

MATTHIAS JUNG

Symbolische
Verkörperung

Mohr Siebeck

Matthias Jung
Symbolische Verkörperung



Matthias Jung

Symbolische Verkörperung

Die Lebendigkeit des Sinns

Mohr Siebeck

Matthias Jung, geboren 1960; Studium der Philosophie und Theologie; Lehrtätigkeit und Gastprofessuren in Frankfurt, Chemnitz, Jena, Erfurt, Bochum, Atlanta und St. Louis, USA; seit 2010 Professor für Moral- und Rechtsphilosophie an der Universität Koblenz-Landau.

e-ISBN PDF 978-3-16-155223-6

ISBN 978-3-16-154559-7

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

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Vorwort

Dieses Buch setzt ein theoretisches Projekt fort, das mich seit etwa zwei Jahrzehnten umtreibt: die Suche nach einer philosophischen Anthropologie, die der *Vielfalt* menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten gerecht wird und darauf verzichtet, Naturprozesse und kulturelle Sinnbildungen gegeneinander auszuspielen. Als Schlüsselbegriff hat sich mir dabei das Grundphänomen der *Artikulation* ergeben, also die Tatsache, dass alle Symbol- und Denkprozesse dieselbe verkörperte Struktur haben: Sie machen eine zunächst gespürte Bedeutung explizit, indem sie physische Gliederungsmuster (z.B. Gesten, Stimmfluss, Schreibebewegungen) verwenden, um fortschreitend semantischen Sinn zu entfalten. Die Monographie *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation* (2009) entwickelt diesen zentralen Gedanken historisch und systematisch, die Schrift über *Gewöhnliche Erfahrung* (2014) bezieht ihn auf die pragmatistische (und phänomenologische) Einsicht, dass das Weltverhältnis der vormethodischen Lebenspraxis grundlegend für alle weiteren Formen des Wirklichkeitsbezugs (etwa Wissenschaft, Kunst und Religion) ist. In dem hier vorgelegten Band geht es mir nun darum, vor dem Hintergrund naturalistischer Denkformen die *Spannungseinheit* von Verkörperung und Symbolgebrauch sichtbar zu machen. Aus ihr ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Vielfalt der Formen, in denen Menschen ihr Handeln vor sich und anderen rechtfertigen und begründen. Alle Idealbildungen und ebenso Weltanschauungen und Religionen müssen als Resultate kreativer Abarbeitung an dieser Spannungseinheit verstanden werden.

Ganz bzw. in Teilen haben Hans Joas, Magnus Schlette und meine Frau, Sonja Jung, das Manuskript gelesen und mir vielfältige Anregungen gegeben. Ihnen gilt mein herzlicher Dank, ebenso Tina Massing für die professionelle Betreuung der Drucklegung. Auf einer unserer philosophischen Wanderungen mit Thomas Fuchs und Magnus Schlette im winterlichen Odenwald führte ein langes Gespräch zur Klarheit über den Titel. Die Idee zum Untertitel hatte dabei Magnus Schlette. Für beides bin ich sehr dankbar.

Darmstadt/Koblenz, im Januar 2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
1. Das anthropologische Grundproblem: Methodischer Naturalismus und kulturelle Transzendenz	7
1.1 Ist Kognition Problemlösen? Verkörperung und Symbolgebrauch	7
1.2 Spielarten des Naturalismus	23
1.3 Artikulation als Integral von Symbol und Verkörperung	33
1.4 Idealbildung als anthropologisches Grundmuster	48
2. Die Vielfalt des Begründens – Idealbildungen zwischen Verkörperung und Transzendenz	57
2.1 Rechtfertigende Gründe – verkörpert, eingebettet und „freistehend“	59
2.1.1 Verkörperte Vernunft nach John Dewey	64
2.1.2 Drei Arten des Begründens	72
2.2 Qualitatives Denken und rationale Begründung: über intellektuelle Redlichkeit	76
2.2.1 Einleitung: Redlichkeit und Artikuliertheit	76
2.2.2 Deutungen der Moderne und ihre Hintergrund- epistemologien	78
2.2.3 Rationale Begründung als inferentielle Transparenz	81
2.2.4 Qualitative Präsenz und diskursive Explikation	86
2.2.5 Intellektuelle Redlichkeit im Horizont verkörperter Symbolizität	89
2.2.6 Persönliche Erfahrung und institutionelle Rahmung	93
2.3 Anthropologische Voraussetzungen rechtlicher Idealbildungen	97
2.3.1 Das praktische Selbstverständnis der Bürger als minimale Anthropologie	97

