

## Visualität als Lebens- und Erkenntnisform des Menschen

10. Vorlesung (Mi 17. 10.):

**Die Praxis des Lebens.** Wie menschliches Selbstverständnis, Selbstkontrolle und orientierendes Handeln praktisch verbunden sind

Meine Damen und Herren,

In der letzten Vorlesung waren von der Beobachtung ausgegangen, dass im Alltag wie auch auf Bildern wir Bedeutungen erfassen, die für von existentiell wichtig sind. John Bergers Beobachtung, dass der Tod eines Menschen direkt in der Weise sichtbar werden kann, wie seine Silhouette erstarrt und das Gemälde Holbeins "Der tote Jesus im Grabe" von 1551/2, in dem viele Betrachter mit großer Erschütterung ihres religiösen Glaubens reagiert haben, waren unsere Ausgangsbeispiele. Meine Vermutung war nun, dass für diese Fälle Noes Enaktivismus, der die Bedeutung alles Sichtbaren nur mit körperlichen Handlungsmöglichkeiten und den impliziten Körperwissen erklärt, dieses Sehen existentiell erschütternder, überhaupt allgemeiner Bedeutung nicht erklären kann. Denn offensichtlich ist dieses Bedeutungssehen, insbesondere beim Sehen von Bildern, nicht auf rein körperliche Bewegungen zurückführbar. Noes erste, freilich nur partielle Antwort auf diese kritischen Anfragen hatte, nachdem wir seinen Begriff des körperbasierten Wissens über Bewegungen und den starken Erscheinungsbegriff kennengelernt hatten, insbesondere auch von den projektiven und perspektivischen Formeigenschaften von Bildern, die Noe "P-Eigenschaften" nennt, Gebrauch gemacht. Über Bilder, die wiedererkennbare Dinge darstellen, konnte Noe deshalb sagen, dass es

eine enaktivistische Erklärung ihrer Bedeutung gibt. Nämlich folgende: Die Erscheinung des Bildes, ist dann für uns bedeutungsvoll, wenn sie so beschaffen ist, dass wir *in* ihr das Ding sehen können, was dargestellt werden soll. Auf dem rein darstellenden Bild muß also nicht die wirkliche Farbe, Größe und Form der Szene und der Dinge auftauchen, sondern die jeweilige perspektivische Erscheinung und die P-Eigenschaften werden abgebildet. Doch das kann eben nur ein Teil der Antwort, eine vorläufige Antwort sein, weil dadurch nichts darüber gesagt ist, wie denn nun nicht-gegenständliche Bilder eine sichtbare Bedeutung haben können. Weiterhin ist nicht klar, wie es eine existentielle Bedeutung geben kann, die weder durch P-Eigenschaften noch durch andere Farb- und Kompositionseigenschaften eines Bildes erklärt werden können. Denn in diesem Fall ist ja die sichtbare Bedeutung nicht auf körperliche Bewegungen und Bewegungswissen zurückführbar.

Ich hatte diese Vermutung und kritische Anfrage an Noes Ansatz auch deshalb formuliert, um die Erklärungsmöglichkeiten von Noes Enaktivismus darstellen und überprüfen zu können. Und damit wollen wir nun fortfahren. Denn noch sind die theoretischen Ressourcen und Erklärungsmöglichkeiten des Enaktivismus nicht ganz ausgeschöpft. Noe beansprucht, auch die Bedeutung nicht-gegenständlicher Bilder erklären zu können. Um diesen Teil der Antwort Noes darlegen zu können, müssen wir uns von der gegenständlichen darstellenden Kunst fortbewegen und uns der modernen Kunst zuwenden.

Im Kubismus von Picasso und Braque z.B. wird die Erfahrung des Sehens auf eine Weise festgehalten, dass Denken und Sehen näher zusammenrücken. Noe argumentiert, ein kubistisches Porträt könne, man dadurch beschreiben, dass die geometrische Form der Seiten- und

Rückansichten eines Gesichts mit jener der Vorderansicht verknüpft wird. Damit sei aber jener Bewegungszusammenhang sichtbar gemacht, den der Enaktivismus als Inhalt des sensomotorischen Wissens auffasst. Und deshalb erklärt Noe auch umstandslos: “Der Kubismus ist die künstlerische Bewegung, die die enaktivistische Sichtweise einfängt.”

Aber das kann nur ein Teil der umfassenderen Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Bildern sein. Nur Bildern freilich, für die Noe fordert, dass sie versuchen müssten “erfahrungshafte Kunst” zu sein. Doch was heißt das? Für diese Bilder müsse gelten, dass sie nicht nur irgendeine beliebige Erfahrung zu erfassen suchen, sondern jenen Prozess erfassen, durch den Erfahrung entsteht, soll durch die Bilder zugänglich gemacht werden, da sie ihn erfassen (Ebenda, 176). Man könnte sagen: Noe entwickelt eine Konzeption des Bildes, die sich der von Berger vorgeschlagenen Teilhabe an der Gemeinschaft des Sichtbaren über die Verkörperung des sensomotorischen Wissens annähert:

“Bilder sind eine sehr einfache (in einigen Bedeutungen von einfach) Art des *virtuellen* Raums. Was ein Bild und die abgebildete Szene gemeinsam haben besteht darin, dass sie uns veranlassen, eine gemeinsame Klasse von sensomotorischen Fähigkeiten zu aktivieren.” (Ebenda, 178)

Obwohl hier nicht von der Kraft und Energie des Visuellen wie bei Berger die Rede ist, liegt mit dieser Betonung des Handelns, das im virtuellen Raum des Bildes verkörpert ist, auch im Noeschen Enaktivismus eigentlich der Schritt nahe, das *Herstellen von Bildern selbst* zu einem Grund für die Möglichkeit zu machen, das auch ein enaktiver Prozess der *Bildwirkung für einen Betrachter ermöglicht wird*, der eine weitere des Erfassen von Bedeutungen, die für die Beziehungen zwischen Menschen

entscheidend sind, eröffnet. Doch leider verfolgt Noe diesen Gedanken nicht weiter. In einem letzten Schritt kommt Noe einer solchen Lebensform-Theorie der Bildbedeutung zwar etwas näher, doch ohne ihn zu vollziehen, wenn er schreibt: “Das Herstellen von Bildern, wie die Erfahrung selbst, ist eine Aktivität. Sie ist zugleich eine Aktivität des sorgfältigen *Blickens* auf die Welt und eine Aktivität der Reflexion über das, *was man sieht* und *das, was man tun muß, um zu sehen*. ... Der Künstler wendet sich der Welt ... als einen Bereich der Befähigung zum Wahrnehmungshandeln zu.” (Ebenda, 179)

