

BUCHKRITIK

Somästhetik – sanft oder mit Gewalt?

Von GERNOT BÖHME (Darmstadt)

RICHARD SHUSTERMAN: PHILOSOPHIE ALS LEBENSPRAXIS. Wege in den Pragmatismus, Akademie Verlag, Berlin 2001, 289 S.

Es ist angenehm festzustellen, dass ein philosophisches Buch aus dem Amerikanischen ins Deutsche zu übersetzen auch einmal so viel heißen kann, wie Eulen nach Athen tragen, nachdem die deutsche Philosophie über Jahrzehnte von französischen und amerikanischen Importen gelebt hat. Wenn es die Absicht von Shusterman ist, „die Konzeption und Praxis der Philosophie über ihren institutionellen akademischen Rahmen hinaus auszudehnen“ (XI), wenn er die Philosophie wieder zur Lebenspraxis machen will und darin besonderes Gewicht auf den Umgang mit dem eigenen Körper legt, so trifft er in Deutschland auf eine breite Bewegung, die sein Buch mit freundlichem Willkommen begrüßen wird. Dass die Philosophie längst die Enge der akademischen Mauern überschritten hat, zeigen die philosophischen Praxen, die philosophischen Cafés, die es inzwischen in jeder größeren Stadt gibt. Dass sie das größere Publikum erreicht hat, beweist der Millionenerfolg von Jostein Gaarders *Sophies Welt*, und dass Philosophie als Lebenspraxis eine anerkannte Weise des Philosophierens ist, wird eindrucksvoll durch die Bücher von Wilhelm Schmid demonstriert.

Gleichwohl könnte das Buch von Richard Shusterman eine neue Nuance oder zumindest eine neue Reflektion in die *Bewegung* bringen, und zwar durch seine vielleicht typisch amerikanische Präferenz für Demokratie und Pragmatismus – wenn er sie nur selbst entschieden herausarbeiten würde. Shusterman gibt sich liberal und postmodern, und das hindert ihn, für die eine oder die andere Möglichkeit entschieden Partei zu ergreifen, bzw. es hindert ihn, Positionen und Lebensformen zu kritisieren, die ihm vielleicht bedenklich erscheinen mögen.

Im Hintergrund steht für Shusterman wie auch für die deutsche Bewegung von Philosophie als Lebenspraxis Michel Foucault mit seiner Forderung von Ethik als einer *Ästhetik der Existenz* – das heißt aber im weiteren Horizont natürlich Nietzsche. Von Foucault stammt auch der Gedanke, dass Philosophie als Lebenspraxis zu betreiben heiße, das eigene Leben zum Kunstwerk zu machen, etwas, das erinnerungswürdig, vorbildlich (59), bewundernswert (61), außergewöhnlich (58) ist. Während in der klassischen Zeit, in der Philosophie als Lebenspraxis geübt wurde, das heißt also insbesondere in der Stoa, das Ziel Seelenfrieden gewesen sei, könne es heute nur noch um Originalität gehen. Dieser Hintergrund eines modernen Konzeptes von Philosophie als Lebenspraxis bringt Shusterman

nun in Schwierigkeiten wegen seiner pragmatistischen, und das heißt für ihn auch demokratischen Grundeinstellung. Das zeigt sich nirgends deutlicher als im ersten Kapitel, wo er drei Portraits philosophischer Lebensweisen, nämlich die von Dewey, Wittgenstein und Foucault, gleichgewichtig nebeneinander zu stellen trachtet. Der Leser spürt zwar, dass die heimliche Präferenz Shustersmans bei John Dewey liegt – durch ihn ist er ja auch auf die von ihm bevorzugte Körperpraxis, nämlich die Alexandertechnik, gekommen –, doch sein *Liberalismus* hindert ihn, klar zu sagen, dass das Leben von Wittgenstein und das von Foucault zwar spektakulär, aber keineswegs vorbildlich gewesen ist. Beide zeichnen sich durch eine rücksichtslose und gewalttätige Beziehung zu ihrem eigenen Körper aus. Während Wittgensteins Leben durchaus im klassischen Sinne als ein philosophisches Leben bezeichnet werden kann, nämlich als ein *bios theoretikos* – es bestand im Fragen und Nachdenken –, so hat er doch in sträflicher Weise seine zentralen existenziellen Probleme, Aufrichtigkeit, Sexualität, Judentum und schließlich Krankheit, vernachlässigt und sie nicht einmal gedanklich zum Thema gemacht. Bei Foucault andererseits war zumindest zeitweise ein entschiedenes Hinausgehen über die Theorie vorhanden, ein Engagement im politischen Feld, und er hat die *Sorge um sich*, das heißt die Auseinandersetzung mit seiner Homosexualität, durchaus auch zu einem Einsatz für die Rechte der Homosexuellen und die Entwicklung einer Gay-Culture werden lassen, aber die von ihm praktizierte Körpertechnik, nämlich die sadomasochistische, ist doch eine, die die Fremdheit des eigenen Körpers voraussetzt und fortsetzt und ihn als pures Instrument der Lüste behandelt. Doch das wagt Shusterman nicht zu sagen, und so verbindet er in verquerer Weise die Anerkennung des Paradigmas Foucault mit seiner stillen Präferenz für den sanften Weg von Dewey: „Foucaults früher Tod durch Aids (schließlich war es ein Schicksalsschlag) entwertet sicherlich nicht die somatische Dimension seiner Ästhetik der Existenz. Dennoch kann man, ohne zu moralisieren, anerkennen, dass sein spezifischer Stil einer somatischen ästhetischen Philosophie nicht nur Risiken birgt, sondern auch interessante Alternativen hat, wie sie durch einen lebendigen Umgang mit dem Körper, dem Dewey nachging, suggeriert werden.“ (50)

