

# Incipiens

Zeitschrift für Erstpublikationen  
aus der Philosophie und ihrer Geschichte

Ausgabe 5 1/2016

## Herausgeber

Peter Adamson

Monika Betzler

Thomas Buchheim

Stephan Hartmann

Axel Hutter

Hannes Leitgeb

Julian Nida-Rümelin

Christof Rapp

Thomas Ricklin

Robert A. Yelle

Günter Zöller

ISSN 2198-6843



# INCIPIENS

ZEITSCHRIFT FÜR ERSTPUBLIKATIONEN AUS DER  
PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft  
Ludwig Maximilians Universität München

Ausgabe 5  
1/2016

**Verantwortlicher Herausgeber:**

Thomas Ricklin

**Herausgeber:**

Peter Adamson

Monika Betzler

Thomas Buchheim

Stephan Hartmann

Axel Hutter

Hannes Leitgeb

Julian Nida-Rümelin

Christof Rapp

Robert A. Yelle

Günter Zöllner

**Redaktion:**

Annika Willer

**Issn:** 2198-6843

Veröffentlicht unter [www.incipiens.de](http://www.incipiens.de).

# INHALT

**Wer hat warum ein Recht auf Erziehung? ..... 3**

SARAH AKGÜL

**Können Konsequentialisten mit Überdeterminiertheit umgehen?**

Schwellenwert-Argumente und das Problem

kollektiver Handlungen ..... 23

PASCAL DASINGER

**Der Begriff des Leidens in**

**Theodor W. Adornos *Negative Dialektik*..... 47**

MONA HUBER

**Kants Ringen um „einige objective Gültigkeit“ der Prinzipien der  
reinen Vernunft..... 71**

RUDOLF MÖSENBACHER

# WER HAT WARUM EIN RECHT AUF ERZIEHUNG?<sup>1</sup>

Sarah Akgül

*Wer hat warum in liberalen Gesellschaften ein Recht Kinder zu erziehen? Um diese Frage zu beantworten, wird ein mit liberalen Gesellschaften harmonisierender Familien-Begriff eingeführt. Anschließend werden Ansätze diskutiert, die versuchen, ein Recht auf Erziehung zu begründen. Es wird gezeigt, dass diese Ansätze das Recht auf Erziehung allein nicht umfassend begründen können. Um eine Begründung des Rechts auf Erziehung zu plausibilisieren, muss seinen verschiedenen Aspekten Rechnung getragen werden. Zu diesem Zweck werden die angeführten Theorien zusammengeführt und durch eine rechtstheoretische Komponente ergänzt. Das Recht auf Erziehung ist nicht nur ein Anspruch der Eltern, sondern ein Bündel-Recht, das aus dem instrumentellen, fundamentalen und spezifischen Recht auf Erziehung besteht. Dabei ist jeder dieser Teilaspekte notwendig, um das Recht auf Erziehung umfassend zu begründen.*

*Who has a right to parent in liberal societies and why? To answer this question, I will first introduce a concept of 'family' that is compatible with liberal societies. Next I will discuss different justifications of the right to parent. I will show that these approaches cannot justify the right to parent and argue that the different aspects of child rearing have to be taken into account. The right to parent is not only a parental claim right, but consists in the instrumental, fundamental and specific right to parent with each aspect being necessary for justifying it. Thus, I will combine the presented theories and conceptualize the right to parent as a cluster right.*

---

1 Für die ausführliche Diskussion dieses Textes und wertvolle Hinweise möchte ich mich bei Lisa Burger, Amelie Hofmann, Eva-Maria Parisi und Jan-Christoph Heilinger bedanken. Ich möchte mich ebenfalls bei den anonymen Gutachter\*innen von *Incipiens* für die Durchsicht des Textes und die hilfreichen Kommentare bedanken. Schließlich gilt ein besonderer Dank Christine Bratu, die mich bei der Entstehung dieses Textes fortwährend begleitet hat und mir immer mit wertvollem Rat bei Seite stand.

Sokrates zu Glaukon über die Frauen- und Kindergemeinschaft:

Daß diese Frauen alle diesen Männern allen gemeinsam angehören und keine mit einem allein leben darf. Auch sollen die Kinder gemeinsam sein, und weder der Vater soll sein Kind kennen noch das Kind seinen Vater.

(Platon 1989, 457d.)

## Platons Herausforderung

In seinem berühmten Werk *Politeia*, in welchem er den gerechten Staat skizziert, schränkt Platon mit der Frauen- und Kindergemeinschaft im Wächterstand das elterliche Recht auf Erziehung stark ein. Kinder sollen nicht von ihren Eltern, sondern von professionellen Kindererzieher\*innen ‚Ammen‘ und ‚Wärterinnen‘ großgezogen werden.<sup>2</sup> Das Recht auf Erziehung wird den Eltern also gänzlich entzogen. Diese Einschränkung des Rechts auf Erziehung scheint intuitiv nicht plausibel, vielmehr setzen wir ein Recht der biologischen Eltern voraus, ihre Kinder zu erziehen. Eine Regelung, die es dem Staat erlauben würde, Eltern direkt nach der Geburt ihre Kinder zu entziehen, würde wahrscheinlich von der bundesdeutschen Bevölkerung als ungerechtfertigter Eingriff abgelehnt werden. Diese Intuition ist auch in Gesetzen verankert, das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland spricht beispielsweise in Art. 6 von einem „natürlichen Recht“ der Eltern ihre Kinder zu erziehen. Doch kann das Recht auf Erziehung wirklich jedem zugesprochen werden, der am Reproduktionsprozess teil hat? Wie steht es um die Mutter, die ihr Kind nach der Geburt im Stich lässt und sich später darauf besinnt, dieses doch erziehen zu wollen? Steht etwa auch dem Vergewaltiger einer Frau ein Recht zu, das aus der Vergewaltigung entstandene Kind zu erziehen? Diese Beispiele lassen unsere sonst so feste Intuition bröckeln und zeigen, dass eine umfassende Begründung des Rechts auf Erziehung notwendig ist. In diesem Beitrag soll die Frage geklärt werden, wie sich das vermeintliche Recht der Eltern auf Erziehung begründet und gestaltet. Es geht in diesem Beitrag also explizit darum, wie sich ein Recht auf Elternschaft begründen lässt.<sup>3</sup>

2 PLATON (1989): 457d.

3 Die Frage, wie das Recht auf Erziehung konkret auszugestalten ist, wird nicht besprochen. Die dringliche Frage, ob beispielsweise homophobe Eltern ihren homosexuellen Kindern Werte vermitteln dürfen, die mit der sexuellen Orientierung

Unterschiedliche Theorien antworten verschieden auf die Frage, wem ein Recht auf Erziehung zukommt. So hält Platon ganz eindeutig eine andere Antwort für uns bereit als moderne Autor\*innen. Aus diesem Grund beschränkt sich diese Arbeit darauf, diese Frage im Rahmen liberaler Theorien zu diskutieren, weil diese Theorie politischer Legitimität aktuell im anglo-europäischen Kontext vorherrschend ist. Dabei liegt dieser Arbeit keine bestimmte Spielart des Liberalismus zugrunde, stattdessen dienen ihr die Prinzipien des Liberalismus, also die Freiheit und Gleichheit der Menschen, als Rahmen.

Um die Forschungsfrage zu beantworten, wird zunächst ein Familien-Begriff eingeführt, der für liberale Theorien sinnvoll und akzeptabel ist. Von diesem Familien-Begriff ausgehend wird aus den Perspektiven der Eltern, der Kinder und des Staates untersucht, welche Rechtsbeziehungen in und zu Familien entstehen. Es soll gezeigt werden, dass das Recht auf Erziehung ein Bündel-Recht ist, das aus dem instrumentellen, dem fundamentalen und dem spezifischen Recht auf Erziehung besteht. Dabei ist jeder dieser Teilaspekte notwendig, um das Recht auf Erziehung umfassend zu begründen.

## Was ist eine Familie?

Der Begriff ‚Familie‘ wird historisch, aber auch aktuell unterschiedlich interpretiert. Man kann unter Familie die alleinerziehende Mutter mit ihren zwei leiblichen Kindern genauso verstehen wie das homosexuelle Paar mit einem adoptierten Kind oder die Großfamilie mit Großeltern, Tanten und Onkeln. Unter ‚Familie‘ können wir uns also verschiedene Kombinationen von Verwandtschaftsverhältnissen vorstellen, die sich wiederum sozial oder biologisch konstituieren können. Im Folgenden soll daher eine Auffassung von Familie vertreten werden, die diese verschiedenen Interpretationen von Familie einfangen kann.

David Archard bezeichnet Familie als „the group of adults and children who normally live together across the period of the children’s minority and that is charged with care of the children.“<sup>4</sup> Unter Familie wird also eine Gruppe von Menschen verstanden, die normalerweise über den Zeitraum der Erziehung<sup>5</sup> der Kinder zusammenlebt und in der Erwachsene

---

der Kinder konfliktieren, wird hier nicht besprochen.

4 ARCHARD (2011): 10.

5 Unter ‚Erziehung‘ wird im Rahmen dieser Arbeit der Prozess des Aufziehens – upbringing/rearing – der Kinder verstanden. Es wird also nicht nur die Weitergabe

die primär vormundschaftliche Verantwortung für die abhängigen Kinder übernehmen.<sup>6</sup> Das bedeutet nicht, dass die Familie keine Funktion mehr hat, wenn die Kinder erwachsen sind, schließlich können auch über die Kindheit und Jugend hinaus Werte durch Eltern weitergegeben werden. Aus der Funktion der Familie – das Großziehen von Kindern – ergibt sich nach Archard das Zusammenleben der Familienmitglieder, denn das Großziehen funktioniert besser, wenn die Familie in einem Haushalt lebt.<sup>7</sup> Die vormundschaftliche Verantwortung grenzt die Familie von Wohn- oder Zweckgemeinschaften ab, ohne dabei biologische Verwandtschaftsverhältnisse vorauszusetzen. Insbesondere wird auf die vormundschaftliche Rolle der Erwachsenen – anstatt auf Blutsbeziehungen zu den Kindern – Bezug genommen, um sie als Eltern zu qualifizieren.<sup>8</sup> Es wird hier also von einer minimalen Definition der Familie ausgegangen, die verschiedene Ausprägungen von Familien zulässt und sich auf die Nuklear-Familie, also auf Eltern und Kinder, beschränkt. Diese Auffassung von Familie ist vereinbar mit anderen Auffassungen, die ‚Familie‘ weiter fassen. Die Familie im weiten Sinn umfasst die Familienbeziehungen über die Nuklear-Familie hinaus wie Nichten und Onkel oder Enkel und Großeltern. In liberalen Staaten begegnen uns häufiger verschiedene Erscheinungen von Familien, da sie unter Bedingungen, die kein bestimmtes Familienbild propagieren oder bestimmte Familienbilder durch Gesetze verbieten, häufiger entstehen können, das fängt dieser Familien-Begriff ein.

Entsprechend dieser Konzeption von ‚Familie‘ kann immer dann von einer Familie gesprochen werden, wenn eine oder mehrere erwachsene Personen Kinder großziehen und zu diesem Zweck zusammenleben. Eine Familie entsteht also gerade dadurch, dass Personen das Erziehungsrecht ausüben. Dementsprechend ist es für diesen Begriff von ‚Familie‘ besonders wichtig, wie das Recht auf Erziehung konzeptualisiert wird. Von diesem Familien-Begriff ausgehend soll nun geklärt werden, welche Rechtsbeziehungen in und zu Familien entstehen.

## Das Recht auf Erziehung in liberalen Gesellschaften

In liberalen Gesellschaften haben Individuen Rechte, beispielsweise auf Eigentum oder freie Meinungsäußerung. Dies sind meist Rechte der Indi-

---

Werten erfasst, sondern auch die Versorgung des Kindes im weiteren Sinne.

6 Vgl. ARCHARD (2011): 10.

7 Vgl. ARCHARD (2011): 9.

8 Vgl. ARCHARD (2011): 10 ff.

viduen über sich selbst, die ihre Grenzen in den Rechten anderer finden. Ein Recht über sich selbst zu haben bedeutet, das Recht darauf zu haben, Entscheidungen treffen zu können, die das eigene Leben betreffen. Dieses Recht ergibt sich aus dem Prinzip der Freiheit, denn Rechten kommt die Aufgabe zu, die Fähigkeit das eigene Leben zu verwirklichen, zu schützen.<sup>9</sup> Rechte über andere würden die Freiheit der anderen einschränken. Dies würde das Prinzip der Freiheit der anderen und der gleichen Freiheit aller, also das Prinzip der Gleichheit verletzen. Wir haben daher zunächst Rechte über uns selbst, die gegebenenfalls eingeschränkt werden können. Amira kann beispielsweise ihren eigenen Tee trinken, sie hat jedoch kein Recht darauf, Benjamins Tee zu trinken, da dies seine Eigentumsrechte verletzen würde. Rechte können in der Regel nur eingeschränkt werden, wenn Individuen durch ihre Handlungen die Rechte anderer verletzen.<sup>10</sup> So könnte Benjamin Amiras Handlungsfreiheit einschränken, um sie davon abzuhalten, seinen Tee zu trinken, da dies seine Eigentumsrechte verletzen würde.

