichsam als unbewegter Beweiger unseres Erkennens dienen kann?

Intuitionen sind in der philosophischen Debatte tatsächlich bisweilen so konstruiert worden. Allerdings lassen sich die Überlegungen, die zu einer Zurückweisung dieser Vorstellung im Fall der sinnlichen Anschauung geführt haben, auf den Fall der Intuition übertragen: Seine epistemische Funktion erhält der geistige Zustand im Fall sinnlicher Anschauungen erst dadurch, dass die Anschauung eingebettet ist in das inferentielle Geflecht begrifflicher Beziehungen, das unseren begrifflichen Zugang zur Wirklichkeit konstituiert. Ihre epistemische Wirksamkeit als Vorstellungen mit unmittelbarem Gegenstandsbezug entfalten sie nur vor dem Hintergrund und als Bestandteile dieses Begriffsrahmens. Und dasselbe gilt für die Intuitionen: Sie sind nur epistemisch wirksam vor dem Hintergrund unseres konkreten Begriffsrahmens. Intuitionen sind, sofern sie begriffliche Zustände sein sollen, dies nur dadurch, dass sie eingebettet sind in das komplexe Netzwerk inferentieller Beziehungen, das unsere Begriffsverwendung wesentlich kennzeichnet.

Wenn man Intuitionen so konzipiert, dann liefern sie uns keine Informationen über metaphysisch notwendige Eigenschaften der Welt, sondern in erster Linie Informationen über wesentliche Eigenschaften unseres Begriffssystems. Intuitionen können dazu dienen, diese Eigenschaften explizit zu machen, über die wir uns sonst – ohne die Konfrontation mit den genannten Szenarien – mög-

licherweise täuschen könnten. Intuitionen sind gleichsam Datenmaterial der Vernunft, so wie sinnliche Anschauungen das Datenmaterial unserer Erfahrung sind.

Als Daten sind sie uns gegeben, aber nicht unbedingt im Sinne des Mythos: Intuitionen sind zwar genau wie sinnliche Anschauungen aufgrund der spezifischen Art und Weise ihres Auftretens für uns epistemisch wertvoll; diese Art des Auftretens muss aber eingebettet sein in den begrifflichen Rahmen des Gebens und Einforderns von Gründen.<sup>50</sup>

Auf den Mythos des Gegebenen legt einen der Anschauungsbegriff also nicht fest, ganz unabhängig davon, ob Anschauungen uns einen unmittelbaren Zugang zur Welt geben oder einen unverstellten Zugang auf wesentliche Eigenschaften der Struktur unseres Denken.

Die Frage allerdings, ob man Intuitionen eine ähnlich wichtige Funktion in der philosophischen Erkenntnis zuschreiben möchte wie den sinnlichen Anschauungen im empirischen Erkennen, muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben: Dagegen scheint immerhin zu sprechen, dass viele der angeblichen Intuitionen längst nicht von allen Philosophen geteilt werden. Vergleichbare Differenzen wird man im Falle sinnlicher Anschauungen normalerweise vergeblich suchen.

Doch ganz unabhängig davon, wie man sich letztlich zu dieser Frage verhält, hoffe ich mit den vorangegangenen Überlegungen gezeigt zu haben, dass das systematische Interesse am Begriff der Anschauung aus guten Gründen ungebrochen ist.

## Literatur

- Aquila, R. E. (1989), *Matter in Mind. A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Bloomington.  
 Bealer, G. (1996), Replies to Lycan and Sosa, in: *Philosophical Studies* 81, 163–174.  
 Bealer, G. (2006), Intuition and the Autonomy of Philosophy, in: M. DePaul/W. Ramsey, 201–239.  
 Bealer, G. (2004), The Origins of Modal Error, in: *Dialectica* 58, 11–42.  
 Bergson, H. (1934), *La Pensée et le Mouvant*, Paris.  
 Carl, W. (1992), Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar, Frankfurt a. M.  
 Copp, D. (Hg.) (2006), *Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford.  
 DePaul, M. (2006), Intuitions in Moral Inquiry, in: D. Copp, *Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, 595–623.  
 DePaul, M./Ramsey, W. (Hgg.) (1998), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham (MD).

Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford.  
 Falkenstein, L. (1995), *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto.

Flach, W. (1973), Art. »Anschauung«, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München.

Förster, E. (2011), Die 25 Jahre der Philosophie, Frankfurt a. M.

Gendler, T. S. (Hg.) (2002), *Conceivability and Possibility*, Oxford.

Gloy, K. (1990), Die Differenz von Verstand und Sinnlichkeit, in: dies., *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Würzburg, 1–41.

Haag, J. (2007), Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand im empirischen Erkennen, Frankfurt a. M.

Hintikka, J. (2003), The Notion of Intuition in Husserl, in: *Revue Internationale de Philosophie* 57, 169–191.

Kripke, S. (1972), *Naming and Necessity*, Oxford.

Laurence, S./Margolis, E. (2003), Concepts and Conceptual Analysis, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 67, 253–282.

Levin, J. (2004), The Evidential Status of Philosophical Intuition, in: *Philosophical Studies* 121, 193–224.

Longuenesse, B. (1998), Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton (NJ).

McDowell, J. (1998), Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality, in: *Journal of Philosophy* 95, 431–491.

McDowell, J. (2003), Hegel and the Myth of the Given, in: K. Vieweg/W. Welsch, (Hgg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München, 75–88.

McDowell, J. (2009) Having the World in View. Essays on Kant, Sellars, and Hegel. Cambridge (MA).

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris.

Rosenberg, J. (1994), Beyond Formalism Naming and Necessity for Human Beings, Philadelphia.

Sellars, W. (1967a), *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London.

Sellars, W. (1967b), Some Remarks on Kant's Theory of Experience, in: *Journal of Philosophy* 64, 633–647.

Singer, P. (2005), Ethics and Intuitions, in: *Journal of Ethics* 9, 331–352.

Sosa, E. (1996), Rational Intuition: Bealer on its Nature and Epistemic Status, in: *Philosophical Studies* 81, 151–162.

Unger, P. (2002), *Philosophical Relativity*, Oxford.

Vieweg, K./Welsch, W. (Hg.) (2003), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München.

Williamson, T. (2005), Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 1–23.

Williamson, T. (2004), Philosophical »Intuitions« and Scepticism about Judgement, in: *Dialectica* 58, 109–153.

Wright, C. (2004), Intuition, Entitlement and the Epistemology of Logical Laws, in: *Dialectica* 58, 155–175.

JOHANNES HAAG

## Anmerkungen

<sup>1</sup> F. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, Sämtliche Werke, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 ff., Bd. 6, 133–576, 153.

<sup>2</sup> Vgl. R. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, III, 5, hgg. v. C. Adam/P. Tannery (= AT), Paris 1897 ff., Bd. VII, 140.

<sup>3</sup> J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, ii, 1. Leibniz stellt seine eigene, eher cartesische Auffassung intuitiver Erkenntnis an der entsprechenden Stelle seiner *Nouveaux Essais* Lockes Konzeption gegenüber. Vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, ii, 1.

<sup>4</sup> B. de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 2p40s2.

<sup>5</sup> Vgl. dazu U. Dierse/R. Kuhlen, *Intellektuelle Anschauung*, Historisches Wörterbuch der Philosophie [= HWP], Bd. 1 (Basel 1971), Sp. 349.

<sup>6</sup> Vgl. J. G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, *Fichtes Werke*. 11 Bände, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971 (ND der Ausgaben Berlin 1845/46 und Bonn 1834/35), I, 528.

<sup>7</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, V, 407, und E. Förster (Lit.), Kap. 4 u. 11.

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlich E. Förster (Lit.), Kap. 12–14.

<sup>9</sup> Für eine systematische Diskussion mit historischer Perspektive vgl. W. Flach 1973 (Lit.). Einen Überblick gibt auch der entsprechende Artikel von F. Kaulbach, HWP 1, Sp. 339–347.

<sup>10</sup> Vgl. zu diesem Begriff W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in: ders., *Science, Perception, and Reality*, London 1963.