Was Shusterman über Deweys Weg einer Philosophie als Lebenspraxis schreibt, mag für den Leser am lehrreichsten sein, gerade weil Deweys Leben nicht spektakulär war und deshalb bisher auch noch nicht sehr viel Interesse auf sich gezogen hat. Dewey war ein durch und durch demokratischer Mensch, und das heißt für Shusterman primär, dass er eine egalitäre (86) Grundeinstellung hatte. Philosophie als Lebenspraxis hieß deshalb für ihn nicht, die eigene Besonderheit zu kultivieren, sondern vielmehr Selbstsein im sozialen und politischen Engagement zu entwickeln (78). Mit Dewey sieht Shusterman das Projekt einer Ästhetik der Existenz pragmatistisch moderiert, nämlich herabgestimmt zu einer Philosophie als Lebenspraxis, die nicht in der Ausbildung eines besonderen, sondern der „Melioration“ des gewöhnlichen Lebens besteht: „Kurz, die hier vorgeschlagene Strategie lautet, die Tugenden des philosophischen Lebens zu demokratisieren, um daraus ein ansprechenderes und durchführbareres ethisches Projekt für mehr Mitglieder der Gesellschaft zu machen“ (70).

Freilich: Was ist Verbesserung und in welcher Richtung müsste man das Leben verbessern, wenn die Bemühung darum als philosophische soll gelten können? Hier bleibt Shusterman die Antwort schuldig und kann höchstens im Rückgriff oder, besser gesagt, im Rückfall auf Foucaultsche Vorstellungen sagen, es käme darauf an, „dem homogenisierenden

Druck der normalisierenden Kräfte zu widerstehen“ (82). Das widerspricht aber dem, was er von John Dewey zitiert, nämlich dass „das Ziel Wachstum selbst“ sei (53). Die Unsicherheit in der Frage, worum es eigentlich in der Philosophie als Lebenspraxis gehen soll, resultiert meines Erachtens daraus, dass Shustermans Buch keinerlei Analyse des gegenwärtigen zivilisatorischen Zustandes oder, spezieller, der Lebensverhältnisse in der westeuropäischen oder nordamerikanischen Gesellschaft enthält. Erst wenn man wüsste, in welchem Sinne die durchschnittlichen Lebensformen der Menschen, für die ein Buch wie Shustermans geschrieben ist, als depraviert zu bezeichnen sind und welche spezifischen Herausforderungen die Fortschritte der technischen Zivilisation enthalten, könnte man entscheiden, ob *philosophisch zu leben* einfach bloß heißen kann, dasselbe, was die Anderen tun, nur besser zu machen oder vielleicht gegebenenfalls entschieden *Nein!* sagen zu können. Erst dann wird sich zeigen, ob es beim Entwurf philosophischer Lebensweisen tatsächlich um etwas gehen kann, was für *jedermann* taugt oder vielleicht doch wieder nur für die wenigen, und ob es wirklich darum gehen kann, *schön* zu leben und nicht vielmehr gut.