Was ist der naheliegende Schritt, den Noe nicht vollzieht und vollziehen kann? Es wäre die Einsicht, dass die mit Bildern wirksame, herstellbare Teilhabe an der Gemeinschaft des Sichtbaren eine weitere Eigenschafts- und Relationsebene von Bildern ist, die diese direkt sichtbar verkörpert. Wir sehen nicht nur, dass der einzelne Mensch allein stirbt, sondern wir sehen in der Sichtbarkeit des Todes die Teilhabe aller Menschen an einer Lebensform. Dies ist aber eine durch Bilder und andere Sehmöglichkeiten gestiftete Beziehung, die zwar auf körperliche Bewegungsmöglichkeiten aufsetzt, aber nicht auf sie zurückführbar ist: Sie ist eine in der Beziehung zu allen Menschen mögliche Eigenschaft der Bilder selbst. Diese Eigenschaften wie der Tod, Gewalt, Freiheit und Liebe erschließen die Zugehörigkeit zur gemeinsamen menschlichen Lebensform. Sie machen die Dringlichkeit, die existentielle Bedeutung von Bildern allererst aus. Nur dann, wenn die lebensformative Grundlage der Bildbedeutung einbezogen wird, macht das Motto Leonardo da Vincis, “Nicht enthüllen, wenn dir die Freiheit lieb ist, denn mein Antlitz ist Kerker der Liebe” für Betrachter eines verhüllten Bildes Sinn. Denn dann spielt dieses Motto auf eine den Bildern innewohnende existentielle

Wirkung an. Allein dies ist aber jene wirksame Bedeutung von Bildern, um die es Berger ging.<sup>1</sup>

Wir verstehen die visuelle zugängliche Beziehung zwischen Lebensform und Bild besser, wenn einmal versuchen, sie direkt den Bildern zuzuschreiben. Horst Bredekamp beschreibt diesen Vorschlag in seinem Buch *Theorie des Bildakts* (Berlin, 2010, 19) wenn er sich mit dem “Grundproblem der bildlichen Autonomie” beschäftigt. Dabei geht es ihm um die autonome Bildung der manifest moralischen, ja lebensentscheidenden Bedeutung von Bilder, die nur Bilder auf diese Weise vermitteln können: “Während die Lautsprache dem Menschen eigen ist, treten ihm Bilder in distanzierter Körperlichkeit entgegen. Weder durch Gefühlsleistungen noch durch sprachliche Abtastungen können sie vollständig in jene menschliche Verfügung zurückgeführt werden, der sie ihre Entstehung verdanken. In diesem Effekt liegt der Grund des Faszinosums Bild. Einmal geschaffen, wird es unabhängig, um zum Objekt der verehrenden Bewunderung, aber auch der Furcht als der stärksten aller Empfindungen zu werden.” (Ebenda, 19-20)

Wir sahen bereits, dass das Berufsgeheimnis von Malern, denen es gelingt uns z.B. Bewunderung oder Furcht, auf jeden Fall aber eine lebensprägende, gar lebensentscheidende Betroffenheit einzuflößen, dadurch zu erarbeiten und zu finden, dass sie die über das einzelne Bild hinausgehende im Sichtbaren verkörperte existentielle Bedeutung entdecken. Dies kann es Malern, sogar ermöglichen einem Bild eine derart

---

<sup>1</sup>Eigentlich hatte ich auch noch geplant, dass wir uns mit der visuellen Ontologie des schottischen Philosophen Thomas Reid beschäftigen würden. Doch da ich Fragen nach dem übergreifenden Zusammenhang von Sehen, Handeln und Erkennen im Begriff der Lebensform klären will, fehlt uns dazu die Zeit. Wir können uns also nicht mehr auch noch anschauen, wie durch Reids stark an dem Vollzug alltäglicher Erfahrung orientierten “Common Sense” Philosophierens Sehen, Handeln und Erkennen miteinander verbunden werden und in welcher Beziehung seine Theorie visueller Erscheinungen – Reid nennt sie “visibles” z.B. zu Noes Behandlung von Erscheinungen als objektive Eigenschaften der enaktiven Beziehung zur Umgebung steht.

eindringliche sichtbare Bedeutung zu geben, dass sich unser Leben durch diesen Anblick ändert. Bredekamp beginnt seine Überlegungen zu dem oben bereits erwähnten, mit einem Motto Leonardo da Vincis versehenen Bild, das sich an den Betrachter des noch verhüllten Bildes wendet und auf die den Bildern innewohnende Kraft anspielt. Wenn es uns ja geradezu bedroht: “Nicht enthüllen, wenn dir die Freiheit lieb ist, denn mein Antlitz ist Kerker der Liebe.” (Ebenda, 17) Wurden also wegen dieser in einer lebensformativen existentiellen Bedeutung tatsächlich Bilder verhüllt? Oder spielt hier der Maler nur mit der Möglichkeit einer existentiellen Wirkung? Bredekamp interpretiert dieses Motto folgendermassen: “Dieser Ausspruch spielt auf die Praxis an, Bilder zu verhüllen, um sie nur an hohen Festtagen den Blicken freizugeben. Leonardo zufolge teilt ein solcherart verborgenes Werk einer sich nähernden Person mit, dass seine Enthüllung mit dem Verlust der Freiheit verbunden sei. Das Bild spricht, und indem es sich äußert, fordert es vom Ankömmling eine Reaktion. Läßt dieser das Werk verhüllt, bewahrt er seine Freiheit auf Kosten eines Erlebnisses, aber wenn er sich diesem aussetzt, verliert er die alleinige Verfügung über sich selbst.” (Ebenda, 17)

Horst Bredekamp entwickelt im weiteren Verlauf des Buchs eine sehr komplexe Theorie eben dieser aktiven, bedeutungstiftenden Wirkung, die von Bildern ausgehen kann. Sein Anspruch ist dabei, durch die Theorie des Bildakts, dass Visuelle und das Haptische in das Projekt der Aufklärung des Menschen einzubeziehen. Wir können diesen ambitionierten, Ansatz der Bildakttheorie hier nicht weiter verfolgen.

Denn die verbleibenden Vorlesungen haben noch einige andere Darstellungs- und Argumentationsaufgaben zu erledigen. Dazu gehört freilich auch, die Überlegungen der bisherigen Stunden zum einen mit den

Fragen nach der existentiellen Bedeutung des Visuellen für unsere Lebensform anzusprechen. Wir wollen sie jedoch globaler behandeln in dem wir unser Selbstverständnis als Menschen thematisieren. Denn wie wir Menschen uns selbst im Unterschiede zu Göttern, Tieren, Engel und Maschinen selbst verstehen ist grundlegend für Fragen der Moral und Ethik, wie wir handeln sollten und was ein gutes menschliches Leben ausmacht.

Zum anderen aber ist und bleibt Sehen eine Erkenntnisform. Es wird also darum gehen, vom visuellen Handeln aus die Beziehung zum Erkennen, dass von theoretischer Einsicht und dem Denken geprägt ist, herzustellen. Für die erkenntnistheoretische Seite stehen noch einige Klärungen aus. Ich hatte Ihnen versprochen, dass wir uns genauer mit der Bildtheorie des Sehens beschäftigen und ich darlegen, warum sie in die Irre führt. Da diese Theorie direkt mit der zentralen Rolle des neuzeitlichen Begriffs der "*idea*", der in der Philosophie dem deutschen Begriff der "Vorstellung" zusammenhängt, wird dies Gegenstand einer eigenen Vorlesung sein. Am Beispiel der Philosophie von C. S. Peirce soll dann exemplarisch deutlich, wie visuelle Erfahrung für alle Arten von Erkennen sein kann, und wie stark der prägende, formende Einfluss von Visualität auf andere Arten des Erkennens, selbst des formalen abstrakten Denkens in Logik und Mathematik sein kann.