Das Ausleben solcher Rechte ist in allen liberalen Gesellschaften an ein bestimmtes Alter geknüpft.<sup>11</sup> Alle minderjährigen Menschen haben Vormunde, meistens die eigenen Eltern, die für sie Entscheidungen treffen.<sup>12</sup> Hier haben also Menschen Rechte über andere Menschen. Wie funktionieren Rechte über andere? Rechte werden oft als Instrumente zum Schutz der Fähigkeit zu Verwirklichung des eigenen Lebens verstanden.<sup>13</sup> Rechte über andere können daher nur im Hinblick auf die Interessen derer, über die das Recht ausgeübt wird, gerechtfertigt werden.<sup>14</sup> Ein Beispiel für ein solches Recht über andere liegt vor, wenn Menschen eine Vollmacht er-

---

9 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 82.

10 Von dieser Einschränkung von Rechten abzugrenzen ist die Einschränkung von Rechten durch ein Rechtsgeschäft. Amiras Arbeitgeber hat etwa das Recht über Amira, also ihre Arbeitskraft und ihre Arbeitszeit, zu verfügen. Hier hat Amiras Arbeitgeber ein Recht über Amira. Dies ist jedoch nur möglich, da Amira ihm diese Rechte im Rahmen des Arbeitsvertrags eingeräumt hat. Amira erhält dafür eine Gegenleistung, nämlich ihren Arbeitslohn. Auch in solchen rechtsgeschäftlichen Einschränkungen muss das Interesse der Personen, deren Rechte eingeschränkt werden, beachtet werden, dies äußert sich beispielsweise in den Schutzstandards von Arbeitnehmer\*innenrechten.

11 Vgl. BARRY (2002): 200.

12 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 80.

13 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 82.

14 Vgl. ebd.

teilen, damit andere ihre Rechtsgeschäfte – etwa das Abschließen eines Kaufvertrages oder die Vertretung vor Gericht – erledigen.

Von dem Grundsatz, dass Individuen nur Rechte über sich selbst haben und nicht über andere, wird also im Bezug auf Kinder eine Ausnahme gemacht. Kinder haben kein Recht darauf, für sich selbst zu entscheiden, wie sie ihr Leben gestalten. Dies wird meist damit begründet, dass zumindest sehr junge Kinder nicht die Fähigkeit dazu haben, solche Entscheidungen zu treffen. Kinder sind aufgrund ihres Alters mehr oder weniger abhängig von ihren Eltern.<sup>15</sup> Das Erziehungsrecht ist also ein besonderes Recht, denn es ist ein Recht über andere Menschen. Kinder können sich aus diesem Rechte-Verhältnis in der Regel nicht lösen. Es handelt sich hierbei um eine Konstellation, die der Liberalismus sonst nicht kennt. Daher wird im Folgenden geklärt, wie sich das elterliche Recht auf Erziehung begründet. Dieses Recht soll so begründet werden, dass zwei unserer grundlegenden Intuitionen eingefangen werden: (1) Erziehung soll in Familien und durch soziale oder leibliche Eltern stattfinden und nicht wie in Platons *Politeia* vorgeschlagen durch staatliche Erziehungseinrichtungen. (2) Eltern sollen das Recht haben ihre leiblichen Kinder zu erziehen. Dafür werden verschiedene Ansätze vorgestellt, die das Recht auf Erziehung begründen könnten. Zu diesem Zweck wird erst die Frage diskutiert, ob das Erziehungsrecht in einem Paket mit Pflichten kommt. Es wird dann hinterfragt, ob das Interesse der Kinder ausreichend ist, um das elterliche Erziehungsrecht zu begründen. Es wird sich dabei zeigen, dass zu unseren zwei Intuitionen zwei korrespondierende Probleme auftreten, wenn das elterliche Erziehungsrecht nur über das Interesse an der Zukunft der Kinder begründet wird: (1) Es kann so nicht begründet werden, dass Kinder bei Eltern aufwachsen sollen. (2) Darüber hinaus könnte das Interesse der Kinder von uns fordern, dass Kinder bei oder kurz nach der Geburt in anderen Familien untergebracht werden, um ihnen ein besseres Leben zu ermöglichen. Um diese Probleme zu lösen, wird dann das Interesse der Eltern ein Kind großzuziehen miteinbezogen, um das Erziehungsrecht zu begründen. Es wird sich schließlich zeigen, dass das elterliche Erziehungsrecht einer weiteren Komponente bedarf, nämlich den Verweis auf die bestehende Eltern-Kind-Beziehung.

---

15 Vgl. BARRY (2002): 201.

## Rechte, Pflichten und Reproduktion

Eine Möglichkeit, das elterliche Recht auf Erziehung zu begründen, ist der Verweis auf ein Rechte- und Pflichten-Paket. Diese Auffassung geht davon aus, dass elterliche Pflichten auch Rechte mit sich bringen. Archard ist der Ansicht, dass die Personen, die kausal für die Entstehung des Kindes verantwortlich sind, eine wesentliche Pflicht haben, für das Kind zu sorgen.<sup>16</sup> Diese Pflicht umfasst, dafür Sorge zu tragen, dass das Kind eine realistische Chance darauf hat, ein angemessenes Leben zu führen.<sup>17</sup> Dass mit Pflichten auch Rechte einher gehen sollten, klingt zunächst plausibel, denn wer Pflichten hat, muss auch dazu in der Lage sein, diese erfüllen zu können. Rechte sollen diese Möglichkeit schaffen. Das Erziehungsrecht könnte also die Möglichkeit schaffen, die Sorgspflicht zu erfüllen. Nach Archard kommt das Erziehungsrecht allerdings nicht in einem Paket mit diesen Pflichten. Um diese Position zu plausibilisieren, führt Archard das Beispiel eines serbischen Vergewaltigers an: Im Kosovo-Krieg kam es zu Vergewaltigungen der muslimischen Frauen durch serbische Soldaten. Der Vergewaltiger in diesem Beispiel tat dies, um die Frauen im Volk seiner Gegner\*innen zu demütigen, seine Verachtung gegenüber seinen Feind\*innen durch brutale Gewalt an den Frauen zu zeigen und um mehr Serb\*innen zu zeugen.<sup>18</sup> Nach Archard hat dieser Soldat eine Sorgspflicht gegenüber dem Kind, das aus der Vergewaltigung entstanden ist, weil er für die Existenz des Kindes kausal verantwortlich ist. Er hat allerdings kein Recht, das Kind zu erziehen.<sup>19</sup> Ein Kind einfach nur zu zeugen ist daher nach Archard nicht ausreichend, um Rechte über das Kind zu begründen. Archard verteidigt diesen Punkt im Lichte des angeführten Beispiels. Er macht uns damit auf eine starke Intuition aufmerksam: Wir würden in solchen Fällen nicht zustimmen, dass durch die kausale Verantwortung für

---

16 Vgl. ARCHARD (2011): 53.

17 Vgl. ebd. Diese Pflicht schließt nach Archard die Anwendung von Reproduktionstechnologien und Adoption nicht aus. Wenn diejenigen, die kausal am Reproduktionsprozess beteiligt sind, sicher sein können, dass die Sorgpflicht durch andere Personen, beispielsweise Adoptiveltern, erfüllt wird, erlischt die eigene Sorgpflicht. „Beteiligte am Reproduktionsprozess“ bezeichnet hier und im Folgenden alle, die biologisch oder genetisch am Reproduktionsprozess beteiligt waren. Eine bloße Beteiligung als Arzt\*in, Geburtshelfer\*in oder Krankenpfleger\*in fällt nicht in den Skopus dieser Bezeichnung.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ARCHARD (2011): 53 f.

die Existenz eines Kindes auch Rechte über das Kind entstehen. Das Recht des Kindes auf ein angemessenes Leben begründet hingegen immer eine Sorgepflicht seitens seiner Erzeuger\*innen. Es ist daher nicht möglich, das Recht auf Erziehung der Eltern mit einem Verweis auf deren Sorgepflicht zu begründen.

Nun könnte man diesem Argument entgegenhalten, dass der Fall des Vergewaltigers eine Ausnahme ist und die Beteiligung am Reproduktionsprozess *in der Regel* neben Pflichten auch Rechte begründet. Die Ansicht, dass durch die Beteiligung am Reproduktionsprozess neben Pflichten auch Rechte entstehen, findet sich in verschiedenen Ansätzen. Diese haben gemeinsam, dass man sie auf eigentumszentrierte Ansätze zurückführen kann.<sup>20</sup> Solche Ansätze besagen, dass die Früchte, die eine Person aus eigener Kraft produziert, auch in ihrem Eigentum stehen und sie deshalb auch Rechte darüber hat.<sup>21</sup> Bereits Aristoteles vertrat, dass Kinder wie Sklaven im Eigentum der Väter stehen.<sup>22</sup> Nach Susan Feldman begründet die Schwangerschaft (*gestation*) exklusive Rechte der Eltern gegenüber dem Kind.<sup>23</sup> Die Investmenttheorie, vertreten durch Joseph Millum, besagt, dass Eltern Rechte über ihre Kinder haben, da sie in diese Zeit und Mühe investieren.<sup>24</sup> Da Kinder durch ihre Eltern „produziert“ werden, haben Eltern auch Rechte über ihre Kinder.

Durch eine solche Auffassung werden den Eltern jedoch uferlose Rechte über ihre Kinder zugesprochen, welche die Autonomie der Kinder gefährden und nicht mit der gleichen Freiheit aller Bürger\*innen vereinbar sind. Eltern hätten nach dieser Auffassung das Recht, ihre Kinder mit Zwang zu erziehen, dies steht jedoch im Konflikt zu den Grundannahmen des Liberalismus. Ein Beispiel dafür wäre, dass Eltern, die ihr transsexuelles Kind in ein Umerziehungscamp schicken, um es wieder in die nach wie vor gängige binäre Genderlogik einzupassen, dies zu Recht tun könnten. Eine solche Handlung wäre von einem solchen Erziehungsrecht erfasst. Brennan und Noggle argumentieren, dass diese Ansätze Kindern

---

20 Brighthouse und Swift tragen vor, dass solche eigentumszentrierten Ansätze sich lange durch die Geschichte ziehen. So waren diese bereits im römischen Recht, das Vätern gestattete ihre Kinder zu veräußern oder zu töten, zu finden und wurden später durch die Anwendung der Eigentumstheorie nach Locke begründet. Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 9.

21 Vgl. ARCHARD (2011): 54.

22 Vgl. ARISTOTELES (1972): 1134b.

23 Vgl. FELDMAN (1992): 102.

24 Vgl. MILLUM (2010) 114, 118.

ihren Status als Personen und Bürger\*innen absprechen, da sie nur als Eigentum der Eltern betrachtet werden.<sup>25</sup> Kinder hätten in Fällen wie dem vorgetragenen kein Recht, sich gegen die Erziehungsmaßnahme der Eltern zu schützen. Diese Ansätze missachten somit die normative Relevanz der Kinder in liberalen Staaten als Personen. An dieser Stelle könnte das Argument vorgebracht werden, dass Kindern noch kein Personenstatus zu kommt und dieser deshalb auch nicht missachtet wird. Die Frage, ob dieses Argument zutreffend ist, kann jedoch nicht im Rahmen dieses Beitrags thematisiert werden, da dafür eine umfassende Diskussion des Personenbegriffs nötig wäre. In diesem Beitrag wird daher die intuitiv plausible Prämisse gesetzt, dass Kindern der Personenstatus zukommt. Die hier vorgebrachten Einwände führen unter dieser Prämisse dazu, dass sich das Erziehungsrecht im liberalen Staat nicht mit Verweis auf die ‚Produktion der Kinder‘ begründen lässt. Die oben genannten Einwände zeigen auch auf, dass das Interesse der Kinder einen zentralen Aspekt des Erziehungsrechts bzw. der Sorgspflicht ausmacht. Deshalb soll im folgenden Abschnitt untersucht werden, ob sich das Erziehungsrecht mit Verweis auf die Kinder begründen lässt.