2.3.2	Drei Spielarten des Naturalismus und ihr Verhältnis zu Idealbildungen	101
2.3.3	Das szientifisch-reduktionistische Programm des Neurokonstruktivismus	105
2.3.4	Bad Popular Science: die populäre Aufbereitung des Neurokonstruktivismus und die minimale Anthropologie der Verfassung	107
3.	Die Unvermeidlichkeit der Totalisierung: Weltanschauungen und Religionen vor dem Hintergrund des Naturalismus	117
3.1	Zum Verhältnis von Religion und „Weltanschauung“	119
3.1.1	Einleitung: Kosmologie und leibliche Erfahrung	119
3.1.2	Die Interaktion zwischen Organismus und Umwelt und die kategoriale Semiotik	121
3.1.3	Gewöhnliche und methodische Erfahrung	128
3.1.4	Weltanschauungen	132
3.1.5	Wissenschaft, Weltbild und gefühlsbasierte Verallgemeinerung	139
3.2	John Deweys Versuch einer Naturalisierung der Religion	144
3.2.1	Das Verhältnis von Wahrheit und Bedeutung bei Dewey	147
3.2.2	Situationsqualitäten und Totalisierung	152
3.2.3	Der optionale Charakter des metaphysischen Naturalismus	157
	Literaturverzeichnis	165
	Nachweise	175
	Personenregister	177
	Sachregister	179

Einleitung

Menschen sind Organismen, deren Lebensprozess durch ihre leiblichen Interaktionen bestimmt ist. Und Menschen sind geistige Wesen, die Wissenschaft betreiben, über Moral nachdenken, Kunstwerke schaffen und sich in Religionen und Weltanschauungen zur Wirklichkeit im Ganzen verhalten können. Wer, wie ich, beide Sätze gleichermaßen für wahr hält, sollte sich darüber Gedanken machen, wie sie zusammenpassen. Darum geht es in diesem Buch. Dabei muss sich jede mögliche Antwort daran messen lassen, dass sie zwei komplementäre Fehler vermeidet: den Rückfall in dualistische Positionen und die Versuchung, die anthropologische Spannungseinheit von Organismus und Geist monistisch aufzulösen. Dualistische Ansätze sind unhaltbar, weil sie das Menschsein in zwei voneinander unabhängige Bereiche aufspalten. Sie verfehlen damit schon im Ansatz die Frage, die der Begriff „Verkörperung“ anzeigt: Wie können geistige Prozesse und leibliche Interaktionen als *integriert* gedacht werden? Doch monistische Positionen, die in der Gegenwart fast ausschließlich naturalistisch geprägt sind, greifen ebenfalls zu kurz. Ihnen entgeht die reflexive Distanz, die das menschliche Weltverhältnis zu den Naturprozessen einnehmen kann, die es ermöglichen.

Der Anspruch muss also sein, beides gleichermaßen ernst zu nehmen: das evolutionäre Kontinuum zwischen menschlicher und tierischer Kognition wie auch die Tatsache, dass der menschliche Geist den Lebensprozess des Organismus überschreiten kann. Als Kurzformel für diese Spannungseinheit und Titel dieses Buchs habe ich daher den Begriff der *symbolischen Verkörperung* gewählt. Was ist hier mit „Verkörperung“ gemeint? Zunächst, dass alle kognitiven Fähigkeiten der Interaktion zwischen Organismen und ihrer (sozialen und physischen) Umwelt dienen, auf die sie auf Gedeih und Verderb angewiesen sind. Organismen können sich nur dadurch erhalten, dass sie sich von dem sie umgebenden Milieu gleichzeitig abgrenzen und sich mit ihm austauschen. Michael Tomasello argumentiert aus einer evolutionären Perspektive beispielsweise dafür, dass menschliche Kognition (die Tomasello als „*objective-reflective-normative thinking*“ [Tomasello 2014, 4] charakterisiert) durch „adaptation for dealing with problems of social coordination“ (ebd.) entstanden ist.