Diese auf die moralische Seite des Lebensformbegriffs zielende Aufgabenstellung dieser Vorlesungsreihe hatte ich, wie Sie sich erinnern werden, bereits zu Beginn der 1. Vorlesung mit der Überlegung eingeführt, dass uns allen die menschliche Wirklichkeit als Umgebung und Welt insofern zugänglich ist als sie visuelle Eigenschaften hat. Das heißt aber, dass uns diese Umgebung den Gefallen tut, als sichtbare menschlich

zugänglich und wirklich zu sein. Aber natürlich können auch andere Wesen Licht und visuelle Eigenschaften erfassen. Das Umgebungslicht nehmen Menschen und andere Tiere nicht nur mit den Augen wahr. Das Leben auf dieser Erde ist im Licht geboren und nur im Licht können wir leben. Diese Lichtabhängigkeit des Lebens gilt sogar für Dinge, bei denen Sie vielleicht zu Anfang nicht an Licht und visuelle Eigenschaften denken. Z. B. ein Glas Wein: Galilei, der Rotwein liebte hat den ebenso sachlich genial wahren wie poetischen Ausspruch getan: Wein ist Licht an Flüssigkeit gebunden. Es wird in diesen letzten Vorlesungen auch im Sinne der Suche nach der moralischen Bedeutung der visuellen Lebensform wiederum um Visuelles, das Eigenschaft ist und um den Sehvorgang in einem allgemeinen Sinne gehen: Die Bedeutung visueller Beziehungen, Erfahrungen des eigenen Blicks und den anderer Menschen auf uns, von Anblicken und Bildern. "Visuell" soll deshalb in dieser Vorlesung sogar die menschliche Lebensform insgesamt charakterisieren. Das Menschliche, die Weise, wie wir in dieser Welt miteinander leben, selbst Fragen der Moral und Gerechtigkeit, der gesellschaftlichen Existenz, so die These, haben zwar vielleicht keine ausdrückliche visuelle Gestalt, sind aber von visuellen Erfahrungsstilen geprägt. Anders gesagt: Der *homo sapiens sapiens* ist auch ein *homo videns*, ein visuelles Wesen.

Wenn der Mensch ein *homo videns* ist, also durch seine visuellen Erfahrungen und Fähigkeiten zur visuellen Orientierung im Handeln, Denken und in seinem Lebens- und Selbstbild geprägt ist, dann sind damit zwei Fragen verknüpft, die normalerweise nicht zusammen gedacht werden. Die Frage nämlich "Was ist der Mensch und wie versteht er sich selbst?" und die Frage "Was ist das Gute, das Menschen in ihrem Leben erreichen können?" Nun hatten wir zwar schon einige Andeutung und

Hinweise auf die moralische Qualität des Sichtbar-Seins und der Verantwortung für das Sehen anderer Menschen kennengelernt. Denken Sie an die diskriminierende Verweigerung des Sehens der Afroamerikaner als Menschen zurück, die diese aus der Gemeinschaft mit den Weißen ausschloß. Das mag Ihnen die Frage nach der moralischen Qualität des Visuellen weit entfernt von den bisherigen Überlegungen und Theorien über Sehen, Erkennen und Handeln vorkommen.

Deshalb wird es gut sein, wenn wir konkret veranschaulichen, wie eng menschliches Selbstverständnis, Visualität und die Frage nach dem Guten zusammenhängen. Denn das menschliche Selbstverständnis eigener Fähigkeiten und Möglichkeiten ist grundlegend für unsere Lebensgestaltungs- und Moralfähigkeit. Von unserem Selbstverständnis hängt ab, wie Menschen ihre Handlungsmöglichkeiten einschätzen und weiter bestimmen. Deshalb hatte ich schon in einer der ersten Vorlesung die Einsicht begründet, dass Menschen nur gemeinsam Sehen können und als visuelle Wesen zu sich selbst finden, indem sie zueinander finden. Es zeigte sich, dass selbst der Einsamste von uns immer noch Vertreter jener Gemeinschaft des Sehens ist, in der er aufgewachsen ist und Sehen gelernt hat.

Worin bestehen, wie beginnen und wie wirken menschliche Selbstverständnisse? Was gehört zum Selbstverständnis eines Menschen? Wie kommt es, dass selbst die Moralfähigkeit von Menschen durch ihr Selbstverständnis mitbestimmt wird? Nehmen wir einige Beispiele für ganz elementare Selbstverständigungen. In seinem nur als direkt erzähltes Hörbuch vorliegenden Roman "Der Sommer, der bleibt" schildert der Schriftsteller Peter Kurzeck, wie er als Fünfjähriger mit seiner Mutter und Schwester in dem Dorf Staufenberg bei Giessen kurz nach dem 2.

Weltkrieg ankommt. Er wartet mit seiner Schwester auf dem Dorfplatz während seine Mutter ins Dorf geht, um sich nach einer Unterbringung zu erkundigen. Der kleine Junge blickt, während er seiner Mutter nachsieht und dann auf sie wartet, auf die Schwalben im Himmel und auf die Hunde des Dorfes. Dann sagt Kurzeck: "Mir wurde klar, dass wir *Menschen* sind. Ich sah die Schwalben und die Hunde des Dorfes, die ja damals noch frei herumliefen, nach dieser langer Reise, von der ich noch nicht wußte, ob sie zuende ist." Denken Sie an einen kleinen fünfjährigen Jungen: Plötzlich versteht er, dass er und seine Familie Menschen sind. Weil er sieht, dass Menschen sich von Tieren wie Hunden und Schwalben, dass sich Menschen voneinander unterscheiden und trennen können - und trotzdem zusammengehören. Das ist so einfach und grundlegend, dass es uns trivial erscheint. Das ändert nichts daran, dass dieses Verstehen nicht von jedem einzelnen von uns vollzogen sein muß, sondern dass es auch von Kulturen und Gesellschaften auf ganz unterschiedliche Weise vollzogen wird. Stellen Sie sich die Situation des Fünfjährigen vor: Er blickt seiner Mutter hinterher, der er zugehört. Seine Schwester steht neben ihm, und er blickt auf den Ort und die Tiere des Dorfes. So erfährt er sich – in Beziehung zu anderen.

In den beiden christlichen Jahrtausenden, die hinter uns liegen haben sich Menschen durchaus nicht immer als Menschen unter Menschen und neben den Tieren ihrer Umgebung verstanden. Sie sahen sich als z.B. vor allem als verworfene Sünder, Geschöpfe Gottes oder wurden von anderen als Hexen und Hexer gesehen und deshalb getötet, ja sogar verbrannt. Sie sahen sich selbst aber auch oder wurden von anderen als Heilige oder als Teufel erfahren. Oder sie haben einander so verstanden, dass sie sich nicht nur von Tieren unterschieden, denen sie sich überlegen fühlten, sondern

dass sie sich auf Gott und die Engel bezogen, denen sie unterlegen waren, aber mit denen sie einiges in ihrer ewigen Seele zu teilen glaubten. Heute dagegen verstehen sich Menschen manchmal dadurch, dass sie sich in Beziehung nicht nur zu Tieren, sondern zu Computern oder sogar Robotern positionieren, denen sie menschliche Fähigkeiten zu- oder absprechen. Wenn wir diese Selbstverständnisse vergleichen, so vermittelt die Stellung in der göttlichen Ordnung der Dinge zwischen Tieren und Engeln für den Menschen damals das Bild einer moralischen Ordnung der gesamten Wirklichkeit, die belebte und unbelebte Natur einheitlich miteinander verband. Diese moralische Ordnung klingt bereits in der biblischen Aufforderung an, der Mensch habe sich zu vermehren und sich die Welt untertan zu machen. Als "Herr der Schöpfung", so sagt auch heute noch die theologische Umweltethik, hat der Mensch seinen festen Platz und wird gebraucht. Die Bedeutung des Selbstverständnisses, von dem Peter Kurzeck berichtet, liegt gerade darin, dass er diesen Moment so schildert, dass der Knabe keine höhere moralische Ordnung benötigt, wenn er sich zwischen Tieren und Menschen am Ende einer Reise als Mensch versteht. Zwar blickt der Knabe auch in den Himmel, findet aber nur sich selbst unter Menschen in dieser Welt vor - und wagt es, sich schon dadurch als Mensch zu verstehen.