<sup>11</sup> W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1 (1956), 253–329.

<sup>12</sup> Vgl. J. McDowell, *Mind and World* (With a New Introduction), Cambridge (MA) 1996; J. McDowell 2009 (Lit.); R. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge (MA) 1994; R. Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge (MA) 2009.

<sup>13</sup> Vgl. J. McDowell 1998 (Lit.), 437.

<sup>14</sup> Vgl. W. Sellars, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process* (The Carus Lectures), in: *The Monist* 64 (1981), 3–90, 12.

<sup>15</sup> Als Beispiel für eine solche Theorie dient in der Diskussion häufig R. BRANDOMS Entwurf aus *Making it Explicit*. Für eine Verteidigung gegen diesen Vorwurf: J. Haag/H. Sturm, Sprechen über die Welt. Zu Robert Brandoms »Making It Explicit«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002), 323–342.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953, §169 ff.

<sup>17</sup> Vgl. W. Sellars 1967a (Lit.), Kap. 1.

<sup>18</sup> Vgl. J. McDowell 1998 (Lit.).

<sup>19</sup> Vgl. J. McDowell 2003 (Lit.).

<sup>20</sup> Diese Formulierung soll neutral gegenüber der kantischen Unterscheidung von transzendentalem und empirischem Subjekt sein, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.

<sup>21</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [= KrV], A 51/B 75.

<sup>22</sup> Ebd., A 79/B 104f.

<sup>23</sup> Ebd., A 77/B 102f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., A 78/B 103.

<sup>25</sup> Ebd., A 112. Vgl. auch A 111, A 120, B 132.

<sup>26</sup> Die Schilderung der »dreifachen Synthesis« findet sich in der *Transzendentalen Deduktion* der ersten Auflage der KrV in A 98ff.

<sup>27</sup> Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird die apriorische oder reine Durchführung der fraglichen Synthesen, die ihre eigenen Probleme aufwerfen, beiseite gelassen.

<sup>28</sup> Vgl. dazu das *Schematismus*-Kapitel der KrV, A 137ff./B 176ff.

<sup>29</sup> Das ist nicht die einzige Definition des Verstandes bei KANT, für unsere Zwecke aber die entscheidende.

<sup>30</sup> Vgl. I. Kant, KrV, A 69/B 94.

<sup>31</sup> Vgl. dazu W. Sellars, The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience, in: H. Johnstone (Hg.), Categories: A Colloquium, 1978, 231–245, § 48.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> I. Kant, KrV, A 320/B 377.

<sup>34</sup> Deshalb schreibt KANT auch in § 15 seiner Logik (AA IX, 99): »Die höchste vollendete Determination würde einen durchgängig bestimmten Begriff [...], d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzu denken ließe. [...] Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind: so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als *Anschauungen*, nicht aber als *Begriffe*, geben; in Ansehung der letzteren kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden.«

<sup>35</sup> Vgl. W. Sellars (Anm. 31), § 48f.

<sup>36</sup> Vgl. W. Sellars 1967 b (Lit.), 642.

<sup>37</sup> Vgl. W. Sellars, Berkeley and Descartes: Reflections on

the Theory of Ideas, in: P. Machamer/R. Turnbull (Hgg.), Studies in perception. Interrelations in the history of philosophy and science, Columbus 1978, 260–311, 280.

<sup>38</sup> Ähnlich C. Parsons, The Transcendental Aesthetic, in: P. Guyer (Hg.), The Cambridge Companion to Kant, Cambridge 1992, 62–100, 66; anders H. Allison, Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition, New Haven/London 2004, 82.

<sup>39</sup> Vgl. dazu J. Haag, Kant und die Farben, in: J. Steinbrenner/S. Glasauer (Hgg.), Der Ort der Farben, Frankfurt 2007.

<sup>40</sup> Damit diese Lesart möglich ist, ist es natürlich unerlässlich, das Wirken der Anschauungsformen Raum und Zeit in empirischen Anschauungen in enger Verbindung mit dem spontanen Wirken der schematisierten, d. h. auf die Verhältnisse von Raum und Zeit eingeschränkten Kategorien, zu verstehen.