Dabei deutet der Begriff „Verkörperung“ schon an, dass die entsprechenden kognitiven Strukturen zwar der Steuerung körperlicher Interaktionen dienen, aber nicht einfach mit dem jeweiligen Verhalten des Organismus zusammenfal-

len, sondern diesem schon zugrunde liegen (obwohl sie evolutionär durch die Selektion überlebensförderlichen Verhaltens entstanden sind). „Körperliche“ und „geistige“ Aktivitätsmuster sind nach dieser Ansicht gleichermaßen aus der für alles Weitere grundlegenden Interaktion von Organismus und Umwelt hervorgegangen; sie stellen Außen- und Innenseite ein und desselben Austauschprozesses dar.

An diesem Punkt kommt das Adjektiv „symbolisch“ ins Spiel. Es soll zum Ausdruck bringen, was die verkörperte Kognition des Menschen als Ganze kennzeichnet: dass unsere Art mithilfe einer besonderen, eben symbolischen Form des Zeichengebrauchs denkt und kommuniziert. Symbolische Zeichen erlauben es uns, Bedeutungen unabhängig von direkter Erfahrung in einem gemeinsamen Bewusstsein zu haben. Die Fähigkeit zum Denken im engeren Sinn, also zu Reflexion und Urteil, zur Ablösung kognitiver Prozesse von der unmittelbaren Nützlichkeit für den Organismus, hängt unauflöslich mit der Fähigkeit zum Sprechen einer Symbolsprache zusammen. Ein gutes Beispiel hierfür ist die für alle reflexiven Denkkakte zentrale Idee der *Objektivität*. Nur weil wir über die individuelle Perspektive hinaus in einer symbolisch geteilten Welt von Bedeutungen zuhause sind, kann ein Mensch Dinge und Sachverhalte als etwas begreifen, das von ihm unabhängige Eigenschaften, also eine „Natur“ hat. Ohne die Differenz „für mich“ vs. „an sich“ bzw. „für uns“ kann es Wahrheit (Sein vs. Schein) ebenso wenig geben wie Moral (das Gesollte vs. das Gewollte).

Menschen sind Lebewesen, aber die einzigen, die sich symbolisch artikulieren. Und nur dadurch, dass wir in dieser das Individuum überschreitenden Weise ausdrücklich machen, was wir als Organismen erleben und bedeutsam finden, gewinnen wir Abstand vom Andrang der Lebensbedürfnisse. Herder hat diesem Abstand zuerst als „Besonnenheit“ eine anthropologisch zentrale Bedeutung gegeben. Auch die moderne Kognitionsforschung zeigt, dass Menschen die einzige Spezies sind, die nicht nur instrumentell miteinander kommuniziert, sondern das Bedürfnis verspürt, das individuelle Weltverhältnis zu *teilen* (vgl. Tomasello 2014). So entstehen überindividuelle Bedeutungen. Durch symbolische Sprache können diese nicht allein formuliert und geteilt werden, sie lösen sich auch vom Hier-und-Jetzt ihrer Entstehungssituation und werden als kultureller Sinn allen Sprechern einer Sprache, durch Übersetzungen sogar prinzipiell allen Menschen zugänglich – vor allem dann, wenn die geschriebene zur gesprochenen Sprache hinzugetreten ist. Beispielsweise ist die Wahrheit des Satzes des Pythagoras universell verständlich und von der strittigen Behauptung, der griechische Philosoph und Mathematiker dieses Namens habe ihn zuerst formuliert, völlig unabhängig. Genauso wenig muss man etwas über die Person Shakespeares und ihre Lebensumstände wissen, um von der Rätselhaftigkeit und poetischen Dichte seiner Sonette angezogen zu sein.

Und doch bleibt jeder kulturelle Sinn, ob in Alltag, Kunst, Wissenschaft, Religion oder Moral, immer auf erlebtes Leben bezogen. Wären wir keine Organismen, für die es lebensbedeutsam ist, ob der Austausch mit der Umwelt gelingt oder nicht, gäbe es überhaupt nichts, was uns wichtig, wertvoll oder bedeutend erschiene. Der menschliche Geist ist immer „Mind in Life“ (E. Thompson), er entsteht im Leben und bleibt in den Lebenszusammenhang auch dort einbezogen, wo er sich am weitesten vom direkten Bezug auf einen einzelnen, lebendigen Organismus entfernt, wie etwa in den Naturwissenschaften. Selbst die streng methodische Wissensgewinnung muss beim persönlichen Erleben an- (vgl. Dewey 2002, Kap. 4) und nichtobjektivierbare, persönliche Fähigkeiten der Forschenden voraussetzen (vgl. Polanyi 2004). Der Untertitel dieses Buches, „Die Lebendigkeit des Sinns“, steht dementsprechend für den unauflöselichen Zusammenhang dessen, was leiblich erlebt wird, mit dem, was sprachlich (oder durch andere Sinnmedien wie Musik, Malerei, Theater, Tanz etc.) zum Ausdruck gebracht werden kann. In der deutschen Sprache wird dieses vitale Band bereits durch die Verwandtschaft der Begriffe „Sinn“ und „Sinnlichkeit“ (englisch „sense and sensibility“) deutlich gemacht.