Sich am Ende oder Anfang eines Wegs zwischen anderen Menschen als Mensch zu verstehen, ist also eine wichtige Form heutigen menschlichen Selbstverständnisses – gerade weil sie bedroht ist. Es sich berechtigt, auf jenes Einander der Blicke und damit Teilen von Gegenwart von Angesicht zu Angesicht aufzubauen, das wir in einer der ersten Vorlesungen als das Entstehen des menschlichen Seins durch die Erfahrung der Verschränkung der Blicke, der Begegnung des Einem mit

dem Anderen, kennengelernt haben. Es unterscheidet sich vom religiösen, mythischen oder metaphysischen menschlichen Selbstverständnis. Denn keine höhere Macht, kein Gott und keine kosmische Ordnung muß erhalten, um das Recht und die Würde des Menschseins zu begründen oder gar als Notwendigkeit ausgeben. Ein modernes menschliches Selbstverständnis wie das des kleinen Peter kann gut darauf verzichten, die Zufälligkeit und schöne Endlichkeit der menschlichen Seins aus irgendwelchen höheren Instanzen zu rechtfertigen. Ganz selbstverständlich versteht er sich selbst aus der Beziehung zu den nahen Menschen - Mutter und Schwester - von den Tieren und seiner Umgebung in diesem Ort her.

Dieses Selbstverständnis von Menschen, die sich selbst in ihren Beziehungen zu anderen Menschen selbst finden, weil sie die Alltäglichkeit der Beziehungswirklichkeit ernst nehmen, hat Rainer Marten in dem Buch *Lebenskunst* mit dem philosophischen Begriff des Einanderbrauchens beschrieben und mit den philosophischen Fiktionen eines höheren Sinnes kontrastiert:

“Der Mensch hat Natur, Erde und Welt, “Schöpfung” und “Geschöpfe” bemüht, um sich selbst als nützlich, ja als notwendig zu erklären. Merkwürdigerweise ist er nicht auf den Gedanken gekommen, in seinem Selbstentwurf allem zuvor, wenn nicht allein, der einfachen Tatsache zu entsprechen, dass Menschen selber einander nötig haben und füreinander nützlich sind. “Es” braucht den Menschen – das ist die an Verführungskraft unüberbietbare Sinnfiktion. Der Mensch sei gebraucht als der Hege- und Pflegemeister der “Schöpfung”, als der Hirt des “Seins” und der Natur, als der Herr der Erde und des Lebendigen. Nein: Der Mensch ist vom Menschen gebraucht. Sonst braucht es ihn nicht. Die Erde,

überlebt sie ihn, wird ihn vergessen, mit Sicherheit der Kosmos. Es geht auch ohne Menschen.” (Ebenda, S. 53)

Marten argumentiert, dass erst ein Selbstverständnis, das von der Einsicht in die kontingente, alltägliche Beschaffenheit der Beziehung des Einander-Brauchens menschlicher Lebenssinn erfahrbar und herstellbar macht. Die Lebensteiligkeit des Lebens, das nur die füreinander gegenwärtigen Menschen einander schenken können, ergibt den lebensförderlichen, lebenswichtigen und erfüllenden Sinn der Beziehung des Einander-Brauchens zwischen Menschen:

“Der Mensch ist für den Menschen da, wie der Mund - unter anderem - für das Essen, Sprechen und Küssen da ist. Der Mund hat seine Erfüllung praktisch darin, auf verschiedenste Weise lebensteilig zu agieren. Das ist sein menschlicher “Sinn”. ... Der Sinn seines Lebens geht über lebensteilige Erfüllung in nichts hinaus.” (Ebenda, 55)

Der Lebenssinn, den ich in der Beziehung zu anderen, die ich brauche, gewinne, ist zwar nicht aller und schon gar nicht der ganze Lebenssinn. Aber er ist dadurch ausgezeichnet, dass er den Sinn des Lebens in den Bereich der zwischen Menschen sichtbaren Beziehungen rückt. Er ermöglicht erst jeden spezielleren Sinn, wie immer und was auch immer noch sonst hinzukommen mag. Die Abwertung der Sinne und insbesondere des Sehens in der philosophischen Tradition und in weiten Bereichen von Wissenschaft und Kultur, hat ein solches Verständnis des Lebenssinns vom Bereich der “sichtbaren” zwischenmenschlichen Beziehungen der Lebensteilung aber bisher ausgeschlossen. Wenn die Diagnose dieser Vorlesung richtig ist, dann bedeutet die Aufwertung des Sehens und aller sichtbaren Beziehungen zwischen Menschen ein neues

Licht aus, dass ein anderes moralisches Selbstverständnis des Menschen erforderlich ist. Die moralische Realität des Einander-Brauchens erfordert es, dass es ein sichtbares moralisches Sein gibt, dass uns sowohl moralische Gefühle bei anderen sichtbar macht als auch zum Sichtbarwerden moralischer Entscheidungen und Handlungen gehört. Auch dazu ein Beispiel, diesmal aus der Literatur der Romantik. In Kleists *Marquise von O.* fordert der Vater der Marquise, der die Unschuldige für sündig hält, durch ihren Bruder ihre Kinder von ihr als sie aus dem Haus ihres Vaters geworfen wird. Es heißt dort:

Sie hatte eben ihr Kleinstes zwischen den Knieen, und schlug ihm noch ein Tuch um, um nunmehr, da alles zur Abreise bereit war, in den Wagen zu steigen: als der Forstmeister [der Bruder der Marquise] eintrat, und auf Befehl des Kommandanten die Zurücklassung und Überlieferung der Kinder von ihr forderte. Dieser Kinder? fragte sie; und stand auf. Sag deinem unmenschlichen Vater, daß er kommen, und mich niederschießen, nicht aber mir meine Kinder entreißen könne! Und hob, mit dem ganzen Stolz der Unschuld gerüstet, ihre Kinder auf, trug sie ohne daß der Bruder gewagt hätte, sie anzuhalten, in den Wagen, und fuhr ab. *Durch diese schöne Anstrengung mit sich selbst bekannt gemacht, hob sie sich plötzlich, wie an ihrer eigenen Hand, aus der ganzen Tiefe, in welche das Schicksal sie herabgestürzt hatte, empor.* Der Aufruhr, der ihre Brust zerriß, legte sich, als sie im Freien war, sie küßte häufig die Kinder, diese ihre liebe Beute, und mit großer Selbstzufriedenheit gedachte sie, Welch einen Sieg sie, durch die Kraft ihres schuldfreien Bewußtseins, über ihren Bruder davon getragen hatte.”