## Die Zukunft der Kinder

Die folgenden Argumente fokussieren auf Kinder als zukünftige Erwachsene. Sie beleuchten auf der einen Seite, (1) welches Interesse Kinder daran haben, in der Zukunft gute Erwachsene zu sein. Aus diesem Interesse heraus könnte man dann das Erziehungsrecht der Eltern begründen. Auf der anderen Seite wird (2) das Interesse des Staates an den Kindern als zukünftige Bürger\*innen als Argument stark gemacht, um Rechte über Kinder zu begründen. Aus dem Konflikt der Argumente von (1) und (2) ergibt sich, dass (3) ein Verweis auf die Zukunft der Kinder nicht ausreichend ist, um das Recht auf elterliche Erziehung zu begründen.<sup>26</sup>

(1) Eine Möglichkeit ist, auf die Interessen der Kinder zu verweisen. Kinder haben Interesse daran, als Erwachsene ein autonomes Leben füh-

---

25 Vgl. BRENNAN UND NOGGLE (1997) 11.

26 In diesem Beitrag werden Argumente, die Rechte der Kinder als Kinder in den Blick nehmen, nicht berücksichtigt. Das instrumentelle Erziehungsrecht der Kinder, das die Sorgpflicht der Eltern begründet, kann jedoch auch die Interessen der Kinder als Kinder einbeziehen. Einige interessante Aspekte werden in BRIGHOUSE UND SWIFT (2014): 57-85 genannt.

ren zu können. Dies erfordert, dass Kinder so aufwachsen, dass sie die Fähigkeit zu einem autonomen Leben entwickeln können. Kinder sind abhängige Wesen, sie brauchen Schutz und jemanden, der sich um sie kümmert. Deshalb brauchen Kinder Eltern. Wie bereits zu Beginn des letzten Abschnitts gezeigt wurde, brauchen Eltern Rechte, damit sie diese Aufgabe erfüllen können.<sup>27</sup>

(2) Eine andere Möglichkeit das Erziehungsrecht zu begründen, betrachtet Kinder als öffentliche Güter. Nach dieser Auffassung sind gut erzogene Kinder öffentliche Güter, weil sie die zukünftigen Steuerzahler\*innen sind. Darüber hinaus braucht der Staat zukünftige moralische Menschen, um Gerechtigkeit zwischen den Generationen gewährleisten zu können.<sup>28</sup> Der Staat hat daher ein Interesse daran, dass Kinder gut erzogen werden.<sup>29</sup> Das Recht auf Erziehung sorgt dafür, dass diese Aufgabe gut erfüllt wird.

Brian Barry bringt ein ähnliches Argument vor, um das Recht des Staates über die Kinder stark zu machen: Kinder sind die zukünftigen autonomen Bürger\*innen. Der liberale Staat darf daher nicht neutral im Hinblick auf das Heranwachsen der Kinder sein, da ein liberaler Staat nur funktioniert, wenn seine künftigen Bürger\*innen diese Fähigkeit haben.<sup>30</sup> Der liberale Staat hat also guten Grund, zu gewährleisten, dass Kinder bestimmte Fähigkeiten erlernen, um als Erwachsene ein autonomes Leben führen zu können. Barry stützt dieses Argument, indem er darauf hinweist, dass Kinder schutzlos gegenüber ihren Eltern sind. Kinder können nicht selbst gewährleisten, dass sie autonome Bürger\*innen werden. Da die Ausbildung dieser Fähigkeit stark von den Eltern abhängt, hat der Staat außerdem guten Grund, die Kinder zu schützen.<sup>31</sup>

(3) Barrys Argument betrachtet Kinder also ebenfalls als zukünftige Bürger\*innen, er zeigt, dass so auch ein Recht des Staates über Kinder begründet werden kann. Barry kann also begründen, warum *jemand* ein Recht auf Erziehung haben sollte, jedoch kann sein Ansatz den Kreis möglicher Kandidat\*innen, die das Recht ausüben möchten, nicht eingrenzen. Diese Argumente beschränken sich darauf zu zeigen, dass Kinder und der Staat davon profitieren, dass *irgendjemand* Erziehungsrechte hat. Das Erziehungsrecht ist also ein Mittel, um die Autonomie von Kindern und

---

27 Vgl. BRENNAN UND NOGGLE (1997): 11.

28 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 86.

29 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 85.

30 Vgl. BARRY (2002): 201.

31 Vgl. Ebd.

damit gute künftige Bürger zu gewährleisten. Brighouse und Swift nennen diesen Aspekt des Erziehungsrechts das *instrumentelle* Erziehungsrecht. Das instrumentelle Erziehungsrecht ist dementsprechend ein Anspruch der Kinder darauf, erzogen zu werden.<sup>32</sup> Durch wen dies geschehen soll, bleibt, wie gezeigt wurde, unklar. Dies könnte durch Eltern, aber auch durch staatliche Erzieher\*innen geschehen, solange das Interesse der Kinder oder des Staates gewährleistet wird. Barry zeigt, dass man Argumente, die sich nur auf Kinder als zukünftige Bürger beziehen, auch nutzen kann, um dem Staat Eingriffsrechte gegenüber den Eltern zuzusprechen. Mit einem Verweis auf die Kinder als zukünftige Bürger\*innen könnte so auch die *staatliche Umverteilung* von Kindern bei oder kurz nach der Geburt gerechtfertigt werden. Daraus folgt auch, dass dieser Ansatz nicht zeigen kann, warum Eltern ein Recht darauf haben, ihre leiblichen Kinder zu erziehen. Diese Argumente hätte also auch Platon anführen können, um eine zentrale Erziehung der Kinder zu rechtfertigen. Es bleibt daher unklar, warum Kinder bei oder kurz nach der Geburt nicht umverteilt werden dürfen. Begründet man das Erziehungsrecht mit Verweis auf die Zukunft der Kinder, so bleibt unklar, wer das Recht ausüben darf. Das Interesse der Kinder könnte auch durch staatliche Erzieher\*innen erfüllt werden. Die angeführte Position zeigt nicht, warum es gut ist, dass Kindererziehung in Familien – also *durch Eltern* – stattfindet. Um diese Probleme zu lösen, soll im folgenden Abschnitt das Interesse der Eltern an der Erziehung von Kindern einbezogen werden.

## Das Interesse der Eltern

In diesem Abschnitt soll der von Harry Brighouse und Adam Swift entworfene Ansatz zur Begründung des Erziehungsrechts vorgestellt werden. In diesem Ansatz wird das Interesse der Eltern mit einbezogen, um das Erziehungsrecht als *fundamentales Recht* der Eltern zu begründen.<sup>33</sup> Brighouse

---

32 Im Folgenden werden Argumente genannt, die das Interesse der Eltern fokussieren, um diese Unklarheit zu lösen. Brighouse und Swift versuchen in „Family Value“ (2014) zu zeigen, dass es auch Argumente gibt, die sich auf das Interesse der Kinder beziehen, um zu begründen, dass sie in Familien und von Eltern großgezogen werden sollten. Diese Argumente werden in dem vorliegenden Beitrag nicht besprochen, da dafür eine umfassende Auseinandersetzung mit der Perspektive von Kindern nötig wäre, die den Umfang dieses Beitrags sprengt. Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2014): 57-85.

33 Ein weiterer prominenter Ansatz, der auf dem Interesse der Eltern Kinder zu

und Swift legen einen minimalen Standard für Erziehung fest: Eltern müssen in der Lage sein, die Interessen der Kinder zu schützen.<sup>34</sup> Es handelt sich bei diesem minimalen Standard um das *instrumentelle Recht auf Erziehung*, das sich aus dem Interesse der Kinder ergibt (s. o.). Wenn Eltern diese Bedingung erfüllen, sind sie adäquate Eltern und erlangen somit ein Recht auf Erziehung. Kann der minimale Standard für Erziehung nicht gewährleistet werden, so kann das Erziehungsrecht der Eltern eingeschränkt oder entzogen werden. Brighouse und Swift legen also zunächst fest, dass ein minimaler Standard erfüllt werden muss, um ein Recht auf Erziehung zu erlangen. Dies ist aber nicht ausreichend, um die Probleme, die am Schluss des letzten Abschnitts aufgezeigt wurden, zu lösen. Auch durch einen minimalen Standard ist nicht klar, warum Kinder nicht umverteilt werden können und warum Erziehung durch Eltern stattfinden soll. Daher erweitern Brighouse und Swift ihren Ansatz um die These, dass ein fundamentales Recht der Eltern verletzt wird, wenn sie keine Kinder erziehen dürfen, obwohl sie ihnen einen minimalen Lebensstandard bieten können.

Fundamentale Rechte werden Bürger\*innen aufgrund ihres Personen-Seins geschuldet und durch die Vorteile, die sie nur dieser Person verschaffen, begründet.<sup>35</sup> Das fundamentale Erziehungsrecht ergibt sich aus dem Interesse der Eltern an einer Eltern-Kind-Beziehung.<sup>36</sup> Für Eltern kann es wertvoll sein, Kinder zu erziehen. Das Erziehungsrecht kann also auch zum guten Leben der Eltern beitragen. Deshalb sollte auch der liberale Staat Eltern ein Recht auf Erziehung einräumen. Dieses fundamentale Recht, Kinder zu erziehen, ist zu unterscheiden von dem instrumentellen Recht, Kinder zu erziehen, das auf dem Interesse der Kinder an Erziehung beruht.<sup>37</sup>

---

erziehen beruht, wurde von Ferdinand Schoeman in seinem Artikel „Rights of Children, Rights of Parents, and the Moral Basis of the Family“ vorgestellt. Schoeman vertritt, dass zwischen Eltern und Kinder eine besondere, wertvolle Beziehung besteht, die nicht von staatlicher Seite durch Eingriffe gestört werden darf. Vgl. SCHOEMAN (1980). Dieser Ansatz scheitert allerdings, da er nicht zeigt, wie diese besondere Beziehung entsteht und weil er das Interesse der Kinder nicht ernst genug nimmt. Siehe zur Kritik an Schoeman: GHEAUS (2012): 434. Brighouse und Swift (2006): 89 f.

34 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 81.

35 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 87.

36 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 96.

37 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 87.

Nach Brighouse und Swift haben die meisten – wenn nicht sogar alle – Erwachsenen ein Interesse daran Kinder zu erziehen. Dieses Interesse wird auf die besondere Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern zurückgeführt. Eine Eltern-Kind-Beziehung hat besondere Eigenschaften: (1) Aufgrund der Verletzlichkeit von Kindern sind die Parteien in der Eltern-Kind-Beziehung ungleich. Eltern haben die Macht über das Leben ihrer Kinder, sie können dafür sorgen, dass dieses besonders schön, aber auch besonders elend ist. Brighouse und Swift grenzen die Eltern-Kind-Beziehung zu persönlichen Beziehungen zwischen Erwachsenen ab. In solchen sind die Parteien der Beziehung zumindest so gleich, dass sie das Leben der anderen Partei ähnlich stark beeinflussen können.<sup>38</sup> (2) Kinder haben – bis sie alt genug sind – nicht die Möglichkeit die Eltern-Kind-Beziehung zu verlassen, ohne sich dabei in Gefahr zu bringen.<sup>39</sup> (3) Die Eltern-Kind-Beziehung ist besonders offen für Intimität, denn Kinder zeigen die Liebe für ihre Eltern auf eine einzigartig spontane, unbedingte und unreflektierte Art.<sup>40</sup> (4) Im Gegensatz zu persönlichen Beziehungen zwischen Erwachsenen, die auf Gegenseitigkeit beruhen, sind Eltern für das Wohlergehen und die Entwicklung ihrer Kinder zuständig.<sup>41</sup>

Die Eigenschaften (1), (2), und (4) der Eltern-Kind-Beziehung machen die besondere moralische Qualität dieser Beziehung aus, denn sie tragen zur persönlichen Entwicklung und Selbsterfahrung der Eltern bei. Eltern empfinden die Eltern-Kind-Beziehung deshalb als besonders wertvoll.<sup>42</sup> Die Eigenschaft (3) der Eltern-Kind-Beziehung ist für Eltern eine Quelle der Entschädigung für das Tragen dieser Lasten.<sup>43</sup> Damit die Eltern-Kind-Beziehung bewältigt werden kann, brauchen Eltern Freiheit. Das Recht auf Erziehung soll diese Freiheit schützen,<sup>44</sup> wobei diese Freiheit allerdings zum Wohle der Kinder und aufgrund anderer moralischer Ansprüche eingeschränkt werden kann. Dieser Ansatz kann damit zeigen, dass Eltern ein Recht darauf haben, Kinder zu erziehen, solange auch die Interessen der Kinder gewahrt werden. Brighouse und Swift zeigen also, warum Kinder durch *Eltern* erzogen werden sollten: Durch das Interesse der Eltern an einer Eltern-Kind-Beziehung erhalten diese ein *fundamentales Recht*,

---

38 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 92.

39 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 92 f.

40 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 93 f.

41 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 94 f.

42 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 95.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 96.

Kinder zu erziehen. Brighthouse und Swift führen dieses Argument gegen die Umverteilung der Kinder aufgrund von Erziehungskompetenz an: Die Umverteilung der Kinder von ‚adäquaten‘ Eltern zu den ‚besten‘ Eltern ist nicht gerechtfertigt, weil dadurch das fundamentale Recht der adäquaten Eltern auf Erziehung verletzt würde.<sup>45</sup> Dieses Recht schließt Eingriffe (staatliche oder nicht staatliche) in die Eltern-Kind-Beziehung aus, solange der minimale Standard für Erziehung gewährleistet wird.