Der eigentliche Beitrag von Shusterman innerhalb der Bemühungen um eine Revitalisierung von Philosophie als Lebensform liegt innerhalb dessen, was er *Somästhetik* nennt. Freilich eben nur *innerhalb*, denn dieser Begriff selbst ist wiederum zu liberalistisch weit gefasst. Als vorläufige Definition notiert Shusterman: Die Somästhetik „stellt eine kritische und meliorative Untersuchung der Erfahrungen und des Gebrauchs des eigenen Körpers als Ort sinnlich/ästhetischer Wertschätzung (Aisthesis) und kreativer Selbsterschaffung dar“ (227). Von der Philosophie her gesehen ist in dieser Definition zweifellos das Entscheidende die Betonung der Praxis. Zwar ist in der antiken philosophischen Selbstsorge, wie Foucault gezeigt hat, der Körper durchaus immer auch Thema gewesen, aber in der neuzeitlichen Philosophie, in der sich der Mensch vornehmlich zum Vernunftwesen kultiviert hat, *nicht* oder zumindest nicht in „sinnlich/ästhetischer Wertschätzung“. Auf der anderen Seite schreibt Shusterman in einen Zeitgeist hinein, in dem nichts populärer ist als die Sorge um den eigenen Körper. Dessen ist sich Shusterman durchaus bewusst, es hat aber in seinem Bemühen um egalitäre Duldsamkeit – sein Buch enthält auch ein Kapitel, in dem er den Texten der Rap-Sänger philosophischen Rang zuerkennt – zur Folge, dass sein Begriff der Somästhetik das weite Feld von der Alexandertechnik über Feldenkrais, Yoga bis hin zu Kosmetik und Bodybuilding, sadomasochistische Praktiken selbstverständlich eingeschlossen, umfasst. Die einzige Differenzierung, die er hier kennt, ist die zwischen „sanft“ und „gewaltsam“ und seine Präferenz liegt, mit John Dewey, selbstverständlich bei den sanften Praktiken. Eine Begründung dafür gibt er nicht und er sieht auch nicht, dass, um zu sagen, was an solchen Praktiken philosophisch ist, gerade das Element der Erkenntnis in seiner Definition hätte ausschlaggebend sein müssen.

Hier zeigt sich nun eine zweite fundamentale Schwäche des Buches von Shusterman, nämlich dass es praktisch in Unkenntnis der breiten Literatur zur Phänomenologie des Leibes geschrieben ist – nur Merleau-Ponty und von ihm auch nur die *Phänomenologie der Wahrnehmung* findet gelegentlich Erwähnung. Deshalb ist ihm auch die Differenz von Leib und Körper, die ja zur Differenz von *sanft* und *gewaltsam* querliegt, nicht geläufig. Umso bemerkenswerter ist es, dass er auf eine verwandte Unterscheidung kommt, nämlich zwischen *repräsentational* und *erfahrungsmäßig*: „Repräsentationale Somästhetik betont die äußere Erscheinung des Körpers, wohingegen erfahrungsmäßige Disziplinen ihren Fokus eher auf die ästhetische Qualität innerer Erfahrungen richten“ (236). Diese Unter-

scheidung dient ihm aber wiederum nur zu einer Klassifikation der Körperpraktiken, deren Gleichberechtigung er trotz subjektiver Präferenzen im Grunde nicht infrage stellen will. Er sieht nicht, dass es einen fundamentalen Unterschied in der Weise, leiblich zu existieren, ausmacht, ob man sich im Sinne der einen oder der anderen Körperpraktik ausbildet. Wenn man hier weiter fragen würde, könnte es sich vielleicht herausstellen, dass Bodybuilding vielleicht doch keine genuine Art philosophischer Selbstsorge darstellt.

Meine kritische Durchsicht von Shustermans Buch ergibt, dass es zumindest Anlass gibt, die Fragen zu stellen, die notwendig sind, wenn man im gegenwärtigen Boom der Körperpraktiken die Sorge um den eigenen Körper als etwas Philosophisches bestimmen will. Leider werden in dem besprochenen Buch diese Fragen aber quantitativ an den Rand gedrängt, dadurch dass Shusterman noch eine ganze Reihe von Essays hineingesteckt hat, die nun nur typisch innerakademische Positions- und Orientierungsbestimmungen betreffen. So finden sich darin Aufsätze, in denen er das Verhältnis von Dewey und Rorty, von Putnam und Cavell, von Habermas und Rorty, ihre Übereinstimmung und ihre Differenz ausmacht, um vielleicht am Ende dann die Somästhetik als etwas zu empfehlen, was den einzelnen Partnern abgeht.