Obwohl Kleist das an dieser Stelle nur andeutet, so bin ich überzeugt, dass die *“schöne Anstrengung”* mit der die Marquise ihrem Bruder entgegentritt und dadurch, wie Kleist sagt, *“mit sich selbst bekannt gemacht”* wurde und ihr *“schuldfreies Bewusstsein”* verstand, nicht nur an der Bewegung des Aufhebens der Kinder sichtbar ist, sondern dass die Bewegung des „Emporhebens aus der Tiefe ihres Schicksals“ an ihrer Gestalt und Bewegungen ihrem Bruder sichtbar war. Tatsächlich hat Edith Clever in der Verfilmung dieses Novelle durch Eric Rohmer diese Szene auch ganz selbstverständlich auf diese Weise gespielt.

Diese Veranschaulichung – wie die ihr vorangegangenen – ergeben natürlich keine ausschlaggebenden Argumente. Doch sie zeigen uns am Einzelfall, wie menschliche Selbstverständnisse des Zusammengehens mit Visualität in moralischen Situationen bedürfen, um für Menschen Gefühle, Gedanken und Beziehungen zueinander erfahrbar und lebbar zu machen.

Doch damit genug der Veranschaulichungen für den Zusammenhang zwischen menschlichen Selbstverständnis, Erkenntnis, Visualität und moralischer Bedeutung, der mit dem Begriff der Lebensform behauptet wird. Bevor wir uns aber der Frage zuwenden, wie wir den Lebensformbegriff umfassender inhaltlich füllen können und zu verstehen haben, wollen wir uns noch ein letztes Mal Alva Noes Enaktivismus zuwenden. Wir wollen aber nun seinen Ansatz darauf hin prüfen, was dadurch zum Zusammenhang von Lebensform und menschlichen Selbstverständnis beigetragen wird.

Wir sahen in der letzten Vorlesung, nämlich dort, wo wir nach der existentiellen Bedeutung von Bildern fahndeten, dass im Denken des Enaktivismus einiges angelegt ist oder damit vereinbar ist, was Noe nicht ausgeführt hat. So z.B. sind in der Theorie der sensomotorischen

Fähigkeiten, des praktischen Charakters dieser Fähigkeiten und der Position von Menschen in Relation zu Lebensumgebungen (environments) durchaus Weiterentwicklungen und Anknüpfungspunkte für ein Verständnis der Lebensform des Menschen, seinem Selbstverständnis und moralischen Fragen angelegt.

In diesem Zusammenhang können wir auch gleich einem weiteren wichtigen Frage nachgehen, der wir bisher ausgewichen sind: Der Frage nach der Beziehung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Nach dem Diktum, das als „naturalistischer Fehlschluß“ bekannt ist, ist es nicht möglich mit Aussagen über Tatsachen oder über das Sein Aussagen über die Moral oder das Sollen zu begründen. Doch kann dies auch für das Sein des Menschen gelten? Schließlich ist Wahrnehmung nicht nur eine erfahrungsbasierte Form des Wissenserwerbs, der Erkenntnis.

Wahrnehmung sie ist auch ein Teil der praktischen Existenz des Menschen. Welche begründenden Beziehungen kann es zwischen Moral, Wissen und Wahrnehmung geben? Gibt es eine Erkenntnistheorie der moralischen Existenz des Menschen? Muss es nicht auch umgedreht eine Ethik der Erkenntnis, des Denkens und gar der Logik geben, soweit diese Praktiken der menschlichen Lebensform des Erkennens beschreiben? Dies sind keineswegs bloß abstrakt-theoretische Anfragen: In unseren Zeiten der Probleme mit den Konsequenzen wissenschaftlicher Forschung, der Umweltverschmutzung, der Ressourcenausbeutung, der genetischen Manipulierbarkeit des Menschen adressieren Umwelt- und Wissenschaftsethik Probleme der Ethik des Erkennens.

Die erste Voraussetzung, um sich diesen Problemen und Aufgaben von einer Theorie des visuellen Bewußtseins her annähern zu können, ist von Noe dadurch erbracht worden, dass er die praktische Seite diese

Verfügens über sensomotorische Fähigkeiten behauptet hat. Wenn ich z.B. eine Kugel wahrnehmen kann, verfüge ich über das Wissen, wie sich eine Kugel oder ich mich bewegen muss, damit sich die richtige Abfolge von Wahrnehmungen einstellt, die eine Kugelwahrnehmung ergibt. Ganz ähnlich wie Aristoteles, der das Bewegungsvermögen als eine Form der Seele eines Lebewesens bestimmt, so versucht auch Noe, Bewusstsein und das Bewegungsvermögen von Lebewesen zusammen zu denken, wenn er schreibt: "... mit zunehmender sensomotorischer Komplexität erhält man das Erscheinungsbild einer Lebensform, die hinsichtlich der Weise, wie ihre Bewegungen die Umwelt verändern einen Grad an Sensibilität verkörpert. ... wir plausibilisieren so die Idee, dass das Auftreten des Wahrnehmungsbewusstseins in der biologischen Welt tatsächlich eine Sache des Auftretens von kognitiv Handelnden (*cognitive agents*) mit sensomotorischen Fähigkeiten ist. Das sind keine zwei verschiedenen Geschichten: Die Saga vom Auftreten der kognitiv Handelnden und dann die vom Auftauchen des Bewusstseins. Bewusstsein und Kognition sind selbst Aspekte der Entwicklung des Lebens." (*Action in Perception*, 230)

Noe verallgemeinert am Ende des Buchs den charakteristischen Punkt seines enaktivistischen Ansatzes: Auch für das Bewusstsein, ja für das Denken und Handeln generell gilt, dass Bewusstsein und Geist nicht aus den Mustern neuronaler Aktivität deterministisch erklärt werden kann, sondern nur dadurch, dass der Wahrnehmende sensomotorische Fähigkeiten besitzt und anzuwenden weiß. Leben ist das Überleben in unterschiedlichen Umgebungen, die Lebewesen durch ihr Verhalten für sich zu gestalten oder für sich zu nutzen wissen. Dies macht es erforderlich, dass Bewusstsein nichts anderes ist als das, was bei der Regelung ihres überlebensgerichteten Verhaltens entsteht. Noe schreibt:

“Lebewesen besitzen genau die Art von Einheit, die es plausibel macht, anzunehmen, dass sie fähig sein könnten, sich z. B. Muster der sensomotorischen Kovarianz “zu merken”. (Ebenda)

Sie werden nun vielleicht einwenden, dass damit sehr viel von sensomotorischen Fähigkeiten verlangt wird. Denn nun ist nicht mehr nur die Wahrnehmung, sondern gleich der ganze Geist zu einer bloßen Funktion der Vereinheitlichung sensomotorischer Fähigkeiten und Wissen geworden. Umso entschiedener müssen wir dann aber auch fragen: Was zeichnet die so leistungsfähige Praxis dieser sensomotorischen Fähigkeiten aus, dass sich aus ihnen sowohl Wahrnehmung wie Bewusstsein erklären lassen? Verschaffen wir uns einen Überblick über das, was wir bereits über jenes Handeln durch und angeleitet von Wahrnehmungen erfahren haben: In der letzten Vorlesung sahen wir, dass das Wissen um sensomotorische Fähigkeiten ein Handlungswissen ist, dass jeder Einzelne für sich im Umgang mit seiner Umgebung, seiner Welt, aufbaut und das ohne unser explizites, auch sprachlich formulierbares Bewusstsein möglich ist.