<sup>41</sup> Allerdings finden sich Belege für diese Deutung etwa in einigen zentralen Passagen der *Eberhard-Streitschrift*. Vgl. I. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsberg 1790, AA VIII, 222f.

<sup>42</sup> Vgl. dazu auch E. Förster, Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), 169–190.

<sup>43</sup> Vgl. J. McDowell 1998 (Lit.).

<sup>44</sup> Vgl. J. McDowell 2003 (Lit.), 87f.

<sup>45</sup> »a brute fact about our subjectivity« (ebd. 85).

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>48</sup> Vgl. S. Kripke, Naming and Necessity, Oxford 1972; E. Gettier, Is Justified True Belief Knowledge?, in: Analysis 23 (1963), 121–123.

<sup>49</sup> Eine Übersicht geben M. DePaul/W. Ramsey 1998 (Lit.), und die Beiträge in der Ausgabe 58 (2004) der Zeitschrift *Dialectica*, die ganz diesem Thema gewidmet ist.

<sup>50</sup> Vgl. W. Sellars (Anm. 11), Kap. VIII.

## Anwendung

### 1. Bedeutungen des Begriffs »Anwendung«

#### 1.1 Herkunft und alltägliche Verwendung

#### 1.2 Anwendung als Applikation

#### 1.3 Anwendung als Gebrauch

### 2. »Anwendung« im Kontext der Angewandten Ethik

#### 2.1 Unterschiedliche Konzeptionen

#### 2.2 Konkretion am Beispiel des Prinzips der Menschenwürde

#### 2.3 Weiterführende Überlegungen

### 3. Ausweitung auf Bausteine einer Philosophie der Anwendung

- Der Begriff »Anwendung« spielt begriffsgeschichtlich für die Philosophie kaum eine Rolle. So findet sich beispielsweise auch im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* kein Eintrag zum Begriff »Anwendung«. Es ist der Disziplin der Angewandten Ethik zu verdanken, dass der Begriff der Anwendung zumindest in diesem Zusammenhang in manche neuere Philosophielexika und Handbücher Eingang gefunden hat.
  - 1.1 Etymologisch geht das Wort »Anwendung« auf den Wortteil »wenden«, auf »winden machen« zurück. Das Partizip »gewandt« bedeutet ursprünglich »auf die Verhältnisse gerichtet, ihnen angemessen«, aber auch »irgendwie beschaffen«.<sup>1</sup> Das Substantiv »Anwendung« und das Verb »anwenden« haben ihre ursprüngliche mittelhochdeutsche Bedeutung im Sinn von »jemanden etwas zuwenden« bzw. »etwas wenden an jemanden« dadurch verändert, dass der Adressat weggelassen wird. So bekommt das Verb die Bedeutung von »gebrauchen«, »verwenden«, »auf etwas beziehen«.

Im heutigen Sprachgebrauch wird beispielsweise im juristischen Kontext davon gesprochen, dass Regeln zur Anwendung kommen. Man sagt auch, dass bestimmte Gesetze auf konkrete Fälle appliziert werden oder umgekehrt konkrete Fälle unter bestimmte Gesetze subsumiert werden. Aber auch in anderen Bereichen wie beispielsweise der Medizin, der Mathematik, der Physik, der Informatik und der Technik und Theologie wird von Anwendungen von Regeln, Methoden, Verfahren gesprochen. Darüber hinaus spricht man auch von »Laseranwendungen« in der Lasertechnik, von Anwendungen der Gentechnik in Landwirtschaft und Ernährung und von »Anwendungsprogrammen« in der Softwareindustrie.

Das Wort »Anwendung« kommt heute damit normalerweise in Bedeutungen vor, die eine enge Verwandtschaft zum Fachbegriff »Applikation« haben, ohne dass damit der Begriffsumfang identisch ist.<sup>2</sup> Manchmal wird »Anwendung« auch synonym mit »Verwendung« im Sinne von »Gebrauch« angewendet oder, wie man eben auch sagen kann, gebraucht.<sup>3</sup> In der Verbform ist der synonyme Gebrauch sehr häufig gegeben.