Dagegen schließt das Buch mit einem Kapitel von nun allerdings höchster philosophischer Brisanz und philosophischem Ernst. Es ist ein Kapitel, in dem er über seine eigene jüdische Identität nachdenkt. Er sieht sie als eine Gradwanderung zwischen amerikanisch säkularisierter Lebensform und religiöser Orthodoxie, bzw. besser und mit seinen Worten gesagt, als „ein Leben beständigen jüdischen Selbstausspruchs und einer Selbstverwirklichung durch Kreisläufe von *yeridah* und *alijah*, eines Aufbruchs von und einer Rückkehr nach Israel“ (275). Hier wird der nichtjüdische Leser Shusterman in Teilnahme und Respekt sicherlich folgen und sich allenfalls fragen, ob er in seinem eigenen Verhältnis etwa zur nationalen Identität analoge Probleme zu bewältigen hat. Aber gerade wenn er Shusterman im Ernst seiner Darlegung folgt, wird er sich fragen, ob die Bewältigung der Kontingenz, von der er redet, überhaupt ein *ästhetisches* Projekt ist und ob es einem wirklich, wie er am Schluss seines Buches (279) andeutet, freisteht, dieses Projekt anzugehen oder nicht.

Zur Überwindung von Mystifizierungen menschlicher Kognition

Logische Analyse von Sprechen und Verstehen

Von PIRMIN STEKELER-WEITHOFER (Leipzig)

ROBERT B. BRANDOM: BEGRÜNDEN UND BEGREIFEN. Eine Einführung in den Inferentialismus, aus dem Amerikanischen von Eva Gilmer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2001, 264 S. (engl.: *Articulating Reason. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2000, 230 S.)

Es gibt Bücher, die in der Philosophie Standards setzen, indem sie neue Sichtweisen oder Explikationsideen entwickeln. Diese können die Frage nach der Rolle der Erfahrung in der Erkenntnis (Hume) betreffen, die begrifflichen Voraussetzungen der Darstellung em-

pirischen Wissens (Kant), die Grundlegung mathematischen Schließens durch halbformale Zuordnungen von Wahrheitswerten für logisch komplexe Sätze (Frege), den Begriff der logischen Form und ‚grammatischen‘ Geltung in einer Gebrauchssprache (Wittgenstein) oder die Zurückweisung von Dogmen der Unmittelbarkeit im Cartesianismus und im Klassischen bzw. Logischen Empirismus (Hegel bzw. Sellars). In derartigen Fällen wird man hinter die genannten Autoren und ihre Texte nicht zurück können, ohne in eine anachronistische Debatte unterhalb des danach möglichen Argumentationsniveaus zu fallen.

Robert Brandoms *Making it Explicit*¹ setzt in entsprechender Weise Standards für eine philosophische Semantik als Grundlage eines kritischen Verständnisses der geistigen Fähigkeiten des Menschen. Es werden nicht nur mystifizierende Auffassungen sprachlicher Bedeutung und Referenz im psychologisierenden Mentalismus (unter Einschluss jeder intentionalistischen Semantik) und im platonisierenden Realismus (unter Einschluss jeder Semantik der Möglichen Welten) aufgehoben, sondern auch Erklärungsdefizite verhaltens- bzw. regeltheoretischer Auffassungen des Sprechens und Verstehens im so genannten ‚Regularismus‘ bzw. ‚Regulismus‘: Der behavioristische Regularismus ebnet den Unterschied ein zwischen einer rein animalischen *sentience*, dem Vermögen, auf Wahrnehmungen verlässlich zu reagieren, und menschlicher *sapience* im Sinn des Vermögens zum begrifflichen Denken im Sprach- und Symbolgebrauch. Der Regulismus verkennt den Status syntaktischer und semantischer Regeln, die wir für analyse-, explikations- oder rechen-technische Zwecke entwerfen. Er hypostasiert Regeln, auch solche der Lernkompetenz, indem er sie zu Teilen einer angeblich neurophysiologisch im Gehirn ‚verdrahteten‘ kognitiven Intelligenz erklärt. Brandom setzt gegen beide Positionen eine sprechhandlungstheoretische Semantik, welche Einsichten Freges, Wittgensteins und durchaus auch des linguistischen Strukturalismus in der Nachfolge de Saussures ernst nimmt: Die Bedeutung von Worten besteht in ihrer *Funktion* im satzholistischen und dann auch pragmatischen Kontext. Die Bedeutung des *Satzes* ist über seine *inferenzielle Rolle* in (konstativen) *Sprechakten*, besonders im Kontext des dialogischen Argumentierens, des Gebens und Erfragens von Gründen für *Aussagen* zu analysieren. Brandom hat nun mit *Begründen und Begreifen* dem 1000-seitigen Hauptwerk eine Einführung nach Art von Kants *Prolegomena* folgen lassen. Gerade weil auf viele Details zu Gunsten einer Übersicht über das Gesamtprojekt verzichtet wird, treten die Leistungen und die offenen Fragen in Brandoms Ansatz hier deutlicher hervor.