Das fundamentale Recht der Eltern auf Erziehung wäre allerdings auch erfüllt, wenn sie *irgendein* Kind erziehen dürfen, um eine Eltern-Kind-Beziehung zu erleben. Der Ansatz von Brighthouse und Swift kann nicht zeigen, warum Eltern genau dieses eine – zum Beispiel ihr eigenes – Kind erziehen dürfen.<sup>46</sup> Und auch ein weiteres Problem bleibt ungelöst: Brighthouse und Swift können nicht zeigen, warum Kinder nicht bei oder kurz nach der Geburt umverteilt werden dürfen. Es kann also nicht begründet werden, warum Erwachsene dieses oder jenes Kind erziehen dürfen. Daher soll im folgenden Abschnitt ein Ansatz vorgestellt werden, der zeigt, warum Eltern ein Recht darauf haben können, ein bestimmtes Kind zu erziehen.

## Intime Beziehungen

Um das verbleibende Problem zu lösen, erweitert Anca Gheaus die im letzten Abschnitt vorgestellte Idee von fundamentalen Rechten um ein Recht, das eigene Kind zu erziehen.<sup>47</sup> Dieses Recht wird im Folgenden das *spezifische Erziehungsrecht* genannt, da es das Recht, ein bestimmtes Kind zu erziehen, begründet. Das spezifische Erziehungsrecht ergänzt das fundamentale Erziehungsrecht um folgende Begründung: Das spezifische Erziehungsrecht entsteht meist während der Schwangerschaft. Nach Gheaus sind intime Beziehungen für die Parteien besonders wertvoll. Solche besonders wertvollen Beziehungen zwischen Eltern und Kind entstehen bereits während der Schwangerschaft.<sup>48</sup> Die Schwangerschaft hat zwei Eigenschaften, die für das elterliche Recht auf Erziehung moralisch relevant sind. (1) Die Schwangerschaft ist mit physischen, psychischen, sozialen oder wirtschaftlichen Kosten verbunden, die meist nur von der Mutter

---

45 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 81. Zur Kritik an diesem Argument siehe: GHEAUS (2012): 438 ff.

46 Vgl. BRIGHOUSE UND SWIFT (2006): 97.

47 GHEAUS (2012): 446.

48 GHEAUS (2012): 436.

und dem oder der unterstützenden Partner\*in getragen werden können.<sup>49</sup> (2) Während der Schwangerschaft bilden die meisten Eltern eine emotionale und intime Beziehung zu ihren Kindern.<sup>50</sup> Während der Schwangerschaft investieren Eltern also bereits in die Eltern-Kind-Beziehung. Aufgrund der körperlichen Verbundenheit zwischen Fötus und Mutter ist es fast unmöglich, keine Eltern-Kind-Beziehung aufzubauen.<sup>51</sup>

Brighouse und Swift kritisieren zwei Aspekte von Gheaus' Ansatz. Zum einen sei unklar, zu wem die Mutter eine emotionale Beziehung aufbaut. In Fällen, in denen Kinder im Krankenhaus vertauscht werden, würden Mütter die Gefühle, die sie für das ungeborene Kind hegen, einfach auf das vertauschte Kind übertragen. Brighouse und Swift stellen dementsprechend in Frage, was das spezifische an der bereits entstandenen Beziehung sei.<sup>52</sup> Dieser Einwand vermag nicht zu überzeugen, denn dass eine Mutter das neugeborene Kind nicht als ihres oder als fremdes erkennt, entwertet die Eltern-Kind-Beziehung nicht. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn eine solche Verwechslung aufgedeckt wird und sich Empörung über die Verwechslung und Freude über die Wiedervereinigung zeigen. In solchen Fällen wird ein Recht der Eltern verletzt werden, nämlich dasjenige, das aus der Eltern-Kind-Beziehung resultiert. Zum anderen schließe Gheaus' Ansatz die werdenden Väter aus. Insbesondere teilen diese nämlich nicht die physischen Kosten der Schwangerschaft und die körperliche Beziehung zwischen Fötus und Mutter, die eine Schwangerschaft besonders auszeichnen.<sup>53</sup> Gheaus entkräftet diesen Einwand jedoch, indem sie darauf verweist, dass auch der Partner oder die Partnerin der Mutter während der Schwangerschaft eine Beziehung zu dem Kind aufbaut. Wenn der Vater oder die Partnerin die Mutter während der Schwangerschaft unterstützt, kann auch eine Eltern-Kind-Beziehung entstehen, die ein Recht auf Erziehung des Kindes begründet.<sup>54</sup> Dieser Ansatz lässt auch zu, dass keine oder mehrere Personen eine Beziehung zu dem Kind aufbauen.

Einige unterschiedliche Möglichkeiten, wie eine Eltern-Kind-Beziehung während der Schwangerschaft entstehen kann, werden anhand der folgenden Beispielen illustriert: (a) Väter können nach Gheaus genauso wie Mütter bereits während der Schwangerschaft eine Eltern-Kind-Beziehung

---

49 GHEAUS (2012): 446.

50 Ebd.

51 GHEAUS (2012): 436.

52 BRIGHOUSE UND SWIFT (2014): 109 f.

53 BRIGHOUSE UND SWIFT (2014): 109.

54 GHEAUS (2012): 436.

hung aufbauen. Dies ist beispielsweise im Film „Beim ersten Mal“ der Fall. Der werdende Vater ist als Junggeselle zunächst nicht erpicht darauf, die Elternrolle einzunehmen. Im Verlauf der Handlung steht er jedoch der werdenden Mutter bei, indem er sie beim Arztbesuch begleitet oder Babykleidung besorgt. Der werdende Vater investiert in das ungeborene Kind und baut eine Beziehung zu diesem auf. In diesem Fall hätte auch der Vater ein spezifisches Erziehungsrecht. (b) Es ist auch möglich, dass mehrere Menschen eine Eltern-Kind-Beziehung aufbauen und somit ein Erziehungsrecht haben können. Als Beispiel hierfür dienen die Mutter und zukünftige Adoptiv-Mutter des Kindes im Film Juno. Sowohl die schwangere Protagonistin Juno als auch die zukünftige Adoptiv-Mutter Vanessa Loring bauen eine Beziehung zu dem ungeborenen Kind auf. In diesem Fall haben beide ein Recht auf Erziehung des Kindes. (c) Es kann auch geschehen, dass keine Eltern-Kind-Beziehung entsteht. Ein Beispiel hierfür ist Peggy Olson in der Serie Mad Men. Olson erfährt erst kurz vor der Geburt, dass sie schwanger ist. Sie hat mangels Eltern-Kind-Beziehung kein Recht, ihr leibliches Kind zu erziehen.

Gheaus sieht eine Ähnlichkeit ihres Ansatzes mit den bereits vorgestellten eigentumszentrierten Ansätzen. Allerdings folgen nach Gheaus aus der Schwangerschaft und der daraus resultierenden persönlichen Beziehung zwischen Eltern und Kind nicht so starke Rechte wie Eigentumsrechte.<sup>55</sup> Gheaus löst also durch den Verweis auf die bei der Geburt bereits bestehende persönliche Beziehung zwischen Eltern und Kind das verbleibende Problem. Es wäre unfair gegenüber den Eltern, ihnen ihr Kind bei der Geburt zu entziehen, weil bereits eine Eltern-Kind-Beziehung besteht. Aufgrund der Eltern-Kind-Beziehung ist die Umverteilung von Kindern bei oder kurz nach der Geburt eine Verletzung des Rechts der Eltern. Dieses Argument kann also angeführt werden, um ein *spezifisches Erziehungsrecht* zu begründen.

## Das Erziehungsrecht als Bündel-Recht

Bisher wurde gezeigt, dass das Recht auf Erziehung verschiedene Aspekte hat. Kinder haben ein Recht darauf, ein akzeptables Leben zu führen. Dieses begründet ein *instrumentelles Recht auf Erziehung* der Kinder, das jedoch an sich keinen Adressaten hat. Sowohl der Staat als auch die El-

---

55 GHEAUS (2012): 449. Diese Abgrenzung wird von Gheaus jedoch nicht ausgeführt.

tern können verpflichtet sein: Auch der Staat hat, wie gezeigt wurde, ein Interesse daran, dass Kinder zu autonomen Bürger\*innen heranwachsen. Daher hat auch der Staat eine Pflicht, Kindern ein adäquates Leben zu ermöglichen. Eltern müssen dieser Pflicht ebenfalls nachkommen, um ihr vorrangiges *fundamentales Recht* auf Erziehung ausüben zu dürfen.<sup>56</sup> Eltern haben ein besonderes Interesse an einer Eltern-Kind-Beziehung, da diese für sie besonders wertvoll ist. Aus diesem fundamentalen Recht der Eltern auf Erziehung ergibt sich also, dass der Staat lediglich ein subsidiäres Recht auf Erziehung der Kinder hat. Wenn Eltern nicht dazu in der Lage sind, den Kindern ein adäquates Leben zu bieten, muss der Staat handeln. Schließlich kann aus der bestehenden Eltern-Kind-Beziehung das *spezifische Erziehungsrecht* begründet werden. Dieses umfasst das Recht der Eltern die Kinder zu erziehen, zu denen eine Eltern-Kind-Beziehung besteht. Daraus folgt, dass leibliche Eltern ihre *eigenen* Kinder erziehen dürfen, wenn eine Eltern-Kind-Beziehung besteht. Das spezifische Erziehungsrecht umfasst einen Anspruch der Eltern auf Nichteingreifen. Dieser Anspruch verhindert, dass Kinder bei oder kurz nach der Geburt umverteilt werden dürfen. Dementsprechend steht das Recht auf Erziehung Platons Vorstellung der Kindergemeinschaft entgegen.

Das *elterliche Erziehungsrecht* besteht also aus dem fundamentalen und dem spezifischen Recht auf Erziehung und findet in dem instrumentellen Erziehungsrecht der Kinder seine Schranke. Bei dem elterlichen Erziehungsrecht handelt es sich um ein Bündel-Recht. ‚Cluster Rights‘, im Folgenden ‚Bündel-Rechte‘ genannt, werden von Judith Thomson definiert als „a right that itself contains rights“. Es handelt sich entsprechend um Rechte, die andere Rechte zum Inhalt haben.<sup>57</sup> Thomson führt diesen Begriff im Rahmen ihrer Diskussion über Hohfelds Freiheitsrechte „Privileges“ ein. Sie zeigt, dass ein Freiheitsrecht, das unserer Vorstellung von Freiheit entspricht, mehr als die Abwesenheit einer Pflicht sein muss und durch Ansprüche gegenüber allen anderen auf Nichteingreifen ergänzt werden muss.<sup>58</sup> Bei dem Recht auf Erziehung verhält es sich ähnlich. Keine der angeführten Theorien kann zeigen, dass im Interesse der Eltern, der Kinder oder des Staates *allein* gute Gründe angeführt werden können, um das Recht auf Erziehung zu begründen. Um die Interessen aller beteiligten Agent\*innen bei der Konzeption des Rechts auf Erziehung zu

---

56 Diese Hierarchie der Rechte akzeptieren auch BRIGHOUSE UND SWIFT 2014, vgl. 87.

57 Vgl. THOMSON (1990): 53 ff.

58 Vgl. ebd.

berücksichtigen, müssen das instrumentelle, das fundamentale und das spezifische Recht auf Erziehung einbezogen werden. Es wird nun also Judith Thomsons Begriff ‚Bündel-Recht‘ herangezogen, um das Recht auf Erziehung als Bündel-Recht zu konzipieren.