Dieses Aufbauen von Wissen ist aber, worauf Noe nur teilweise eingeht, weder solistisch noch subjektiv zu verstehen, sondern besteht objektiv in der Beziehung zu der Umgebung und der Wahrnehmenden zueinander. Um dieses “stille” Wissen geht es, mit der Umgebung müssen sie sich auseinander setzen, um zu überleben. In der letzten Vorlesung sahen wir auch, dass man das sensomotorische Profil eines rechteckigen Kastens dann kennt, wenn man weiß, welchen Bewegungen man in welcher Ordnung ausführen muss, um die Veränderungen in den eigenen Wahrnehmungen zu erreichen, die folgen würden, wenn man sich auf die andere Seite des Kastens, um ihn herum bewegen würde. Diese These

formuliert Noe folgendermassen: “Sie begegnen der Rechteckigkeit in der Veränderung der P-Eigenschaft, wenn Sie sich bewegen (oder wenn Objekte sich in Bezug auf Sie bewegen). Nur dadurch, dass Sie den visuellen Raum erkunden (oder fähig sind, ihn zu erkunden) stoßen Sie z.B. auf Kreisförmigkeit. Es sind die möglichen Veränderungen in der P-Form, in denen wir der wirklichen Form begegnen.” (Ebenda, 86) Unser senso-motorisches Wissen und Vermögen besteht in eben dieser körperlichen Fähigkeit, mit den Bewegungen des eigenen Körpers auf die Dinge der Umgebung zu reagieren. Analoges gilt für die Erfahrung von Bewegungen: “Die Erfahrung der Bewegungen eines Dinges hängt von Ihrem Verstehen der sensomotorischen Eventualitäten ab, die Ihre Beziehung zu dem Ding vermitteln. (Dieses sensomotorische Verständnis ist tatsächlich die Grundlage dafür, dass Sie über Reaktionsweisen auf das gegenwärtige Objekt verfügen.)” (Ebenda, 88)

Ich hatte Sie darauf mehrfach hingewiesen, ja zur Vorsicht gemahnt: Das Wissen, dass wir aus den sensomotorischen Fähigkeiten gewinnen, ist rein praktisch. Was heißt das? Nun, zum einen bedeutet es, dass es ein Wissen ist, das nicht in Beschreibungen und entsprechende sprachlich gefasste Überzeugungen überführt werden kann. Genauer gesagt: Selbst wenn wir es sprachlich fassen, gewinnen wir dadurch eben nicht die sensomotorischen Fähigkeiten, die durch das Handlungs- und Reaktionsvermögen charakterisiert ist. Doch welche Art von “Wissen” ist dieses praktische Wissen, wenn es nicht formulierbar und nicht normalen Beschreibungen ausdrückbar ist und seine Formulierung, wo sie möglich ist, keine praktische Bedeutung hat? Zunächst, vor dem 6. Kapitel von *Action in Perception* sieht es so aus als ob es Noe darum ginge, die Unabhängigkeit von der Sprache als Nicht-Begrifflichkeit des praktischen Wissens zu behaupten. Der Pianist, der seine Arme durch einen Unfall verloren hat, verliert auch sein sensomotorisches Wissen. Dieses Wissen

ist arm-relativ. Doch im Kapitel über “Denken in der Erfahrung” (*Action in Perception*) behauptet Noe, dass sensomotorische Fähigkeiten begrifflich oder zumindest “proto-begrifflich” sind (ebenda, 183). An anderer Stelle (184) bezeichnet Noe die sensomotorischen Fähigkeiten auch als “einfache Begriffe”, die unser Verstehen begründen. Noe vertritt also die starke These, dass die sensomotorischen Fähigkeiten in jeder Hinsicht für unser Verstehen grundlegend sind. Er schreibt:

“Die Basis unserer Fähigkeit, Dinge auf diese oder jene Weise als gegeben zu erfahren, ist sensomotorisch. Tatsächlich ist unsere Fähigkeit, Dinge auf sensomotorische Weise zu erfassen nicht nur die Basis dafür, sie auf diese oder jene Weise als gegeben zu erfassen, sondern auch unsere Fähigkeit Eigenschaften darzustellen ist dadurch gegeben.” (Ebenda, 184)

Das 6. Kapitel über *Denken in der Erfahrung* muss also darlegen, in welchem Sinne, wenn nicht sprachlich, sensomotorisches Wissen begrifflich verfasst ist. Genauer: wie es sein kann, dass nicht verbalisierbare, vorbewusste Fähigkeiten trotzdem vorbewusste Begriffe sind, die ein Wissen ergeben, dass im Körper manifest wirksam ist. Doch die Antworten und Erklärungen, die Noe zu diesem Problem gibt, bleiben recht allgemein und unbestimmt. Denn im Vordergrund der Argumentation des Kapitels steht die Kritik von Theorien, die behaupten, dass Wahrnehmung nicht nur vorsprachlich, sondern auch unbegrifflich konstituiert ist und ganz ohne Begriffe bereits funktioniert. Denn können nicht schon Säuglinge und Tiere erfolgreich ihre Umgebung wahrnehmen? Zwar macht Noe klar, dass z.B. einfache begriffliche Befähigungen sensomotorischer Art stark kontextabhängig und situationsgebunden sein können. Menschen und Tiere besitzen eben auch derartig kontextualisierte, relativierte praktische Begriffe.

Eine weitere wichtige Überlegung, die er mit dem in diesem Buch häufig gerühmten Kant teilt, ist die Beobachtung, dass das Haben bestimmter einfacher sensomotorischer Begriffe die Rolle einer *Bedingung für das Haben und den Vollzug* einer Erfahrung ausübt. Doch das beantwortet nicht unsere Frage. Denn Bedingungen für den Vollzug von Erfahrungen und sensomotorischen Fähigkeiten sind nicht selbst Erfahrungen und derartige Fähigkeiten. Und unsere Frage war ja: Was ist und worin besteht das Haben sensomotorischer Fähigkeiten? Als Noe schließlich dann doch genauer inhaltlich auf diese Frage eingeht, besteht seine Antwort in einer überraschenden Analogie zu einem eher abstrakt formalen Bereich. Noe erklärt die praktischen, sensomotorischen Begriffe, die unsere Wahrnehmungen ausmachen mit der Weise, wie wir Zahlbegriffe verstehen.