Wer eine Aussage macht, übernimmt eine diskursive *Begründungsverpflichtung* und gewährt eine *Inferenzerlaubnis* an den oder die Dialogpartner. Der Inhalt der Aussage ist durch diese *commitments* und *entitlements* konkret bestimmt und daher als normativ zu begreifen, und zwar im Blick auf mögliche Diskurse des Erfragens und Gebens von Gründen. Dabei können die Berechtigungen immer auch durch andere Aussagen bedingt sein, für welche gegebenenfalls andere Personen die Verantwortung übernehmen. Um festzuhalten, welche der je übernommenen Begründungsverpflichtungen in einem laufenden Dialog schon abgegolten, welche Fragen noch offen sind, zu welchen Inferenzen ein Dialogpartner durch den anderen ermächtigt war und welche er selbst noch zu verteidigen hat,

1 R. B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge/Mass. 1994; dt.: *Expressive Vernunft*. Übers. v. E. Gilmer und H. Vetter, Frankfurt/M 2000.

kann man an eine Notation von Spielständen nach Art von David Lewis' Aufsatz *Score-keeping in Language Games* denken.² In der *Dialogischen Logik* hatten dabei schon Paul Lorenzen und Kuno Lorenz im Detail ausgearbeitet, wie der gebrauchts- bzw. begründungstheoretische Sinn logischer Junktoren und Quantoren durch Festlegung der zulässigen Züge und erfolgreichen Enden eines Argumentationsgangs bestimmt werden kann.³ Brandom möchte aber nicht mit expliziten Regeln, sondern *implizit anerkannten materialen Inferenzen* beginnen.

Dabei sind inferenzielle Übergänge auf der Ebene der Begründungsverpflichtungen eines Proponenten („wer A sagt, muss auch B sagen“) und auf der Ebene der gewährten Behauptungserlaubnisse („wer unter gewissen Bedingungen A sagen darf, darf auch B sagen“) zu unterscheiden. Außerdem wird unterstellt, dass für manche Aussagen eine gewisse *Inkompatibilität* (personenunabhängig?) definiert ist („was A ist, ist nicht B“). Das Erfragen, Geben und Annehmen von materialen Gründen ist durch schon etablierte, „*empraktische*“ (Karl Bühler) Normen geleitet. Diese sind unter Verwendung von logischem und kategorialen Vokabular explizit zu machen: „Die Logik ist das sprachliche Organ des semantischen Selbstbewußtseins und der semantischen Selbstkontrolle. Die durch das logische Vokabular erschlossenen expressiven Ressourcen machen es möglich, unsere Begriffe zu kritisieren, zu kontrollieren und zu verbessern.“ (196) Die Logik ist also *nicht* das Organon des unmittelbar vernünftigen Redens und Denkens, sondern dient der expliziten Artikulation von inferenziellen Regeln und damit der differenzierenden Explikation begrifflichen Schließens und definitorischen Unterscheidens, das selbst eine Praxisform mit empraktischen Normen der ‚Richtigkeit‘ ist.

Wie das zu verstehen ist, zeigt die folgende vereinfachte Interpretationsskizze für die logischen Ausdrucksformen im Kontext von Aussage und Satz, welche Frege in seiner Begriffsschrift mit Recht für basal hält, nämlich die (materiale) Implikation oder Subjunktion „*wenn A, dann B*“, im Folgenden kurz: „ $A \rightarrow B$ “, die Negation *nicht-A* oder *non-A*, im Folgenden kurz: $\neg A$, und am Ende die Allquantifikation. Wenn man von A material-inferenziell zu B unter Bedingungen D, E... übergehen kann, machen wir dies dadurch explizit, dass wir unter den Bedingungen D, E... erlauben, zur Aussage $A \rightarrow B$ inferenziell überzugehen. Die Negation $\neg A$ ergibt sich aus der *Inkompatibilität*: $\neg A$ ergibt sich inferenziell aus allem, was mit A material inkompatibel ist. Ob das als Erläuterung ausreicht, ist übrigens fraglich. Denn wenn es unter gewissen weiteren Bedingungen D, E... im Ausgang von A Erlaubnisinferenzen gibt, die zu B und zu C führen und B und C inkompatibel sind, dann sollten wir von den genannten Bedingungen D, E inferenziell zur Aussage $\neg A$ übergehen dürfen. Wer $\neg A$ behauptet, muss auf eine entsprechende Nachfrage inkompatible B, C nennen und die Zulässigkeit der durch $A \rightarrow B$ und $A \rightarrow C$ explizit gemachten Inferenzen behaupten bzw. auf weitere Nachfrage nachweisen. Doch ist damit noch nicht festgelegt, zu welchen Schlüssen ein Hörer berechtigt wird, wenn ein Proponent für $\neg A$ eintritt.