Um Implikationen dieses Rechts zu veranschaulichen, werden nun beispielhaft Fälle vorgestellt, in denen das Erziehungsrecht nicht vorliegt, da es an mindestens einem der Teil des Bündel-Rechts fehlt. (a) Da im letzten Abschnitt ein Beispiel angeführt wurde, in dem es dem Partner der biologischen Mutter möglich war, während der Schwangerschaft eine Beziehung zu dem ungeborenen Kind aufzubauen, soll nun zunächst ein Beispiel angeführt werden, in dem dies nicht der Fall ist. Marion und Stefanie haben sich dazu entschlossen gemeinsam ein Kind zu bekommen, wobei Marion die biologische Mutter sein soll. Stefanie hingegen soll sie als Partnerin unterstützen. Beide können das Kind ausreichend versorgen. Jedoch fallen Marions Schwangerschaft und ein wichtiger Auftrag in Stefanies Job zusammen. Deshalb hat Stefanie keine Zeit, Marion zu Untersuchungen zu begleiten, das Kinderzimmer einzurichten oder ihr bei der Geburt beizustehen. In diesem Fall hätte Stefanie bei der Geburt kein spezifisches Recht auf Erziehung des Kindes, da sie keine Beziehung zu dem ungeborenen Kind aufgebaut hat. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht eine Beziehung aufbauen kann, aus der dann ein spezifisches Recht auf Erziehung erwächst. (b) Gerald und Iris sind die Eltern der 14 Jahre alten Tamara, sie haben sie großgezogen und lange eine harmonische Eltern-Kind-Beziehung geführt. Tamaras ist homosexuell und ihre Eltern akzeptieren dies nicht, schlimmer noch, sie halten dies für abstoßend und verlangen von ihr, eine Therapie zu machen. Homosexualität ist schlicht nicht mit ihren Wertvorstellungen und Prinzipien vereinbar. Dies belastet Tamara sehr, woraufhin sie psychische Probleme entwickelt. In diesem Fall könnten Gerald und Iris das Erziehungsrecht ganz verloren haben. Zunächst stellt sich die Frage, ob Tamaras Eltern ihrer Sorgspflicht noch nachkommen können. Tamara leidet so sehr unter der Einstellung ihrer Eltern zu ihrer Homosexualität, dass sie psychische Probleme entwickelt, dies weist darauf hin, dass ihre Eltern die Sorgspflicht nicht mehr erfüllen. Darüber hinaus ist fraglich, ob überhaupt noch eine Eltern-Kinder-Beziehung zwischen Tamara und ihren Eltern vorhanden ist, da diese durch das Verhalten von Tamaras Eltern gestört sein könnte. (c) Ein ähnlich gelagertes Beispiel liegt bei Jonathan, Marie und ihrem Kind Kim vor. Kim ist transgender, Jonathan und Marie unterstützen und respektieren dies. Allerdings wissen sie schlicht nicht, wie sie Kim helfen können,

da sie selbst in einem sehr einfachen Umfeld zuhause sind, in dem LGBTIQ\*<sup>59</sup> Menschen selten leben. In diesem Fall könnte das instrumentelle Erziehungsrecht nicht vorhanden sein, da Kims Eltern schlicht nicht dazu in der Lage sind, ihrer Sorgspflicht angemessen nachzukommen. In einem solchen Fall würde das subsidiäre Erziehungsrecht des Staates zum tragen kommen. Dies bedeutet nicht, dass Kim aus der Familie genommen würde, sondern viel mehr, dass der Staat Kims Eltern helfend zur Seite stehen müsste, etwa durch Beratung oder zusätzliche Förderangebote.

Diese Beispiele sollten zeigen, dass das Erziehungsrecht verschiedene Aspekte hat, denen Rechnung getragen werden muss. Nur wenn das Erziehungsrecht als Bündel-Recht konzipiert wird, kann diesen verschiedenen Aspekten Rechnung getragen werden. Das instrumentelle Recht auf Erziehung ist ein Anspruch der Kinder und begründet so eine Sorgspflicht der Eltern und des Staates. Kann diese Sorgspflicht nicht durch Eltern erfüllt werden, so verlieren sie ihr fundamentales Recht auf Erziehung. Dieses kann dann auch nicht durch das spezifische Erziehungsrecht ergänzt werden. Ob Erwachsene also ein Recht darauf haben, Kinder zu erziehen, hängt davon ab, ob sie einen minimal akzeptablen Lebensstandard der Kinder gewährleisten können.

## Konklusion

In diesem Beitrag wurde gezeigt, wie sich das Recht auf Erziehung als Bündel-Recht umfassend begründen lässt. Diese Konzeption des Rechts auf Erziehung fügt sich in den Familien-Begriff liberaler Staaten ein, denn sie lässt verschiedene Erscheinungen von Eltern und Eltern-Kind-Beziehungen zu. Platons Kindergemeinschaft ist vor dem Hintergrund dieser Konzeption des Rechts auf Erziehung ein ungerechtfertigter Eingriff in das fundamentale und spezifische Recht auf Erziehung der Eltern. Ob die Umverteilung auch ein Eingriff in das instrumentelle Recht auf Erziehung ist, hängt davon ab, ob ein minimaler Lebensstandard der Kinder gewährleistet wird. Was dieser minimale Lebensstandard beinhaltet und was es bedeutet, die Interessen der Kinder zu schützen oder ihr Wohlergehen zu gewährleisten, muss jedoch anderer Stelle geklärt werden.

---

59 Die Abkürzung LGBTIQ\* (auch LSBTTI) steht für lesbische, schwule, bisexuelle, transgender, transsexuelle und intersexuelle Menschen. Diese Gruppe erfasst Menschen, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung, ihrer Geschlechtsidentität oder ihrer körperlichen Geschlechtsmerkmale nicht der Heteronormativität entsprechen.

Über die Autorin:

Sarah Akgül, B.A. studiert Philosophie und Rechtswissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität in München und befindet sich derzeit für einen Forschungsaufenthalt an der University of California, Berkeley.

## Literatur

ARCHARD, DAVID: *The Family: A Liberal Defense*, Palgrave Macmillan, New York 2011.

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, hg. von Günther Bien, 3. Aufl, Felix Meiner, Hamburg 1972.

BARRY, BRIAN: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge / London (MA) 2002.

BRENNAN, SAMANTHA; NOGGLE, ROBERT: „The Moral Status of Children: Children’s Rights, Parents’ Rights and Family Justice“, in: *Social Theory and Practice* 23.1 (1997), 1– 26.

BRIGHOUSE, HARRY; SWIFT, ADAM: „Parents’ Rights and the Value of the Family“, in: *Ethics* 117.1 (2006), 80–108.

BRIGHOUSE, HARRY; SWIFT, ADAM: *Family Values, The Ethics of Parent-Child Relationships*, Princeton University Press, Princeton / Oxford 2014.

FELDMAN, SUSAN: „Multiple Biological Mothers: The Case For Gestation“, in: *Journal of Social Philosophy* 23.1 (1992), 98–104.

GHEAUS, ANCA: „The Right to Parent One’s Biological Baby“, in: *The Journal Of Political Philosophy* 20.4 (2012), 432–455.

MILLUM, JOSEPH: „How Do We Acquire Parental Rights?“, in: *Social Theory and Practice* 36.1 (2010), 112–132.

PLATON: *Politeia*, Felix Meiner, Hamburg 1989.

SCHOEMAN, FERDINAND: „Rights of Children, Rights of Parents, and the Moral Basis of the Family“, in: *Ethics* 91.1 (1980), 6–19.

THOMSON, JUDITH JARVIS: *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge / London (MA) 1990.

# KÖNNEN KONSEQUENZIALISTEN MIT ÜBERDETERMINIERTHEIT UMGEHEN?

## SCHWELLENWERT-ARGUMENTE UND DAS PROBLEM KOLLEKTIVER HANDLUNGEN

Pascal Dasinger

*Da das Leid von Tieren in Massentierhaltung in die Welt kommt, egal ob ein Einzelner aufhört, Fleisch zu konsumieren, ist dieses Leid ‚überdeterminiert‘. Der vorliegende Aufsatz fragt, ob Handlungskonsequentialisten durch Zuhilfenahme von Schwellenwert-Argumenten dennoch in der Lage sind, den einzelnen Akt etwa eines Hühnchenkaufs moralisch zu verurteilen. Diese Frage kann auf der Grundlage eines neueren Arguments von Shelly Kagan mithilfe spieltheoretischer Überlegungen bejaht werden, sofern man vom realistischen Bild einer möglichen Überdeterminiertheit ausgeht und zudem periodische von singulären Schwellenwerten unterscheidet. Aus diesen Differenzierungen ergibt sich also ein Systematisierungsvorschlag für die Leistungsfähigkeit von Schwellenwert-Argumenten bei Überdeterminiertheit.*

*Since the amount of suffering inflicted on animals through factory farming will not be diminished by a single person's abstaining from eating meat, this suffering is 'overdetermined'. The present paper examines whether act consequentialists can nevertheless morally condemn the act of buying a chicken by employing threshold arguments. Based on a newer argument by Shelly Kagan and a number of game theoretical considerations, a positive answer to this question can be given if one takes into account the more realistic notion of possible overdetermination and makes a distinction between periodic and singular thresholds. This analysis then yields a proposal for a systematization of the effectiveness of threshold arguments in the case of overdetermination.*

### 1. Einleitung

Angenommen, ein moralisch denkender Mensch möchte sich ein Hühnchen zum Verzehr kaufen. Wenn dieser Mensch seine Handlungen dabei ausschließlich danach beurteilt, welche Auswirkungen sie auf die Welt haben, müsste er sich zwei Fragen stellen: Würde tatsächlich *seine* individuelle Kaufhandlung – und nicht die der Käufer vor oder nach ihm –

die Aufzucht und Tötung eines (oder mehrerer) neuer Hühner bewirken? Und ist es wirklich der Fall, dass dieses (oder ein anderes) Huhn nicht aufgezogen und getötet würde, wenn er auf seinen Kauf verzichtete? Würde der moralisch denkende Käufer sich diese Fragen stellen, lautete seine Antwort wohl nein – es ist weder besonders naheliegend anzunehmen, dass gerade seine Bestellung den Verkäufer zu einer Order neuer Hühner beim Schlachter veranlasst, noch dass sein individueller Akt des Verzichts dazu führt, dass in Zukunft insgesamt weniger Hühner aufgezogen und getötet werden. Seine Handlung macht offenbar keinen Unterschied. Der moralisch denkende Mensch gelangt somit zu dem fragwürdigen Ergebnis, dass für ihn nicht einmal Fleischkonsum, der auf grausamer Massentierhaltung beruht, moralisch verboten ist. Manch einer hat angesichts solcher Ergebnisse dazu geraten, das konsequenzialistische Philosophieren besser nicht allzu öffentlichkeitswirksam zu betreiben.<sup>1</sup>

Mit Schwellenwert-Argumenten fand der Handlungskonsequenzialismus in Teilen eine Lösung für dieses Problem. Das mit der zweiten Frage des erwähnten Hühnchenkäufers aufgeworfene Problem der Überdeterminiertheit schlechter Ergebnisse ist damit jedoch noch nicht vom Tisch, wie ein wichtiger aktuellerer Debattenbeitrag zeigt.<sup>2</sup> Können Schwellenwert-Argumente mit Überdeterminiertheit umgehen? Shelly Kagan hat jüngst ein vielversprechendes Schwellenwert-Argument vorgelegt,<sup>3</sup> auf dessen Basis die vorliegende Arbeit diese Frage zu bejahen versucht. Dazu ist es notwendig, verschiedene Fälle von Überdeterminiertheit zu unterscheiden und den für alltägliche Kontexte relevantesten Fall zu identifizieren. Es soll gezeigt werden, dass Kagans Argument in genau diesem relevantesten Fall erfolgreich ist. Im Verlauf dieser Arbeit wird sich zusätzlich herausstellen, dass für die Diskussion um den Erfolg von Schwellenwert-Argumenten bei Überdeterminiertheit eine Unterscheidung nach Art der den Argumenten zugrunde liegenden Schwellenwerte erforderlich ist. Somit münden die hier angestellten Überlegungen in eine tabellarisch dargestellte Systematisierung der Leistungsfähigkeit von Schwellenwert-Argumenten, die u. a. deutlich macht, dass die titelgebende Frage dieser Arbeit keine pauschale Antwort zulässt.

Meine Vorgehensweise wird dabei folgende sein: In Abschnitt 2 wird zuerst die Ausgangslage der Debatte erläutert, in der der Handlungskonsequenzialismus mit dem Problem kollektiver Handlungen konfrontiert ist

---

1 Vgl. GLOVER (1975): 190.

2 CHARTIER (2006).

3 KAGAN (2011).

(2.1) und durch Einführung von Schwellenwert-Argumenten zunächst zu einer Lösung dieses Problems findet (2.2). Auf den spieltheoretischen Hintergrund dieser Argumente, der in Abschnitt 2.2 ausführlicher dargelegt wird, baut Abschnitt 3 auf, der sich der Herausforderung der Überdeterminiertheit widmet. In Abschnitt 3.1 wird ein Einwand von Gary Chartier gegen Schwellenwert-Argumente rekonstruiert und substantziell erweitert, der von notwendiger Überdeterminiertheit ausgeht. In Abschnitt 3.2 versuche ich aufzuzeigen, wie Kagans Argument verstanden werden muss, damit es im entscheidenden Fall möglicher Überdeterminiertheit erfolgreich ist. Im 4. Abschnitt wird noch einmal die Wahl der Beispiele verglichen, die Kagans und Chartiers Argumenten jeweils zugrunde liegen. Hier wird zusammenfassend eine Systematisierung der Leistungsfähigkeit von Schwellenwert-Argumenten erarbeitet und außerdem der Mehrwert dieser Systematisierung für die Forschungsdebatte verdeutlicht. Die Interpretation des Problems kollektiver Handlungen als *imperceptible harms*<sup>4</sup> und Phänomene wie nicht-eindeutige Schwellenwerte werden in dieser Arbeit ausgeklammert.