Die Leitideen dieses Buchs sind am stärksten von der Philosophie des (klassischen) Pragmatismus geprägt, die von der gewöhnlichen Erfahrung der Lebenspraxis ausgeht und auch theoretische Denkformen aus Handlungsproblemen heraus verständlich machen will. Beispielhaft und vorgreifend hebe ich drei besonders grundlegende Einsichten heraus: *Charles Sanders Peirce* entwickelte eine Theorie des menschlichen Zeichengebrauchs, die Denken und Handeln als prinzipiell zeichenhaft und Zeichen komplementär dazu als essentiell verkörpert versteht. *William James* war ein Pionier der Erforschung des Zusammenhangs zwischen organischer Erfahrung und religiösen bzw. weltanschaulichen Haltungen. *John Dewey* entwickelte einen nichtreduktionistischen Naturalismus, der es uns erlaubt, Werte und Ideale als reale Komponenten des Naturprozesses zu verstehen, und er hat Entscheidendes zum Verständnis qualitativen Erlebens beigetragen. Gemeinsam sind diesen Autoren die positive Haltung gegenüber den Wissenschaften, speziell gegenüber der Evolutionstheorie, der radikale Antidualismus, der Geist aus der Natur verstehen möchte, ohne seine Eigenständigkeit im Naturprozess zu bestreiten, sowie die Überzeugung, dass wir im praktischen Lebensvollzug Realität in einer Weise erfahren, die sich nicht vollständig sprachlich darstellen lässt. Mit dieser Haltung waren die Pragmatisten Vorreiter einer Position, die gegenwärtig in der Kognitionswissenschaft zu einem führenden Ansatz aufgestiegen ist, der sog. *4-E cognitive science*. *4-E* steht dabei für „embedded, embodied, enacted, extended“ – ein Bündel von Adjektiven, die mit je verschiedener Akzentuierung betonen sollen, dass Kognition der Steuerung senso-motorischer Feedbackschleifen zwischen

Organismus und Umwelt dient.¹ Man kann und muss das pragmatistische Denken aber auch fruchtbar machen, um die Einseitigkeiten dieses aktuellen Ansatzes zu kritisieren, insbesondere seine Fixierung auf Handlungsprobleme, die durch die Umwelt vorgegeben sind (dazu unten mehr).

Die menschliche Lebensform, so wurde es von den Pragmatisten herausgearbeitet, entsteht aus der Spannungseinheit symbolischer Verkörperung. Diese lässt sich in allen kulturellen Phänomenen, vom Alltag bis in die Expertenkulturen von Kunst und Wissenschaft hinein, aufweisen und prägt auch die menschliche Fähigkeit, sich zur Wirklichkeit im Ganzen zu verhalten, wie sie in Religionen und Weltanschauungen zum Ausdruck kommt. Als symbolisch verkörperte Wesen handeln Menschen nicht einfach, sie artikulieren auch, im Medium kultureller Sinndeutungen, warum sie handeln, worin ihre Motive bestehen, welche Überzeugungen über die Welt und welche Normative sie bei ihrem Handeln leiten, kurz: Sie *begründen* ihr Tun. Selbst dort, wo stumm agiert wird, haben die Handelnden kulturelle Bilder und Normen im Rücken. Dabei ist allen Formen des Begründens eines gemeinsam: Sie sind in jeweils spezifischer Weise verkörpert und mithin von Naturprozessen geprägt. Die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Spielarten des Naturalismus ist deshalb in diesem Buch dauernd präsent.