1.2 Anwendung im Sinne von *applicatio* ist begriffsgeschichtlich für die Philosophie in mehrfacher Hinsicht bedeutsam.<sup>4</sup> Dabei ist der Begriff im hochscholastischen Kontext noch nicht durchgehend synonym mit Applikation im Sinne von Anwendung, dennoch lässt sich bereits die Verbindung erkennen. So heißt es bei ALBERTUS MAGNUS: »Intellectus [...], qui intelligentiae imago est, immediatam applicationem habet ad primas formas intelligibiles«<sup>5</sup>. Die Vernunft als Bild der Intelligenz im Sinne einer vernünftigen Substanz hat einen unmittelbaren Zugang zu den ersten intelligiblen Formen. Bei THOMAS v. AQUIN wird die Verbindung zum heutigen Gebrauch deutlicher. Zwar kennt auch er »applicatio« in unterschiedlichen Bedeutungen, z. B. als Anfügung oder auch als Hinwendung,<sup>6</sup> andererseits aber definiert er bereits »applicatio« als »usus«, als Gebrauch, und bringt

als Beispiele einerseits den Gebrauch des Auges zum Sehen, andererseits den Gebrauch des Stocks zum Schlagen.<sup>7</sup>

In einem weiter gehenden Sinn gebrauchen die Pietisten, die hierbei insbesondere von den Schweizer Reformatorien ZWINGLI und CALVIN angeregt wurden, im Rahmen der Bibelauslegung den Begriff der *applicatio* im Sinne von Anwendung. Die *applicatio* erhält nun neben der *subtilitas intelligendi* (Scharfsinnigkeit beim Verstehen) und *subtilitas explicandi* (Scharfsinnigkeit beim Auslegen) ihren systematischen Ort als *subtilitas applicandi*, als Scharfsinnigkeit in der praktischen Anwendung. Im Unterschied zu *applicatio* als Anwendung im Sinne von Gebrauch, wo einfach das Auge zum Sehen oder der Stock zum Schlagen gebraucht wird, wird hier *applicatio* hermeneutisch ausgesagt. Die Anwendung der Schrift auf die Praxis ist nicht als rein gebrauchstechnische möglich. Darauf wird von einer »*subtilitas*«, einer Scharfsinnigkeit, Feingestigkeit gesprochen, die hierfür nötig ist. An eine mechanische Anwendbarkeit im Sinne einer Ableitbarkeit von Praxis aus der Schrift ist also gerade nicht gedacht. Vielmehr geht es um die Anweisung für ein gelingendes Leben im christlichen Sinn.

Bis heute ist dies ein Thema biblischer, aber über diese hinaus auch und gerade philosophischer Hermeneutik. Bahnbrechend für ein hermeneutisches Verständnis des Begriffs »Anwendung« in diesem weiter gehenden Sinn sind die Arbeiten BETTI und vor allem GADAMERS. Während es BETTI um eine Methodenlehre geht, in der er strikt zwischen kognitiver, normativer und reproduktiver Auslegung unterscheidet,<sup>8</sup> entwickelt GADAMER eine einheitliche Theorie des Verstehens. Unter der Überschrift: »a) Das hermeneutische Problem der Anwendung«<sup>9</sup> betont er deshalb: »Wir werden also gleichsam einen Schritt über die romantische Hermeneutik hinaus genötigt, indem wir nicht nur Verstehen und Auslegen, sondern dazu auch Anwenden als einen einheitlichen Vorgang begriffen denken.«<sup>10</sup> Dabei grenzt er sich ausdrücklich von der pietistischen Subtilitätenlehre ab, da diese gerade die Einheitlichkeit des hermeneutischen Geschehens verfehlt habe. An den Beispielen theologischer und juristischer Auslegung verdeutlicht GADAMER, dass die Erkenntnis eines Textes und die konkrete Anwendung, im Beispiel rechtlicher Regelungen auf einen konkreten Fall »nicht zwei getrennte Akte sind, sondern ein einheitlicher Vorgang«<sup>11</sup>. Die Anwendung ist nicht ein nachträglicher Teil, nachdem