In bloß konstruktiven Aufbauten der formalen Logik werden Fragen, wie sie Frege noch am Beginn seiner „Begriffsschrift“ gestellt hatte, gewissermaßen vergessen: Wie und warum sind Sätze gemäß gewissen Substitutionsverfahren in Satzteile und Wörter gegliedert, etwa in die schon von Platon in ihrer allgemeinen Bedeutsamkeit erkannten Grundbestandteile

2 In: D. Lewis, *Philosophical Papers I*, Oxford 1983, 233–249.

3 K. Lorenz/P. Lorenzen, *Dialogische Logik*, Darmstadt 1978.

der Nominalphrasen und der Verbalphrasen? Welche besonderen inferenziellen Rollen spielen *singuläre Terme* oder *Benennungen* im Satz und warum brauchen wir sie (vgl. Kap 4.)? Die Fragen betreffen den Grund für die ‚Universalität‘ der logischen Zweiteilung der Sätze in Namen bzw. Benennungen und Prädikate bzw. Satzrahmen. Brandoms Antwort ist, grob zusammengefasst, diese: Nicht weil es (etwa dingliche) Gegenstände, Eigenschaften und Relationen zwischen den Gegenständen gäbe, die es zu repräsentieren gilt, gibt es singuläre Terme im Unterschied zu den Prädikaten, sondern um folgende Differenz zwischen inferenziellen Strukturen verfügbar zu haben: Wenn für *alle* (relevanten) Kontexte $A(x)$ eines Redebereichs eine Benennung t durch t' substituiert werden kann, und zwar so, dass eine Erlaubnisinferenz von $A(t)$ zu $A(t')$ führt, gilt auch die umgekehrte Erlaubnisinferenz von $A(t')$ zu $A(t)$ und damit die Gleichheit $t = t'$ (freilich nur relativ zu dem betrachteten Redebereich). Eine Aussage $A(t)$ hat aber nur Sinn, wenn es im Redebereich inkompatible Aussagen gibt, sodass die Satzverneinung $\neg A(t)$ definiert ist. Durch die Verwandlung des Satzrahmens in ein komplexes Prädikat, das als solches in der Form „ $\lambda x(\neg A(x))$ “ notierbar ist, lassen sich Prädikatkomplemente definieren, die für die oben genannte Umkehrung der Erlaubnisinferenz verantwortlich sind, wie man sich relativ leicht klar macht. Wenn dagegen für zwei gegebene Satzrahmen $A(x)$ und $B(x)$ und für jede Benennung t die Erlaubnisinferenz von $A(t)$ nach $B(t)$ gilt, gilt die Umkehrung nicht notwendigerweise: Die Extension des zugehörigen Prädikats $\lambda x(A(x))$ ist damit ja nur erst als *Teil* von $\lambda x(B(x))$ erwiesen. Wir brauchen also zumindest die logische Kategorie der singulären Terme und der Prädikate, ferner die Satzoperatoren der Verneinung und Subjunktion und schließlich den Prädikatoperator des Allquantors, um logisch komplexe Inferenzen und logisch komplexe Prädikate und die zugehörigen Klassifikationen in einem Bereich von Benennungen explizit machen zu können – wobei sich Relationen aus Aussagen ergeben, die mehrere Benennungen enthalten.

Die Bedeutung von Brandoms Sicht auf die logische Semantik liegt darin, dass jede ‚ontologische‘ Frage nach einem Bereich von Gegenständen, über den man redet, zur Frage nach der sprachlogischen Konstitution eines zugehörigen Bereiches von relevanten Aussagen und Benennungen wird. Diese definieren eine Klasse bereichsadäquater Prädikate und eine zugehörige Gleichheit. Die Frage danach, *worauf* eine Benennung (objektiv) referiert bzw. *wovon* ‚in Wirklichkeit‘ die Rede ist, wird zur Frage nach den Perspektiventransformationen der je von Personen verantworteten Identitätsurteile zwischen (gegebenenfalls deiktisch-anaphorischen) Benennungen, die ihrerseits entsprechende Substituierbarkeiten in inferenziellen Festlegungen, Berechtigungen oder interpretativen Zuschreibungen artikulieren. Unter den Titeln eines ‚sozialen Wegs vom Begründen zum Repräsentieren‘ und ‚Objektivität und normative Feinstruktur‘ entwickelt Brandom (in Kap. 5 und 6) diesen Gedanken im Wesentlichen auf die folgende Weise: Eine Aussage der Form $A(t)$ ist in Bezug auf die Erlaubnis inferenzieller Substitutionen durch andere mögliche Terme t' zunächst abhängig von der Festlegung des Sprechers, seiner ‚Intention‘ oder ‚Meinung‘. Das heißt, das Vorkommen von t ist im noch ‚opaken‘ Modus *de dicto* zu lesen⁴, solange beim Verständnis zu berücksichtigen ist, zu welchen