Das *erste* Kapitel entfaltet das anthropologische Grundproblem, die spannungsvolle Einheit von kultureller Transzendenz und handelnd-erlebendem Organismus. Als Ausgangspunkt dient der methodische – im Unterschied zum metaphysischen – Naturalismus, verstanden als Orientierung an der Naturgeschichte des menschlichen Geistes. Dabei wird bereits deutlich, dass Kognition nicht einfach als das Lösen von Problemen verstanden werden darf, die dem Organismus von der Umwelt vorgegeben sind. Vielmehr ist es für die menschliche Lebensform konstitutiv, Handlungsziele in Form von Werten und Idealen zu artikulieren. Dieser Grundgedanke wird im *zweiten* Kapitel weiterentwickelt und sein Zusammenhang mit verschiedenen Formen der Handlungsbegründung untersucht. Abhängig von der jeweils dominierenden Form der Verkörperung und des Zeichengebrauchs unterscheide ich zwischen verkörperten, eingebetteten und „freistehenden“² Gründen als verschiedenen Formen der Rechtferti-

¹ Vgl. Madzia/Jung 2016.

² Der Begriff „freistehend“ wird in der gegenwärtigen Philosophie verwendet, um entweder die Subjektunabhängigkeit von Gegenständen und Tatsachen herauszustellen (vgl. die Rede von „free-“ bzw. „self-standing objects“ in Taylor 2016, 194, 195, 332) oder umgekehrt die Kontextunabhängigkeit von Gründen zu betonen (vgl. Habermas 2012, 13, 70, 273, 280, 287). Diese zweite Bedeutung greife ich hier auf, wobei die verwendeten Anführungszeichen darauf hinweisen sollen, dass es streng genommen in verkörperter Kognition keine solchen „freistehenden“ Gründe gibt. Ohne den Hintergrund leiblicher Erfahrung können Gründe

gung von Handeln, die sich auf Normen und Ideale stützen (2.1). Kapitel 2.2 wendet sich dann der Frage zu, was die Einsicht, dass Argumente für Überzeugungen und Handlungsweisen immer auf leibliche Erfahrungen bezogen sind, für unser Verständnis intellektueller Redlichkeit bedeutet. Dieses Beispiel wurde gewählt, weil es sich hier um eine Idealvorstellung handelt, die für das Selbstverständnis der Moderne zentral ist. Wenn Rationalität aber verkörpert ist, können Redlichkeit und Wahrhaftigkeit als Attribute einer integren Person nicht einfach durch die Ausklammerung des persönlichen Erlebens definiert werden. Abschnitt 2.3 behandelt mit dem Verfassungsrecht dann einen exemplarischen Fall politisch-rechtlicher Idealbildung. Hier steht im Zentrum, welche anthropologischen Selbstdeutungen eine funktionierende Rechtsgemeinschaft voraussetzt und welche Gefahr von reduktionistischen Naturalismen ausgeht, die das Grundmuster symbolischer Verkörperung unterlaufen. Im *dritten* Kapitel schließlich wird dafür argumentiert, dass im Weltverhältnis symbolischer Verkörperung verallgemeinernde und integrative Tendenzen angelegt sind, die zur Ausbildung von Religionen und Weltanschauungen führen. Damit entsteht das Problem, wie sich die umfassenden Geltungsansprüche solcher Wirklichkeitsdeutungen zu der Perspektivität und Kontingenz verkörperter Erfahrung verhalten. Exemplarisch diskutiert werden zwei gegensätzliche Positionen: die religiöse Prozessmetaphysik von Charles S. Peirce (in Form ihrer Aktualisierung durch den Religionsphilosophen Hermann Deuser) sowie John Deweys naturalistischer Versuch, das Religiöse vor der Religion zu retten. Es wird sich zeigen, dass der Verkörpertheit religiösen Sinns nur durch Formen der Kommunikation Rechnung getragen werden kann, die verkörperte, eingebettete und „freistehende“ Gründe in ein Überlegungsgleichgewicht bringen.

und Argumente gar nicht ausgetauscht werden. Dennoch gibt es erhebliche Unterschiede in der Verkörperungstiefe, d. h. in dem Ausmaß, in dem Gründe an persönliche Erfahrungen gebunden sind. Mit der gerade erläuterten Kautel übernehme ich deshalb den in der sprach- und sozialphilosophischen Debatte eingeführten Sprachgebrauch, um damit nur schwach kontextrelative Gründe zu bezeichnen.