## 2. Ausgangslage

### 2.1 Probleme kollektiver Handlungen

Der klassische Handlungskonsequentialismus bemisst die moralische Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung ausschließlich anhand ihrer Auswirkungen auf die Welt: weist eine bestimmte Handlung im Gegensatz zu anderen verfügbaren Handlungen hinsichtlich ihrer Resultate eine positive ‚Bilanz‘ auf, so ist sie moralisch richtig, bei einer negativen Bilanz ist sie moralisch falsch.<sup>5</sup> Ein charakteristisches Merkmal handlungskonsequentialistischer Betrachtungen ist dabei die *individualistische* Perspektive: relevant ist die Wirkung einzelner Handlungen, nicht etwa die Wirkung einer bestimmten Menge von Handlungen (einer bestimmten Menge von Personen), aggregiert betrachtet.

Die Kombination dieser beiden Prämissen konfrontiert den Handlungskonsequentialismus mit einem weitreichenden Problem, dem Problem kollektiver Handlungen. Dieses Problem tritt prominent Kontext des moralischen Vegetarismus auf. Peter Singer z. B. konzidierte in einem Aufsatz von 1980 in Reaktion auf Kritiker seiner Ausführungen in seinem Buch

---

4 Vgl. ebd.: 129-140; PARFIT (1984): 78-82.

5 Vgl. SINNOTT-ARMSTRONG (2014).

*Animal Liberation* (1975): „[t]he loss of one consumer from the millions who buy animal flesh makes so small a difference that it is impossible to say that it affects the number of animals reared and killed.“<sup>6</sup> Demnach ließe sich aus dem für viele Konsequentialisten moralisch anerkannten Ziel, die industrielle Massentierhaltung zu beenden, dennoch keine Pflicht für den Einzelnen ableiten, auf Fleischkonsum zu verzichten. Die Ohnmacht des einzelnen Vegetariers (oder aller Vegetarier zusammen) angesichts der schieren Größe des weltweiten Fleischmarkts wurde seit Anfang der 1980er Jahre immer wieder betont.<sup>7</sup>

Etwas abstrakter können wir die Struktur von Problemen kollektiver Handlungen mit den Worten Shelly Kagans zunächst wie folgt angeben:

A certain number of people – perhaps a large number of people – have the ability to perform an act of a given kind. And if a large enough number of people do perform the act in question then the results will be bad overall. However – and this is the crucial point – in the relevant cases it seems that it makes no difference to the outcome what any given *individual* does.<sup>8</sup>

Führe nur ich als Individuum eine bestimmte Handlung aus, so ergibt sich daraus noch kein Schaden; er entsteht erst dann, wenn eine ausreichend große Anzahl anderer Individuen eine Handlung derselben Art ebenfalls ausführen. Obwohl ich Teil der Schaden verursachenden Gruppe bin, macht es keinen Unterschied, ob ich oder jedes einzelne andere Mitglied der Gruppe die Handlung ausführt oder nicht (das Resultat bleibt dasselbe). Deshalb gilt für jeden Einzelnen aus der Gruppe: meine Handlung ist gemäß dem Handlungskonsequentialismus nicht moralisch falsch.

Aber warum genau tritt der Schaden nicht direkt ein, wenn ich ein Hühnchen an der Fleischtheke im Supermarkt bestelle? Hat meine Handlung denn nicht für sich schon Auswirkungen auf die Zahl der Hühner, die aufgezogen und geschlachtet werden? Die Antwort ist nein, denn der Fleischer bestellt nicht nach jedem einzelnen Hühnchen, das über die Theke

6 SINGER (1980): 335.

7 Vgl. hier insb. FREY (1983), der seine Ablehnung des Vegetarismus als ‚effektive‘ Form der Reduktion des Leids von Schlachttieren in FREY (2004) mit Blick auf den gestiegenen Fleischkonsum noch einmal explizit bekräftigte. Auch SHAFER-LANDAU (1994) und MATHENY (2002) konstatieren den fehlenden kausalen Nexus zwischen der einzelnen Konsumhandlung und der Reduktion Massentierhaltung. Clark (2004) dient derselbe Befund als Grund, der konsequentialistischen eine tugendethische Argumentation vorzuziehen.

8 KAGAN (2011): 107.

ging, eine neue Charge Geflügel bei seinem Zulieferer (wodurch erst das Leid in die Welt kommt, indem neue Hühner aufgezogen und getötet werden), sondern erst, wenn er eine bestimmte Anzahl davon abgesetzt hat. Mein Hühnchenkauf reicht für sich genommen nicht aus, dass diese Zahl erreicht wird – er macht keinen Unterschied. Nach Kagans Auffassung dürfen wir den Unterschied, den der Einzelne macht, dabei auch nicht einfach mathematisch berechnen, also vom Gesamtschaden auf den anteiligen Schaden des Einzelnen zurückschließen, denn dieser errechenbare Anteil nützt wenig, wenn es bei der moralischen Beurteilung einer Handlung wirklich nur um das tatsächliche Resultat dieser einzelnen Handlung gehen soll. Dass ein Gesamtschaden entstanden ist, impliziert noch nicht, dass *meine* Handlung tatsächlich auch einen Schaden verursacht hat.<sup>9</sup>

Es lässt sich aber noch eine zweite Dimension des Problems kollektiver Handlungen benennen, die erklären kann, warum eine einzelne Handlung möglicherweise keinen Unterschied für das Gesamtergebnis macht. Man könnte sagen, dass einzelne Handlungen deshalb keinen Unterschied machen, weil sie in einem *überdeterminierten Kontext* stattfinden. Solche Kontexte beschreibt Derek Parfit beispielhaft wie folgt: Wenn ein Wassercontainer zu einer Ansammlung Verdurstender in der Wüste gefahren werden soll und dieser Container, ohne dass ich selbst Wasser hineingegossen habe, aufgrund der Zugaben anderer bereits voll ist (und also mein zusätzliches Wasser nur in einen Abfluss liefe), so wäre die Gruppe derer, die den Verdurstenden hilft, mit mir *zu groß*. Die Wassermenge (und damit die Hilfeleistung), die den Hilfsbedürftigen zugute kommt, bleibt genau gleich, unabhängig von meiner Handlung, selbst Wasser hinzuzugeben oder nicht. Also habe ich keinen moralischen Grund, Teil dieser Gruppe zu werden, d. h. mein Wasser in den Container zu gießen. Dasselbe gilt für den Fall, dass die Gruppe bereits ohne mich *zu groß* ist.<sup>10</sup> Für unseren Fall, in dem es nicht um Hilfe, sondern um Schaden geht, können wir Parfits Argument in analoger Weise anwenden: Wenn eine Gruppe, die zusammen Schaden anrichtet, mit mir (oder bereits ohne mich) *zu groß* ist, d. h., wenn sich der Schaden durch meine Handlung nicht noch weiter vergrößern wird, so habe ich keinen moralischen Grund, nicht Teil dieser Gruppe zu werden (von der Handlung abzulassen).

---

9 Vgl. ebd.: 113f. und zusätzlich PARFIT (1984): 67ff.

10 Vgl. PARFIT (1984): 82f. Das Beispiel stammt von GLOVER (1975).

## 2.2 Die konventionelle Lösung

Die konventionelle handlungskonsequenzialistische Lösung für das Problem kollektiver Handlungen besteht im Vorbringen eines Schwellenwert-Arguments, das vom Konzept des Erwartungsnutzens Gebrauch macht. Bereits Anfang der 1980er Jahre fand es in seinen Grundzügen Eingang in die ‚moralische Mathematik‘.<sup>11</sup> Im Folgenden soll Shelly Kagens Version dieses Arguments verständlich und transparent gemacht werden – insbesondere hinsichtlich ihrer spieltheoretischen Prämissen und argumentativen Implikationen.

Wir können Kagens Argument verstehen, wenn wir uns noch einmal das oben erwähnte Hühnchenbeispiel vergegenwärtigen: nicht nach jedem Einzelnen, sondern erst, wenn 25 Hühnchen verkauft worden sind, ordert der Verkäufer 25 neue Hühner beim Schlachter. 25 Hühnchen sind in diesem Beispiel also der relevante *Schwellenwert*. So gesehen ist nur jeder 25. Kauf eines Hühnchens – der *triggering act* – problematisch, denn mit diesem Kauf wird der Schwellenwert erreicht; er allein verursacht den gesamten Schaden. Es ist also möglich, wenn auch unwahrscheinlich, argumentiert Kagan, dass ich mit meinem individuellen Hühnchenkauf doch einen Schaden anrichte, und zwar einen großen. Ich kann nicht wissen, ob ich der 25. bin.<sup>12</sup>

Es handelt sich hierbei also um eine Entscheidung unter Unsicherheit und es gibt in der Spieltheorie der Volkswirtschaftslehre eine gut entwickelte Methodologie, die es erlaubt, rechnerisch mit dieser Unsicherheit umzugehen: die Theorie des Erwartungsnutzens.<sup>13</sup> Auch Kagan greift hier auf sie zurück. Ihr gemäß ‚hängen‘ die Wahrscheinlichkeiten, mit denen die möglichen Resultate eintreten können, wie Gewichte an diesen Resultaten – größere Wahrscheinlichkeiten geben den Resultaten ein höheres Gewicht, kleinere Wahrscheinlichkeiten ein geringeres. Der Erwartungsnutzen eines Hühnchenkaufs wird dann mathematisch interpretiert als der gewichtete Mittelwert der Resultate; er wird errechnet, indem man die jeweilige Eintrittswahrscheinlichkeit mit den *payoffs*<sup>14</sup> der jeweili-

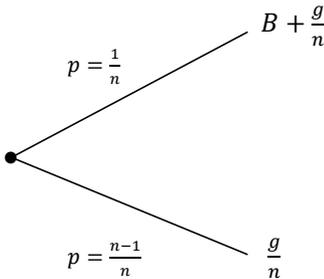
11 Vgl. SINGER (1980): 335f. und PARFIT (1984): 73ff. Der Titel von Kapitel 3 in Parfits Buch lautet „Five Mistakes in Moral Mathematics“.

12 Vgl. KAGAN (2011): 119.

13 Vgl. TADELIS (2013): 19.

14 ‚Payoff‘ meint einen arbiträren Zahlenwert, der den Nutzen (oder allgemeiner: die ‚Güte‘) des jeweiligen Resultats ausdrückt. Der Zahlenwert kann positiv (nützlich) oder auch negativ (schädlich) sein. Vgl. ebd.: 7. Wenn ich im rechnerischen

gen Resultate multipliziert und die einzelnen Ergebnisse aufsummiert.<sup>15</sup> Entscheidungsprobleme dieser Art werden gewöhnlich durch einen Spielbaum dargestellt. In folgendem Spielbaum, der auch der Berechnung in Kagans Text zugrunde liegt, meint  $p$  die Eintrittswahrscheinlichkeit des jeweiligen Resultats,  $n$  die Anzahl der nötigen Käufer zum Erreichen des Schwellenwerts,  $B$  den (mit einem negativen Zahlenwert anzugebenden) insgesamt angerichteten Schaden und  $g$  den Nutzen, den die Käufer gemeinsam durch ihre Handlungen erhalten haben. Der Spielbaum beschreibt den individuellen Kauf eines einzelnen Hühnchens.<sup>16</sup>



In Worten: Mit der Wahrscheinlichkeit  $\frac{1}{n}$  (in Kagans Beispiel:  $\frac{1}{25}$ , also 0,04) tritt der Fall ein, dass durch meinen individuellen Kauf  $n$  (25) neue Hühner bestellt und getötet werden ( $=B$ ) und ich außerdem einen Anteil am Gesamtnutzen (dem Genuss aus dem Verzehr von  $n$  Hühnchen)<sup>17</sup> erhalte ( $=\frac{g}{n}$ ). Mit der Wahrscheinlichkeit  $\frac{n-1}{n}$  (bei Kagan:  $\frac{24}{25}$ , also 0,96) tritt der Fall ein, dass ich lediglich meinen Anteil am Gesamtnutzen ( $\frac{g}{n}$ ) habe und keine  $n$  neuen Hühner geschlachtet wurden, da keine neue Bestellung aufgegeben wurde. Mithilfe des oben beschriebenen Verfahrens zur Berechnung des

---

Kontext von Resultaten spreche, werde ich immer *payoffs* meinen.

15 Vgl. ebd.: 19.

16 Ein allgemeiner formulierter Spielbaum, der die Möglichkeit berücksichtigt, dass ein Konsument mehr (oder weniger) als ein Hühnchen ( $x$  Hühnchen) auf einmal kauft, würde sehr ähnlich aussehen: Mit der Wahrscheinlichkeit  $p = \frac{x}{n}$  wäre  $B + \frac{xg}{n}$  das Resultat meines Hühnchenkaufs (oberer Ast); mit der Wahrscheinlichkeit  $p = \frac{n-x}{n}$  wäre es  $\frac{xg}{n}$  (unterer Ast). Auf Kagans Argument hätte diese Änderung keine Auswirkungen.