Wie kommt es zu dieser Idee? Zum einen hat das damit zu tun, das Noe die Frage nach der Dinge in der Wahrnehmung damit beantwortet hatte, dass er die *Virtualität* aller Wahrnehmungsqualitäten behauptet. Das bedeutet, dass wir niemals eine Wahrnehmungsqualität vollständig bestimmt und in jedem Detail erfassen. Es scheint uns zwar so als ob wir vollständige, absolut detaillierte Wahrnehmungen hätten, die wir in allen ihren einzelnen Qualitäten vollständig erfassen. Doch ist uns letztlich keine Qualität in der Wahrnehmung jemals vollständig gegeben: Was wir wahrnehmen ist vielmehr die Möglichkeit, dass die Abstufungen einer Qualität für uns prinzipiell zugänglich sind. Ebenso verhält es sich mit unseren Zahlbegriffen. Wir sprechen z. B. von der Menge der ganzen geraden Zahlen. Doch was wir über diese Menge wissen, ist lediglich, wie jede beliebige weitere Zahl konstruieren könnten. Doch dabei wissen wir gleichzeitig, dass wir niemals alle Zahlen konstruieren können; uns reicht

jedoch das Wissen über die Methode, Zahlen zu bilden. Kurzum, wir haben Zahlen verstanden, besitzen den Begriff einer Zahl, wenn wir das Schema oder die Formel verstanden haben, nachdem sie aufzubauen sind. Auch die sensomotorischen Begriffe von Formen, Farbqualitäten oder Oberflächentexturen sollen nun formal-schematische Begriffe sein, die darin den Zahlbegriffen gleichen: Wir wissen um sensomotorische Begriffe dann, wenn wir wissen, wie wir zu verfahren haben, um einzelne Qualitäten gemäß einem allgemeinen Ordnungsprinzip zu erzeugen: Eine Farbe, eine Form "begriffen" zu haben, heißt einen Strukturraum zu kennen, in dem wir z.B. perspektivische Eigenschaften und Farberscheinungen lokalisieren können. Anschaulich erläutert Noe dies an Poincares Beispiel der Verschiebung eines Objekts im Gesichtsfeld. Warum, fragt Poincare, verstehe ich eine solche Veränderung überhaupt als die Verschiebung eines und desselben Objekts? Und antwortet darauf: "Deshalb, weil ich dem Objekt mit dem Auge folgen kann und durch eine Verschiebung des Auges, gezielt und begleitet von Muskelempfindungen das Bild wieder in die Mitte der Retina bringen kann". An diese Idee Poincares schließt Noe direkt seinen Begriff des sensomotorische Wissens an, wenn er schreibt: "Ich schlage vor, dass die Frage, ob der Wahrnehmende fähig ist in seiner Erfahrung die Verschiebung des Objekts zu erfassen gleichbedeutend mit der Frage ist, ob er oder sie das relevante sensomotorische Wissen besitzt. Aber warum sollten wir nicht zugeben, dass dies sensomotorische Wissen der Besitz des Beobachtungsbegriffs der Verschiebung ist? Die Fähigkeiten in denen der Besitz eines solchen Begriffs besteht scheinen genau diese sensomotorischen Fähigkeiten zu sein." (Ebenda, 200) In einem zweiten, späteren und etwas populärerer geschriebenen Buch, das im Deutschen den reisserischen Titel *Du bist*

*nicht Dein Gehirn. Eine radikale Philosophie des Bewusstseins* (München 2010) trägt, formuliert Noe gegen Ende diese These in einer stärkeren Version:

“Wir stecken nicht in unserem Kopf. Wir sind in der Welt und ein Teil von ihr. Wir sind Muster einer aktiven Auseinandersetzung mit fließenden Grenzen und wechselnden Komponenten. ... Wir werden nicht bloß mit irgendwelchen Lauten, sondern wir werden miteinander konfrontiert. Wir befinden uns immer bereits in einem gemeinsamen Kontext, und deshalb müssen wir die Vorgänge in unserem Umfeld nicht erst entschlüsseln. ... Grundlage unseres Lebens und unseres bewussten Erfahrens ist die bedeutungstragende Welt, in der wir uns befinden. Die Welt im weiteren Sinne und die Beschaffenheit unserer Verortung in ihr ist das Rohmaterial für eine Theorie des bewussten Lebens.” (Ebenda, 207f.)

Das ist die mit großem Pathos behauptete These, dass die sensomotorischen Fähigkeiten des Menschen ein Wissen bilden, das sein Selbstbild begründen sollte. Denn: Die “Theorie des bewussten Lebens” - das ist fast eine Konzeption der menschlichen Lebensform. Aber an dieses Sollen denkt Noe nicht. Es geht ihm um die Theorie des Bewusstseins und des Geistes. Wir sahen bereits, dass Noe die Entstehung des kognitiv Handelnden mit dem Auftauchen des Bewusstsein von sensomotorischen Abläufe in einen konstitutiven Zusammenhang bringt.

Doch hier fehlt eine ganze Ebene, wenn man auf diese Weise eine Theorie des bewussten Lebens und des Denkens beschreiben will. Lassen Sie mich mein Unbehagen in zweierlei Form zum Ausdruck bringen: Zum einen ist Denken über die *praktische* Seite des Lebens nicht auf Wahrnehmungsbewusstsein einschränkbar. Denn so werden alle zwischenmenschlichen und moralischen Aspekte von Praxis

ausgeklammert. Zum anderen hat dies seinen Grund darin, dass das Selbstverständnis von Menschen nicht allein besteht, dass sie sich als Teil der Welt oder irgendeiner Umgebung begreifen. So wichtig das richtige Verständnis der Rolle des Gehirns und der Weltzugehörigkeit des Menschen sein mag: Praktische Selbst- und Weltbilder sind vor allem deshalb für die menschliche Lebensform wichtig, weil sie noch etwas anderes leisten: Sie können Bedeutung und Gewissheit, neuartige Relevanz und alte Selbstverständlichkeit, Alltag und Festtag, Eigenes und Anderes zueinander hin ordnen und entscheiden damit über den Rang und die Dringlichkeit von verschiedenen Arten des Wissens.

Wir können über die menschliche Lebensform nur dann etwas sagen und die Praxis des Lebens und Austausches, aus der heraus menschliches Bewusstsein entsteht, nur dann umfassend verstehen, wenn wir Geist und Bewusstsein nicht von vornherein auf sensomotorische Fähigkeiten der Menschen beschränken. Der Enaktivismus hat uns gezeigt, dass die Körperlichkeit des Menschen und sein Verhalten in der Welt auf das Engste unlösbar mit seinen Wahrnehmungsfähigkeiten verknüpft ist. Noë haben wir es zu verdanken, dass der vorbewusste Charakter von gleichwohl begrifflich aufgebauten visuellen Wahrnehmungs- und Orientierungsprozessen klar hervorgetreten ist. Aber Menschen sind keine Sklaven ihrer sensomotorisch orientierten Wahrnehmungen. Gerade die Unbestimmtheit und Vagheit der qualitativen Gehalte der Wahrnehmung, was Noë die Virtualität der Wahrnehmung nennt, schafft Platz für andere kognitive Fähigkeiten. Denn der formale Charakter der Wahrnehmung, der Vergleich mit dem schematisch-formalen Begriff von Zahlen, weist darauf hin, dass hier eine Theorie eine Konzeption der praktisch eingebundenen, aber reflexiven Fähigkeiten fehlt. Wenn wir, wie ich schon mit dem Titel

dieser Vorlesung versprochen hatte, Visualität als Lebens- und Erkenntnisform verstehen wollen, dann ist damit eine Ethik des Denkens und Handelns angesprochen, die Platz für die praktische Wirksamkeit des bewussten, d.h. kontrollierten, ziel- und zweckgerichteten Denkens hat. Die Ethik der Erkenntnis und die des Handelns müssen zusammengehen. Wenn wir uns dann der Frage zuwenden, was es bedeutet, dass die Lebensform des Menschen selbst zum Ziel bewusst geplanter menschlicher Veränderungen wird, ist das Verhältnis zwischen unbewussten sensomotorischen Fähigkeiten, die an eine natürliche Umgebung anknüpfen, und den reflexiven Fähigkeiten des Denkens und Vorstellens von entscheidender Bedeutung. Doch worin bestehen die reflexiven kognitiven Fähigkeiten von Menschen, die in der menschlichen moralischen Praxis wie im theoretischen Erkennen wirksam sind? Bisher haben wir nur den Unterschied am Bewusstsein festgemacht. D.h. aber an der Möglichkeit der bewussten Kontrolle und damit ihrer Steuerbarkeit.