1. Das anthropologische Grundproblem: Methodischer Naturalismus und kulturelle Transzendenz

1.1 Ist Kognition Problemlösen? Verkörperung und Symbolgebrauch

Alle geistigen Fähigkeiten des Menschen – so lautet eine zentrale Einsicht des klassischen Pragmatismus – sind aus dem Austausch des Organismus mit seiner Umgebung entstanden und deshalb auf Handlungsprobleme bezogen. Ist es also richtig, mit dem wohl bekanntesten Zitat von Karl Popper zu behaupten: „Alles Leben ist Problemlösen“ (so der Titel von Popper 1996)? Poppers Diktum ist zumindest missverständlich. Denn so zutreffend es auch ist, dass alle kognitiven Aktivitäten von Organismen, die des Menschen eingeschlossen, auf Verhaltens- bzw. Handlungsprobleme ausgerichtet sind, so falsch wird der Satz, wenn man hier nur an Vorgegebenes denkt. Die Art von Problemen, durch die sich die menschliche Lebenswelt grundsätzlich von derjenigen anderer Lebewesen unterscheidet, ist dem Organismus nicht bloß von den Notwendigkeiten seines Selbsterhalts und einer widerständigen Umwelt aufgedrängt worden. Wir haben sie selbst entscheidend mit geformt, indem unsere Gattung seit Beginn des Kulturprozesses damit beschäftigt ist, Vorstellungen des Guten, also des *Wünschenswerten* (im Unterschied zum bloß faktisch Gewünschten) zu produzieren, an denen wir unser Handeln messen. Menschliche Kognition ist daher niemals nur instrumentell. Sie löst nicht bloß durch die Natur vorgegebene Probleme, sondern reflektiert auch darauf, was uns wichtig sein *sollte*. Indem sie dies tut, hat sie kulturelle Sinnsysteme und Wertordnungen erzeugt, die durch das Leben des Organismus zwar immer mitbestimmt, aber eben nicht determiniert werden. Philippa Foot bringt diesen entscheidenden Punkt sehr klar zum Ausdruck, wenn sie schreibt: „Tiere sind auf das Gute aus, *das sie sehen*, zum Beispiel auf Nahrung; Menschen hingegen sind auf das aus, *was sie als gut ansehen*.“ (Foot 2004, 80) In die Sprache des Problemlösens übertragen bedeutet das: Menschen lösen nicht einfach die Probleme, die sich ihnen stellen, sie formulieren auch selbst die Probleme, die sie lösen wollen. Probleme sind keine natürlichen Arten. Menschliche Kognition ist nicht alleine Mittel zur Realisierung von Zwecken, die von ihr unabhängig vorgegeben sind, sie *setzt* auch selbst Zwecke, indem sie Werte, Ideale, Zielvorstellungen artikuliert, die durch das

organische Eingelassensein in eine Umwelt *unterbestimmt* sind. „Unterbestimmt“ heißt hier: nicht determiniert, aber entscheidend geprägt, und zwar durch Eröffnung situativer Möglichkeitsspielräume. Das Problem, das uns zu Menschen macht, besteht so verstanden gerade darin, dass wir uns selbst ein Problem *sind*.

In der philosophischen Tradition wird das, was Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, spätestens seit Aristoteles bekanntlich als *Denken* bestimmt. Reinhard Brandt beispielsweise geht bei seiner Antwort auf die Frage, ob auch Tiere denken können (die bei ihm vorsichtig negativ ausfällt), von einer durch Denken konstituierten „Sonderkompetenz“ (Brandt 2009, 16) des Menschen aus. Nur menschliche Kognitionen können Brandt zufolge *Urteile* sein, d. h. denkend auf etwas dem Urteilsakt Externes mit Ja/Nein-Stellungnahmen bezugnehmen, die wahr oder falsch sein können (vgl. ebd., 32). Wenn man dieser Argumentationsstrategie folgt, kann man unbefangen die staunenswerten Leistungen nichtmenschlicher Kognition herausstellen und gleichzeitig auf einer kategorialen Differenz des menschlichen Geistes vom tierischen bestehen – denn natürlich sind nicht alle Kognitionen Denkakte im Brandtschen, engeren Sinn. So zu argumentieren, hat aber auch drei entscheidende, eng miteinander verbundene Nachteile: *Zum Ersten* wird es dann schwer, die menschliche Lebensform noch als etwas zu charakterisieren, das *im Ganzen* von dem bestimmt ist, was uns zu Menschen macht. Eine Zwei-Stockwerks-Anthropologie, die den Kognitionsformen höherer Lebewesen ein Obergeschoss für das menschliche Denken einfach nur aufsattelt, erscheint so fast unvermeidlich.