17 Es ist nicht einleuchtend, dass Kagan hier vom anteiligen Gesamtnutzen spricht. Denn ich habe diesen Nutzen ja ungeachtet dessen, ob der Schwellenwert erreicht wird oder nicht; außerdem variiert der Nutzen (der Genuss beim Verzehr) womöglich von Käufer zu Käufer. Sinnvoller wäre es hier, z. B. von einem individuellen Nutzen  $g$  zu sprechen.

Erwartungsnutzens als gewichtetem Mittelwert – also der Multiplikation der Wahrscheinlichkeiten und jeweiligen *payoffs* mit anschließender Aufsummierung der Produkte – ergibt sich daraus die Formel, die bei Kagan<sup>18</sup> (ohne weitere Erläuterung) zu lesen ist:  $\left(\frac{1}{n}\right) * \left(B + \frac{g}{n}\right) + \left(\frac{n-1}{n}\right) * \left(0 + \frac{g}{n}\right)$ .

Was Kagan mit dieser Formel zu zeigen versucht ist, dass mein Kaufakt – obwohl es unwahrscheinlich ist, dass ausgerechnet er der *triggering act* ist – einen *garantiert negativen Erwartungsnutzen* aufweist. Es müsste demnach gelten: der Erwartungsnutzen, den Kagans Formel beschreibt, ist kleiner als null – mathematisch ausgedrückt:  $\left(\frac{1}{n}\right) * \left(B + \frac{g}{n}\right) + \left(\frac{n-1}{n}\right) * \left(0 + \frac{g}{n}\right) < 0$ . Durch korrekte Umformung reduziert Kagan den Ausdruck auf der linken Seite der Ungleichung auf den Term  $\left(\frac{g}{n} + \frac{B}{n}\right)$ .<sup>19</sup> Wir können noch weiter umformen und erhalten die Ungleichung:  $g < -B$ . In Worten ausgedrückt und mit den Zahlen aus Kagans Beispiel heißt das: der Gesamtnutzen aus dem Verzehr von 25 Hühnchen ist kleiner als der negierte Schaden, der durch Aufzucht und Tötung von 25 neuen Hühnern entsteht. Hinreichend dafür, dass diese Ungleichung wahr ist, ist nun schlicht eine Voraussetzung, die Kagan macht, nämlich dass das Leid, das ein Huhn während seiner Aufzucht unter den gegebenen Bedingungen der Massentierhaltung erfährt, größer ist als der Genuss, den mir der Verzehr eines Huhns bringt.<sup>20</sup> Zum Zwecke der Veranschaulichung können wir gemäß dieser Annahme z. B. für  $g$  die Zahl 25 und für  $B$  die Zahl –500 in die Ungleichung einsetzen und erhalten den wahren mathematischen Ausdruck  $25 < 500$ .

Unter Benutzung der Theorie des Erwartungsnutzens kann also mithilfe der Ungleichung  $g < -B$  mit mathematischer Sicherheit, also durch reine mathematische Deduktion, gezeigt werden, dass der Erwartungsnutzen der Handlung ‚Hühnchenkauf‘ negativ ist. Dies gilt *unabhängig* von der Höhe des Schwellenwerts und der Eintrittswahrscheinlichkeit der jeweiligen Resultate (denn die Variable  $n$  kommt nach der Umformung gar nicht mehr vor) und auch *unabhängig* von dem konkreten *payoff*, den man für den Genuss aus dem Hühnchenverzehr und die Aufzucht und Tötung eines Huhns für angemessen hält. All das, solange man lediglich die Annahme akzeptiert, dass das Leid eines Huhns durch Massentierhaltung größer ist als der Genuss aus dessen Verzehr jemals sein kann.<sup>21</sup> Kagans

18 Vgl. KAGAN (2011): 120.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. ebd.: 122.

21 NEFSKY (2012) hat darauf hingewiesen, dass der Erwartungsnutzen nur dann garantiert negativ wird, wenn eine bestimmte Anzahl gekaufter Hühnchen im Supermarkt auch eine Neubestellung *derselben* Anzahl Hühner beim Schlachter zur Folge

Argument lautet schließlich schlicht: ein (individueller) Hühnchenkauf hat einen negativen Erwartungsnutzen, also ist er moralisch falsch.<sup>22</sup>

### 3. Schwellenwert-Argumente bei Überdeterminiertheit

#### 3.1 Chartiers Einwand: Fälle notwendiger Überdeterminiertheit

Im letzten Abschnitt wurde versucht zu zeigen, wie Schwellenwert-Argumente dem Problem begegnen können, dass eine einzelne Handlung keinen Unterschied macht, weil bestimmte Effekte erst dann eintreten, wenn viele Menschen dieselbe Handlung vollziehen. Der dritte Abschnitt soll nun zeigen, inwiefern im Speziellen Kagans Argument auch eine Lösung für die schon genannte zweite Dimension des Problems kollektiver Handlungen aufzeigen kann – wenn also einzelne Handlungen deshalb keinen Unterschied machen, weil sie in einem *überdeterminierten Kontext* stattfinden. Dieses Problem birgt verschiedene Herausforderungen für Kagans Schwellenwert-Argument, denen sich die Unterabschnitte 3.1 und 3.2 nacheinander zuwenden. Um die Herausforderung der notwendigen Überdeterminiertheit verstehen zu können, die sich aus dem Einwand von Gary Chartier ergibt, müssen wir zunächst zwei Dinge tun: den Spielbaum aus dem vorigen Abschnitt erweitern und uns den weiten Begriff des Resultats vergegenwärtigen. Beginnen wir mit Ersterem.

Eingangs dieses Aufsatzes sagte ich, dass aus handlungskonsequentialistischer Perspektive eine Handlung genau dann richtig bzw. falsch ist, wenn sie hinsichtlich ihrer Resultate *im Gegensatz zu anderen verfügbaren Handlungen* eine positive bzw. negative ‚Bilanz‘ aufweist. Kagans Argument ist unter diesen Umständen natürlich nur schlüssig, wenn er in seiner Formel auch tatsächlich einen solchen inkrementellen Unterschied der Erwartungsnutzen der infrage stehenden Handlung und einer zumutbaren Alternative abbildet. Eine adäquate Rekonstruktion seines Arguments müsste genau genommen nicht wie bisher lauten, „Der Erwartungsnutzen eines Hühnchenkaufs ist negativ, also ist diese Handlung moralisch falsch“, sondern: „Die Differenz des Erwartungsnutzens

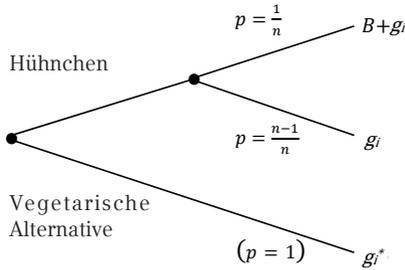
---

hat und dafür argumentiert, dass dies nicht notwendigerweise der Fall sein muss. Gründe dafür könnten etwa aktuelle Marketingpläne des Supermarkts, Kosten und Verfügbarkeit von vergleichbaren Produkten und Neuigkeiten über Konkurrenten sein. Ich gehe hier davon aus, dass es zutrifft, dass der Verkauf von  $n$  Hühnchen im Supermarkt auch die Neubestellung von  $n$  Hühnern beim Schlachter bewirkt.

22 Vgl. KAGAN (2011): 114.

des Hühnchenkaufs und des Erwartungsnutzens z.B. aus dem Kauf einer fleischlosen Alternative ist negativ, also ist diese Handlung moralisch falsch“. Kagan behauptet, seine Formel würde ebendiesen Unterschied abbilden.<sup>23</sup>

Dies aber ist nicht der Fall. Kagans Formel kommt – wie anhand des Spielbaums in Abschnitt 2.2 gezeigt – lediglich durch die Bildung des gewichteten Mittelwerts der beiden möglichen Resultate einer *einzigsten* Handlung, nämlich des Hühnchenkaufs, zustande. Es wird in dieser Rechnung gerade kein *Vergleich* zu einer alternativen verfügbaren Handlung gemacht. So müsste ein Spielbaum aussehen, der eine alternative Handlung einbezieht (diesmal gleich unter Verwendung des in Fußnote 17 vorgeschlagenen individuellen Nutzens  $g_i$  statt des anteiligen Gesamtnutzens  $\frac{g}{n}$ ):



Der ‚Spieler‘ hat hier die Wahl zwischen dem Kauf eines Hühnchens und einer vegetarischen Alternative. Entscheidet er sich für das Hühnchen, tritt mit der Wahrscheinlichkeit  $\frac{1}{n}$  der Fall ein, dass  $n$  neue Hühnchen bestellt und getötet werden ( $B$ )<sup>n</sup> und ich außerdem den individuellen Nutzen  $g_i$  aus dem Verzehr des Hühnchens habe; mit der Wahrscheinlichkeit  $\frac{n-1}{n}$  tritt der Fall ein, dass ich lediglich  $g_i$  bekomme. Entscheidet sich der Spieler für die vegetarische Alternative, erhält er den Nutzen  $g_i^*$ . Diesem Spielbaum zufolge müsste Kagans Formel zur Berechnung des Unterschieds der Erwartungsnutzen der beiden Handlungen so aussehen:  $(\frac{1}{n}) * (B + g_i) + (\frac{n-1}{n}) * g_i - g_i^* < 0$ . Der Teil vor dem  $-g_i^*$  auf der linken Seite der Ungleichung formt sich wie gewohnt um zu dem Term  $\frac{B}{n} + g_i$ , sodass sich ergibt:  $\frac{B}{n} + g_i - g_i^* < 0$ . Auch diese Ungleichung ist bereits unter der einfachen Voraussetzung wahr, dass das Leid des Huhns durch Massentierhaltung größer ist als der Genuss aus dessen Verzehr. Denn wir wissen bereits aus Abschnitt 2.2, dass der Term  $\frac{B}{n} + g_i$  negativ wird; der Ausdruck  $-g_i^*$  ist

23 Vgl. ebd.

ebenfalls negativ, da  $g^*$  den (mit einem positiven Zahlenwert anzugebenden) Genuss der vegetarischen Alternative darstellt. Somit ist der gesamte Ausdruck kleiner als null. Wir sehen: zwar müssen wir Kagans Formel korrigieren, aber auch wenn wir das tun und nicht nur den Erwartungsnutzen des Hühnchenkaufs allein, sondern den inkrementellen Unterschied zwischen dem Erwartungsnutzen des Hühnchenkaufs und dem z.B. einer verfügbaren fleischlosen Alternative berechnen, gilt, was auch vorher galt – der Hühnchenkauf ist moralisch falsch.

Wenden wir uns dem Begriff des Resultats zu. Zu Beginn seines Textes macht Kagan eine Bemerkung darüber, was Konsequentialisten gewöhnlich meinen, wenn sie von Resultaten sprechen. Es gehe nicht in einem engen Sinne darum, dass das Resultat meiner Handlung etwas sei, für das diese Handlung ein direkter Verursacher war. Etwas kann auch das ‚Resultat‘ meiner Handlung sein, wenn ich dessen Zustandekommen nur gebilligt habe oder gar daran überhaupt nicht beteiligt gewesen bin. Wozu uns der Konsequentialist gewissermaßen auffordert, wenn wir über Resultate nachdenken, ist, die Frage zu stellen, wie der Lauf der Geschichte gegangen wäre, wenn ich anderes gehandelt hätte.<sup>24</sup> Wenngleich Kagan hier klar einer individualistischen Betrachtungsweise treu bleibt, geht er von einem sehr weiten Begriff eines Resultats aus. Wenn ich aufgefordert bin, darüber nachzudenken, wie nicht nur das, was ich direkt selbst verursache, hätte anders sein können, sondern wie *die ganze Welt* hätte anders aussehen können, dann liegt es auf der Hand, dass auch die Resultate aus den Handlungen *anderer*, die ja ebenso Teil dieser Welt sind, für die moralische Bewertung *meiner* Handlung eine Rolle spielen können. In genau diesem Zusammenhang tritt – wie am Ende von Abschnitt 2.1 beschrieben – das Problem der Überdeterminiertheit auf.