4 Es war W. V. Quine, der auf die besondere Bedeutung des Leibnizprinzips, der Identität und der *de-re*-Formen des Redens über etwas, der „Aboutness“ bzw. der referenziellen Transparenz hingewiesen hat, beginnend mit *Word and Object* (Cambridge/Mass. 1960, Kap. 3, bes. §§ 19–24, 30, 49). Vgl. dazu auch Brandom, 223 und 162 ff.

substitutionalen Inferenzen sich der Sprecher festlegen ‚möchte‘. Die ‚transparente(re)‘ Lesart *de re* entsteht daraus, dass nicht die Sprecher, sondern auch die Hörer und am Ende alle möglichen Hörer in ihren *Zuschreibungen* darüber urteilen, *worauf sich jener ‚eigentlich‘ festgelegt hat*.

Was dies bedeutet, wird in reflektierenden Aussagen über andere Aussagen explizit, wenn wir nämlich den Fall, in dem wir von anderen oder auch uns selbst sagen, dass sie oder wir glauben, Bacon habe die Dramen Shakespeares geschrieben, mit dem Fall vergleichen, dass sie oder wir *von Bacon* glauben, er habe Shakespeares Dramen geschrieben. Der erste Fall ist kompatibel damit, dass die je betroffene Person weder glaubt, dass Bacon Shakespeare ist, noch, dass der Verfasser des neuen Organon der Verfasser seiner Dramen sei. Wenn wir von Bacon *de re* reden, überspringen wir, um mit Brandom zu sprechen, die doxastische Kluft zwischen Sprecher und Hörer: Was der Sprecher *als besondere Person glaubt*, wer Bacon sei, ist irrelevant für die erlaubten Substitutionen im *de-re*-Kontext. Entscheidend ist, was wir als Hörer bzw. ‚Kontrolleure‘ für substituierbar erklären. Damit wird über den Wechsel von der Selbstfestlegung der Sprecher zu ‚unserer‘ Zuschreibung erklärt, was es heißt zu sagen, dass eine Aussage ‚in Wirklichkeit‘ von x, nicht von y handelt. Wichtig ist dabei, dass *jede Analyse* der Referenz singulärer Terme die logischen Inferenzformen und Perspektivenwechsel, auf die Brandom hinweist, zu berücksichtigen hat, denn „jeder beurteilt die inferentiellen Richtigkeiten aus einer zumindest minimal anderen Perspektive. [...] Die *repräsentationale* Dimension der propositionalen Gehalte reflektiert die *soziale* Struktur ihrer inferentiellen Gliederung.“ (237) Damit entwickelt Brandom in gewissem Sinn eine hegelianische⁵ Grundidee: Die (nach Hegel) *wesenlogische* Referenz *de re* als *reflexionslogischer* Begriff des *eigentlichen Bezugs* einer Aussage und damit auch der Begriff der *Wahrheit* einer Proposition ergibt sich aus Unterstellungen von Festlegungen, was ‚in Wirklichkeit‘ zu identifizieren und zu unterscheiden wäre. Wir sagen daher emphatisch, dass *objektiv* über diese oder jene abstrakten oder konkreten Gegenstände – im Fall nominalisierter Propositionen: über Sachverhalte oder Ereignisse – gesprochen werde, wenn wir aus unserer Sicht ein perspektivenübergreifendes („gemeinsames“) Reflexionsurteil fällen, das sagt, was (gegebenenfalls in Bezug auf eine mehr oder weniger klar unterstellte und mehr oder weniger vage explizierte Differenzierungs- und Inferenzpraxis) *zu unterscheiden ist, was nicht*.

Die philosophische Bedeutung der Untersuchungen Brandoms ergibt sich insbesondere aus den Fragen, die sie aufwerfen oder nahe legen:

1. Wie verhalten sich die faktischen Zuschreibungen und Festlegungen, die offenbar auf Grund ihrer Perspektivität immer subjektiv sind, zu einer zunächst bloß faktischen und dann vielleicht dauerhaften Übereinstimmung in unseren Beurteilungen der *Anerkennungswürdigkeit*? Wann gibt es überhaupt die Möglichkeit individueller Festlegungen und Zuschreibungen? Wann ist das Erfragen und Geben von Gründen in Argumentationen bloß Kontrolle von mehr oder minder vorbestimmten Geltungsansprüchen? Wann dient es der Selbstversicherung hinreichender Gemeinsamkeit in der Festlegung des inferenziellen Sinnes von Aussagen? Wann ist es all dies zugleich?