Zum Zweiten ist die Bindung des Denkens an Propositionen mit Wahrheitswert selbst intern zu eng. Auch wer sich begründend – ablehnend, zustimmend, oder Differenzierungen einfordernd – zu moralischen, praktisch-instrumentellen oder ästhetischen Geltungsansprüchen verhält, *denkt* dabei. Deshalb sind keineswegs, wie Brandt meint, alle Begründungen „selbstredend subjektinvariant“, beanspruchen also „für jedes urteilsfähige Wesen Geltung“ (Brandt 2009, 46). Letzteres trifft im strengen Sinn nur für Wahrnehmungsurteile über freistehende Objekte oder Prozesse zu. Selbst „freistehende“, streng intersubjektiv verallgemeinerbare Gründe sind über vielfältige Beziehungen mit eingebetteten (pfadabhängig-kulturspezifischen) und verkörperten (an eine individuelle, leibliche Erfahrungsbiographie gebundenen) Gründen verbunden, wie ich in Kap. 2.1 noch zeigen möchte. *Zum Dritten* schließlich verkennt die Fixierung auf das Denken im Sinn des Urteilens über propositionale Wahrheitsansprüche den eminent *praktischen* Charakter des menschlichen Weltverhältnisses. Die Eigenständigkeit der menschlichen Kognition muss vom Primat der Lebenspraxis her verstanden werden, wie dies zuerst Wilhelm Dilthey und zeitgleich den amerikanischen Pragmatisten aufgegangen ist. Kognition ist verkörpert; sie hat

sich entwickelt, um dem Organismus Überleben und Reproduktion zu sichern. *Menschliche* Kognition geht, wie gerade betont wurde, darüber zwar qualitativ hinaus, indem sie kulturelle Ideale und Zielvorstellungen entwickelt, die natural unterdeterminiert sind. Aber dies geschieht im Rahmen einer Weltbeziehung, die primär praktisch, nicht theoretisch-kognitiv ist. Ohne daher bestreiten zu wollen, dass die von Brandt genannten Merkmale des Denkens als *differentia specifica* eine anthropologisch zentrale Rolle spielen, möchte ich sie deshalb in den weiteren Kontext verkörperter Interaktion stellen.

Weil alle Lebewesen nur im Austausch mit ihrer Umwelt leben können, ist auch alles, was Menschen denken, fühlen und wollen, *verkörpert*, an physische und soziale Interaktionen gebunden. Sinn ist immer lebendiger Sinn. Der Körper, als erlebter Leib, ist von Geburt an – streng genommen sogar schon früher¹ – durch vielfältige und ständig wiederholte Rückkopplungsschleifen mit seiner physischen und sozialen Umgebung verbunden. Im Lauf der Ontogenese kommt es so zu einer „sensomotorischen Eingewöhnung“ (Fuchs 2008 a, 18) in den Lebensprozess, zur Ausbildung von Können und Vertrautheit, für die Thomas Fuchs den stoischen Begriff der *Oikeiosis* („Einhausung“ in die Welt) in Erinnerung gebracht hat (ebd.). Das menschliche Gehirn ist in dieser Sichtweise nicht physiologisches Substrat einer isolierten mentalen Realität, die nur über Repräsentationen mit der Außenwelt verbunden ist, es steuert vielmehr als „Beziehungsorgan“ (Fuchs 2008 b) den Austausch von Selbst und Welt. Diese Einsicht in die konstitutive Bedeutung des leiblichen Handelns für geistige Prozesse ist unhintergebar. Sie hat zudem entscheidend dazu beigetragen, dass sich geistes- und naturwissenschaftliche Positionen in der Anthropologie in den letzten Jahrzehnten wieder stärker einander angenähert haben. In weiten Bereichen der Kognitionswissenschaft konnte sie sogar zu einem veritablen Paradigmenwechsel beitragen (vgl. Madzia/Jung 2016): weg vom Computermodell des menschlichen Geistes, hin zu der oben erwähnten *4-E cognitive science*. Der gemeinsame Nenner dieser untereinander recht unterschiedlichen Positionen besteht erstens in der Zurückweisung der These, der menschliche Geist sei in erster Linie *repräsentational* zu verstehen, erzeuge also Modelle, Abbilder oder Konstruktionen der Realität in einer eigenen Innenwelt, dem oft so genannten „cartesischen Theater“. Zweitens gehen alle Autoren antidualistisch davon aus, dass es gerade das sinnhafte Verhalten in einer widerständigen Umwelt ist, in dem sich Funktion und Bedeutung des Geistigen zeigen.