Soviel wissen wir und können wir als gewiss annehmen: Menschen sind nicht nur fähig, spontan irgendetwas zu denken, sondern ihr Denken auch zu kontrollieren. Zu dem kontrollierenden Denken des Denkens gehört, darüber nachzudenken, nach welchen Maßstäben der Gültigkeit ebenso wie gemäß welchen Zwecken, Zielen und Werten gedacht wurde und zu denken zu handeln ist. Menschen sind also in der Lage – und das unterscheidet sie gerade sowohl von Tieren wie von Computern – nicht nur ihre Umgebung wahrzunehmen und über ihr Handeln und Bewegen in ihrer unmittelbaren Umgebung nachzudenken, sondern über ihr Denken reflexiv bewertend zu urteilen. Das können Tiere und Computer auf eine beschränkte Art und Weise auch. Doch Menschen können selbstkontrolliert und offen auf eine Weise über ihr Denken nachdenken,

weil sie dabei auch Zwecke, Ziele und Werte verwenden und bewerten. Dadurch wird aber nicht nur das Denken und ihr Handeln verändert. Vielmehr wird auch noch die Selbstkontrolle des Denkens selbst und es können sogar auch, in weiteren reflexiven Akten, die Zwecke, Ziele und Werte selbst verändert werden. Gleichzeitig eröffnet sich mit der Veränderbarkeit von Zwecken und Zielen auch die Veränderbarkeit der Lebensform selbst. Dies betont der amerikanische Philosoph C. S. Peirce, wenn er schreibt:

„... die unbezweifelbaren Überzeugungen beziehen sich auf eine einigermaßen primitive Lebensform (mode of life), ... da sie niemals bezweifelt werden, insoweit unsere Lebensform die eines primitiven Menschen bleibt, so werden doch, wenn wir Grade der Selbstkontrolle entwickeln diesen Menschen unbekannt sind, auf Handlungsanlässe stoßen, bezüglich deren die ursprünglichen Überzeugungen, wenn wir sie darauf anzuwenden versuchen, keine ausreichende Autorität besitzen. Anders gesagt entwachsen wir der Anwendbarkeit des Instinkts - nicht vollkommen, aber in unseren am höchsten entwickelten Aktivitäten.“  
(5.511)<sup>2</sup>

Peirce schränkt die Unbezweifelbarkeit und damit Unveränderbarkeit von Überzeugungen in ihrer Beziehung zu einer Lebensform nur in einer Hinsicht ein: Die ursprüngliche menschliche Lebensform wird durch die kulturelle und geistige Entwicklung des Menschen und dies bedeutet für ihn - insbesondere durch die “long run” Entwicklung von Wissenschaft - modifiziert. Doch Wissenschaft kann

---

<sup>2</sup> „... the indubitable beliefs refer to a somewhat primitive mode of life, ... while they never become dubitable in so far as our mode of life remains that of somewhat primitive man, yet as we develop degrees of self-control unknown to that man, occasions of action arise in relation to which the original beliefs, if stretched to cover them, have no sufficient authority. In other words, we outgrow the applicability of instinct -- not altogether, by any manner of means, but in our highest activities.“

diesen massiven Einfluß auf unser Leben, der unsere organisch-instinktiven Reaktionen auf die Umwelt überlagert, nur deshalb gewinnen, weil sie zunächst selbst eine Lebensweise, also kulturelle Ausprägung der menschlichen Lebensform ist. Das eine Wissenschaft aber eine Lebensweise ist, heißt aber nichts anderes, als dass sie ihre eigenen unmittelbaren Umgehensweisen des sozialen und aktiven Kontakts mit der Wirklichkeit besitzt, der von unserem Selbstverständnis reflektiert wird.

Daraus ergibt sich eine weitere Charakterisierung der menschlichen Lebensform und menschlicher Lebenspraxis - diesmal nicht nur durch die Beziehung auf andere, sondern durch die Selbstbeziehung:

Herauszufinden, was man wirklich will und sinnvollerweise wollen kann, ist eines der Merkmale menschlichen Lebens. Deshalb heißt menschlich zu leben unter anderem auch, sich selbstkritisch zu verändern und immer wieder herauszufinden, was für uns selbst und für die uns nahen Menschen wertvoll, sinnvoll oder zweckvoll ist.

Kurzum: Menschen besitzen die offene, nämlich unbegrenzt erweiterbare Fähigkeit, die gleichwohl aktuell immer nur begrenzt ausgeübt werden kann zum selbstkritischen, reflexiven Denken, die über die Praxis bewussten menschlichen Lebens mitentscheidet. Zur Selbstkritik und Selbstkontrolle ist aber erforderlich, dass wir uns von unmittelbarer, augenblicklicher Erfahrung, auch von unserem sensomotorischen Wissen, auf verlässliche und praxisbezogene Weise distanzieren. Das heißt: Einen Schritt zurücktreten und auf das bewertend nachdenklich zurückblicken, was wir erfahren haben. Dieser Akt, den ich später noch genauer erläutern werde, soll "kontrollierte Abstraktion" heißen. Ich werde aber erst in der nächsten Vorlesung zeigen können, wie

mit der kontrollierten Abstraktion das reflexiven Denken untrennbar verknüpft ist. Es wird dann auch deutlich werden, dass dieser Zusammenhang zwischen Abstraktion und Reflexion ebenfalls für das menschliche Selbstverständnis relevant ist. Die beiden Hauptspielarten der Fähigkeit zur Reflexion werde ich entweder in einem engeren theoretischen Sinne als “logische Selbstkritik” oder in einem weiteren, auch moralische Kritik einschließenden Sinne, als “Selbstkontrolle” bezeichnen. Um unsere Diskussion über den Zusammenhang von Lebensform, menschlichen Selbstverständnis und Selbstverständnis zu konkretisieren und sie auf aktuelle Probleme zu beziehen, werden wir uns der Beziehung zwischen den Fähigkeiten von Computer und Menschen zuwenden und dabei insbesondere das Projekt der AI, als einer künstlichen Intelligenz, die für sich beansprucht der menschlichen gleichwertig sein zu können, einbeziehen. Das ist deswegen wichtig, weil sich zeigen lässt, dass die Fähigkeit zur wertebasierten und – reflektierten Selbstkontrolle eine Grenze für die Entwicklung künstlicher Intelligenz bilden sollte: Etwas, das nur erreichbar ist, wenn aus Computern so etwas ähnliches werden würde wie Menschen. Doch damit habe ich bereits auf die kommende Vorlesung vorausgegriffen und bereits den thematischen Rahmen dieser Vorlesung verlassen.