5 Vgl. dazu P. Stekeler-Weithofer, Hegels Analytische Philosophie, Paderborn 1992, Kap. III, 1.31, Kap. IV, 0.3, 0.4, 1.1 ff. et passim.

2. Wie verhält sich der *allgemeine* Gebrauch von Wörtern wie „wirklich“ oder „objektiv“ und die *de-re*-Form des Redens-von-etwas zu dem *besonderen* Gebrauch, in welchem auf die Sphäre der *empirischen Wirklichkeit* verwiesen werden soll? Im allgemeinen Fall artikulieren wir mit den entsprechenden Ausdrucksformen die nach unserem Urteil richtige Bezugnahme auf abstrakte Gegenstände ebenso wie auf Objekte empirischer Wahrnehmung, den richtigen Gebrauch namenartiger Ausdrücke in fiktionalen Kontexten ebenso wie in Kontexten der Darstellung und Erklärung gemeinsamer Erfahrungen. Dass Brandom derartige Ausdrucksweisen vermeidet, ist verständlich, löst aber die in ihnen angesprochenen schwierigen Probleme nicht. Seine rein formale, reflexionslogische Unterscheidung ist daher zu ergänzen durch eine Analyse des besonderen Anschauungsbezugs und der transzendentalen oder präsuppositionalen Verfassung der Rede über konkrete Dinge in der sinnlich kontrollierten Erfahrung, wie sie etwa J. McDowell in der Nachfolge Kants entwickeln möchte.
3. Brandoms sozialer Regularismus erreicht zwar gerade im Vergleich zu behavioralen Verlässlichkeitstheorien der Richtigkeit⁶ ein höheres Niveau. Bedeutung, Referenz und Wahrheit ist ihr zufolge nicht bloß, wie etwa bei Quine, in einer sozialen Technik des Gebrauchs von Symbolen fundiert, sondern in einem komplexen Anerkennungs-, Festlegungs- und Zuschreibungsverhalten zusammen mit einem spiegelbildlichen Widerspruchs-, Kritik- und Sanktionsverhalten von Dialogpartnern in Bezug auf materiale Inferenzen. In diesem Verhalten allein kann aber die ‚Normativität‘ der entsprechenden Verpflichtungen und Erlaubnisse nicht realisiert sein. Sonst entsteht doch wieder eine Art linguistischer Idealismus oder Subjektivismus ähnlich wie im (übrigens eher regulistischen) Interpretationismus Davidsons: Der jeweilige Hörer konstruiert dort, extrem grob gesagt, auf je eigene Faust eine semantische Meta-Theorie, in welcher er ‚möglichst vielen‘ Aussagen der Sprecher den formalen Wert „das Wahre“ zuordnet, um so aus seiner Sicht Verstehen und Verständigung zu optimieren.
4. Damit ist die besondere kulturhistorische Existenzform der Normen, welche eine *gemeinsame* begriffliche Differenzierungs- und Inferenzpraxis mit den entsprechenden Inferenzerlaubnissen, Begründungsverpflichtungen und Inkompatibilitäturteilen leiten, noch nicht zureichend verstanden: Jedes Realwissen und jeder begriffliche Schluss ist auf ein Wir und damit unter anderem auch auf eine Zeit oder Epoche bezogen. Wir appellieren aber immer auch an die Idee absoluter Wahrheit, welche die gemeinsame Weiterentwicklung des Realwissens und der Realbegriffe leitet. Wir tun dies zum Zweck einer relativismuskritischen Selbstplatzierung unserer je eigenen, endlichen, Wissensansprüche. Diese universalisierende Idee wird nicht zureichend begriffen ohne eine Analyse der Sprachform der Ideation, in der wir selbst unsere eigenen Ideale explizieren. Es ist daher ein Mangel, dass zwischen einem bloß faktischen Wir mit unseren zwar normativen, aber realen Anerkennungen oder Nicht-Anerkennungen in argumentativen Dialogen und einem idealen Wir der ‚Menschheit‘ im normativ und ideal bestimmten Projekt der Vernunft, an welches Kant und auch noch Hegel appellieren, weder bei Davidson oder Rorty noch bei Brandom unterschieden wird.

6 Zur Kritik an Dretske, Fodor und Millikan vgl. zum Beispiel 144 ff., bes. Anm. 8.