¹ Wilhelm Dilthey hat wohl als Erster erkannt, dass die frühesten Ursprünge der Unterscheidung von Selbst und Umgebung in der „Hemmung der Intention“ (Dilthey 1957, 102) zu finden sind, die die spontanen Strampelbewegungen des Fötus bereits im Mutterleib erfahren.

Es stellt einen entscheidenden Fortschritt dar, den Geist im Kontext leiblicher Interaktionen zu situieren und damit die cartesianische Erblast des Dualismus zu überwinden, die in der Annahme zweier metaphysischer Substanzen besteht. Allerdings ist der Begriff der Verkörperung missverständlich. Birgit Recki hält ihn gar für ganz untauglich, weil mit ihm dem Dualismus „eine bequeme Hintertür offen gehalten“ (Recki 2012, 7) werde. „Substantivierungen mit dem Präfix ‚Ver‘“, so hebt sie hervor, „indizieren stets eine Nachträglichkeit der Operation und ihres Effekts“, weshalb sich in der Rede von Verkörperung noch der „Primat des Geistes“ (ebd., 12) behauptete. Es ist zweifellos möglich, den Begriff so zu verwenden, und Recki weist zurecht darauf hin, dass dies bei Ernst Cassirer, auf den sie sich bezieht, auch gelegentlich geschieht (vgl. ebd., 11).² Hier setzt sich dann ein hegelianisches, idealistisches Verständnis von Verkörperung durch, das ohne ein Hintergrundkonzept des absoluten Geistes nicht zu halten ist. Gute Gründe sprechen dennoch dafür, den Begriff weiter zu gebrauchen, allerdings abzüglich seiner idealistischen Konnotationen. Der zentrale Grund besteht in Folgendem: Auch wer die These von der Vorgängigkeit des Geistes – mit guten Argumenten! – zurückweist, muss einer fundamentalen Asymmetrie Rechnung tragen, und zwar derjenigen zwischen geistigen Gehalten und ihrer jeweiligen physischen Realisierung. Die Beziehung zwischen symbolischer Bedeutung und materiellem Zeichensubstrat stellt einen Spezialfall dieser Asymmetrie dar. Läge hier ein reines *token-token*-Verhältnis vor, eine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen individuellem Sinn und individueller Handlung, dann gäbe es überhaupt nichts, was über den konkreten Äußerungsakt hinausginge.

Es muss sich daher um ein *token-type*-Verhältnis zwischen physischer Sinnspur und intersubjektiver Bedeutung handeln, und der *type* ist immer logisch allgemeiner als das *token*. Funktionalisten sprechen deshalb von der „Multirealisierbarkeit“ des Mentalen, gehen also davon aus, dass ein und derselbe geistige Zustand durch die unterschiedlichsten physischen Zustände realisiert werden kann. Dies bestreiten viele Embodiment-Theoretiker, indem sie mit Recht darauf aufmerksam machen, dass die *Art* der physischen Realisierung (etwa in einem lebendigen Organismus vs. einem Computer) *intern* mit den entsprechenden geistigen Zuständen verbunden ist. Dies eingestanden, bleibt ein wichtiger Aspekt der funktionalistischen Einsicht jedoch in Geltung: Auch dann, wenn man leibliches Agieren als zentral für Bedeutungen versteht, kann

² Dass es sich dabei, wie Recki meint, jeweils um „suboptimale[.] Formulierung[en]“ handelt, mit denen sich Cassirer „nicht ganz auf der Höhe seiner eigenen Konzeption“ (ebd., 11) bewegt, scheint mir nicht plausibel. Naheliegender ist es, in Cassirers Denken ein Schwanken zwischen dem hegelianisch-geistesphilosophischen Ansatz und einem radikalen Embodiment-Denken zu konstatieren (wobei der späte *Essay on Man* sicherlich einen Schritt in letztere Richtung geht).