An diesem Punkt nun setzt Gary Chartiers Kritik an konventionellen Schwellenwert-Argumenten an. Im Kern lautet der Einwand, dass in solchen Argumenten bei der Betrachtung der Resultate nicht in angemessener Weise die Auswirkungen der Handlungen der anderen ‚Spieler‘ mit einbezogen würden. Es zeige sich: in überdeterminierten Kontexten versagt das in Abschnitt 2.2 vorgestellte Programm, zuverlässig einen negativen Erwartungsnutzen für eine Handlung wie den Hühnchenkauf zu liefern. Versuchen wir, Chartiers Argument genauer verstehen zu lernen. Dies wird nicht nur für diesen Abschnitt, sondern auch später für die Systematisierung in Abschnitt 4 sehr hilfreich sein. Chartier benutzt zunächst ein anderes Beispiel als Kagan. Bei ihm geht es nicht um die

---

24 Vgl. ebd.: 106.

Nachbestellungen des Fleischers beim Schlachter, sondern um die Errichtung einer neuen Fabrik für die Intensivtierhaltung, in der pro Jahr 300 Mio. Hühner über eine Gesamtlaufzeit von 100 Jahren aufgezogen und geschlachtet würden. Ob diese Fabrik errichtet wird, hängt davon ab, ob innerhalb eines Zeitraums von einem Jahr der Schwellenwert von 1 Mrd. Pfund verkauften Hühnchenfleisch erreicht wird. Wenn die Wahrscheinlichkeit 1:3 Mrd. beträgt, dass ein einzelner Burritokauf derjenige Kaufakt ist, mit dem dieser Schwellenwert erreicht wird, so rechnet Chartier vor, ergibt sich für diesen Burritokauf ein (negativer) Erwartungsnutzen gleich dem Leid von 10 Hühnern.<sup>25</sup>

Wie eben gezeigt, reicht dies aber noch nicht aus, um die Handlung als moralisch falsch herauszustellen, denn wir müssen erst die *Differenz* zwischen dem Nutzen dieser Handlung und dem einer alternativen Handlung berechnen. Legen wir den oben eingeführten weiten Begriff des Resultats zugrunde, so müssen wir vergleichen, wie die Geschichte verlaufen wäre für den Fall, dass ich den Burrito kaufe und für den Fall, dass ich den Burrito nicht kaufe. Hier setzt Chartier an: In überdeterminierten Kontexten ist ja, mit Parfit gesprochen, die Gruppe der Schadenverursacher mit mir *zu groß*; meine individuelle Handlung ist gar nicht *notwendig* dafür, dass der Schaden in die Welt kommt. (Chartier sagt dazu, die Handlung sei kein *but-for cause*.<sup>26</sup>) Dies ist z. B. der Fall, wenn der den Schwellenwert erreichende Burritokauf auch ohne *meinen* Kaufakt, einfach durch den eines *anderen* eine gewisse Zeit später erfolgt wäre.<sup>27</sup>

Die Auswirkungen eines solchen Falls für die Berechnung des inkrementellen Unterschieds des Nutzens aus dem Burritokauf und dem aus dem Verzicht auf diesen Kaufakt beschreibt Chartier so:

In this case, the number of animals of whose breeding, intensive rearing and death the threshold crossing would be a but-for cause must be the *difference* between (1) the number of animals [...] killed because of the threshold crossing, and (2) the number that would have been [...] killed had the threshold been crossed, but crossed later, as a result of a subsequent purchase.<sup>28</sup>

---

25 Vgl. CHARTIER (2006): 236. Die Zahl 10 erhält man, indem man 300 Mio. Hühner mit der Laufzeit von 100 Jahren multipliziert und durch 3 Mrd. teilt.

26 Vgl. ebd.: 240.

27 Vgl. ebd.

28 Ebd. Kursivierung im Original.

In einem überdeterminierten Kontext, wie ihn Chartier vor Augen hat, sind wir mit der Situation konfrontiert, dass in *beiden* zu vergleichenden Weltläufen die Fabrik errichtet wurde und Milliarden Tiere gestorben sind. In seinem Beispiel ist der einzige Unterschied, dass die Fabrik im Falle meines Konsumverzichts erst drei Monate später ihren Aufzucht- und Tötungsbetrieb aufnimmt. Chartier sagt, die Differenz (hinsichtlich des Leids der Hühner) zwischen dem Burritokauf und dem Verzicht darauf ist also lediglich so groß wie das Leid, das durch den *dreimonatigen* Betrieb der Fabrik in die Welt kommt und nicht gleich dem gesamten Leid, das während des hundertjährigen Betriebs dieser Fabrik entsteht.<sup>29</sup> Drei Monate verhalten sich zu 100 Jahren wie 1 zu 400; der Erwartungsnutzen des Burritokaufs beträgt also nur ein Vierhundertstel des ursprünglich angenommenen Leids von 10 Hühnern – also das Leid von  $\frac{1}{40}$  Huhn. Der negative (inkrementelle) Erwartungsnutzen des Burritokaufs ist viel kleiner als durch das Schwellenwert-Argument postuliert. Daraus schließt Chartier: „[T]his argument provides significantly less reason than might initially be thought for the consequentialist to avoid purchasing meat.“<sup>30</sup> Der moralische Grund für den Konsequentialisten, das Hühnchen nicht zu kaufen, ist viel weniger gewichtig. Gleichwohl muss Chartier zugeben, dass dies wohl immer noch ein zu großer Schaden ist, als dass er einen Burritokauf rechtfertigen könnte.<sup>31</sup>

Was Chartier anbietet, ist eine unbefriedigende Konklusion, denn sie bleibt eindeutig hinter den Möglichkeiten seines Arguments zurück. Wenn wir Kagans weite Verwendung des Begriffs ‚Resultat‘ ernst nehmen, dann müssen wir auch tatsächlich den Lauf der *gesamten* Geschichte betrachten; dann ist es unbegründet, die Resultate einer Handlung und ihrer Unterlassung an einem willkürlich gewählten Zeitpunkt zu vergleichen. Da die Laufzeit der Fabrik, die ja in beiden Fällen gebaut wird, genau 100 Jahre beträgt, kommt auch in beiden Fällen – insgesamt betrachtet – dasselbe Leid, nämlich das aus der Aufzucht und Tötung von 30 Mrd. Hühnern<sup>32</sup> in die Welt. Das Resultat beider Handlungen (Burritokauf und Verzicht) ist in Wirklichkeit *dasselbe*; die Differenz beträgt null.

Aber damit noch nicht genug, denn wir dürfen nicht nur den Schaden der Handlungen sehen, sondern müssen auch den Nutzen berücksichtigen, den wir aus ihnen ziehen. In dem Fall, dass ich den Burrito gekauft habe,

---

29 Vgl. ebd.: 241.

30 Ebd.: 242.

31 Vgl. ebd.: 241.

32 300 Mio. Hühner pro Jahr multipliziert mit 100 Jahren.

ist durch dessen Genuss ein solcher (individueller) Nutzen entstanden – wie groß er auch immer sein mag –, wohingegen im Fall des Verzichts kein Nutzen entstanden ist. Als Differenz der beiden Resultate ergibt sich demnach sogar ein *garantiert positiver* Erwartungsnutzen für den Kauf des Burritos. Hier nun ist Chartiers Argument erst zu Ende gedacht; erst jetzt ist seine Konklusion stark. Jetzt können wir sagen, dass Schwellenwert-Argumente wie das von Kagan in überdeterminierten Kontexten nicht in der Lage sind, einen negativen Erwartungsnutzen zu beweisen und folglich in diesen Kontexten versagen.

Genau dies aber gibt Kagan freimütig zu. Erhielte er einen Anruf vom lokalen Freundeskreis des Hühnchenverzehrs in seiner Stadt, die ihm glaubhaft versichern könnten, dass der Schwellenwert für die Neubestellung von Hühnern genau bei 25 liegt und am heutigen Tag exakt 66 Hühnchen von anderen Konsumenten gekauft werden, so könnte er sich als Konsequentialist sicher sein, dass sein Hühnchenkauf nicht moralisch zu verurteilen ist. Der relevante Schwellenwert von 50 (2 mal 25) wurde bereits weit überschritten. Für keinen der 67 Käufer gilt also: hätte er oder sie anders gehandelt, wäre das Resultat ein anderes gewesen; das Resultat eines einzelnen Hühnchenkaufs (50 Hühner getötet) ist nicht schlechter als das Resultat des Verzichts auf diesen Kauf (50 Hühner getötet). Die Differenz beträgt also null und wird zudem positiv, wenn wir den Genuss aus dem Verzehr des Hühnchens berücksichtigen. Manche, so sagt Kagan, mögen dieses Zugeständnis enttäuschend finden, aber ein Konsequentialist, dem es letztlich um das Resultat einer Handlung geht, muss es akzeptieren, diesen Kaufakt nicht moralisch zu verurteilen zu können.<sup>33</sup> Möglicherweise ist dieses Zugeständnis für konsumethische Fragestellungen jedoch kein allzu bedeutendes, wie sich im Folgenden zeigen wird.

### 3.2 Die Bewährungsprobe: Fälle möglicher Überdeterminiertheit

Im Abschnitt 3.1 haben wir, ausgehend von Chartiers Beispiel, Kritik an Schwellenwert-Argumenten wie dem von Kagan geübt. Dies taten wir unter Zuhilfenahme der Prämisse, dass wir *mit Sicherheit wissen*, wir befinden uns in einem überdeterminierten Kontext – dass ich z. B. weiß, es wird garantiert jemanden geben, der im Falle meines Konsumverzichts meinen Platz einnimmt. Bei der Rekonstruktion von Schwellenwert-Argumenten in Abschnitt 2.2 haben wir hingegen implizit vorausgesetzt, dass die Konsumhandlung *nicht* in einem überdeterminierten Kontext stattfindet.

---

33 Vgl. KAGAN (2011): 128.

det – dass es also niemals *ausgeschlossen* ist, dass gerade meine Handlung der *triggering act* ist. Natürlich aber gibt es nicht nur einerseits Fälle, die *notwendig* überdeterminiert sind, und andererseits Fälle, die *unmöglich* überdeterminiert sind; im realen Alltag ist der Konsument vielmehr mit einem dritten Fall konfrontiert, nämlich dass er sich gerade in *Unwissenheit* darüber befindet, ob das Leid der Hühner überdeterminiert ist. Zusätzlich zur Unwissenheit in der Frage, ob seine Konsumhandlung der *triggering act* sein würde oder nicht, ist der Konsument im Alltag unwissend darüber, ob die den Schwellenwert erreichende Konsumhandlung wirklich auch ohne sein Handeln stattfinden würde oder nicht. Es wird also darauf ankommen, ob Kagans Argument in diesem entscheidenden dritten Fall erfolgreich ist, der hier *möglich überdeterminiert* genannt werden soll. Nehmen wir einmal an, dass das Leid der Hühner sogar mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit überdeterminiert ist: in „vielen, nahezu allen Fällen“ wird der Hühnchen- oder Burritokauf, mit dem der Schwellenwert erreicht wird, von irgendwem getätigt, falls ich meinen Kauf nicht ausführe.<sup>34</sup> Die ungeahnte Stärke von Kagans Argument ist, dass im Rahmen einer bestimmten Interpretation genau diese Behauptung eingefangen werden kann und *weiterhin gilt*, dass der Erwartungsnutzen eines Hühnchenkaufs garantiert negativ ist. Diese Interpretation soll im Folgenden erarbeitet werden.

An einer Stelle seines Textes korrigiert Kagan seine bisherigen Ausführungen zur Begründung des negativen Erwartungsnutzens:

Imagine that I am the 25th purchaser [...]. Because I take the 25th chicken, the results are bad. Things would have been better had I acted differently. But a moment's reflection makes it clear that this is true not only with regard to my own purchase of a chicken, but also with regard to *each* of the 24 people who purchased a chicken before me.<sup>35</sup>

In Wirklichkeit war es zu vereinfachend anzunehmen, dass nur die Handlung desjenigen Konsumenten, dessen Kauf der *triggering act* ist, einen Unterschied macht. Für *jeden* der 25 Käufer gilt: hätte er anders gehandelt, wäre der Schaden nicht in die Welt gekommen, denn ohne ihn wäre der Schwellenwert nicht erreicht worden. Nun ist diese Aussage natürlich nur wahr für den Fall, dass die 25er-Gruppe der Käufer auch *vollständig* ist. Kagan hat ja oben bereits zugegeben, dass der Konsequentialist

---

34 Vgl. CHARTIER (2006): 240.

35 KAGAN (2011): 125. Kursivschrift im Original.

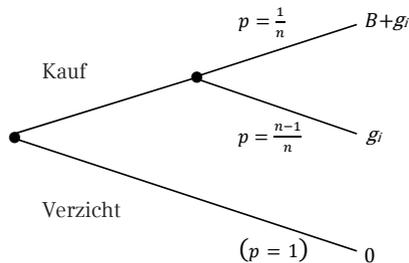
keine Möglichkeit hat, den 67. (oder auch 12. oder 105.) Hühnchenkauf moralisch zu verurteilen, wenn an diesem Tag keine weiteren Hühnchen gekauft werden – denn hier wäre es gerade *nicht* der Fall, dass ohne diesen Kauf der Schaden nicht in die Welt gekommen, dass das Resultat ein anderes gewesen wäre. Wir müssen uns also auf die Fälle konzentrieren, in denen der einzelne Hühnchenkauf einer von exakt 25 (oder 50 oder 75 usw.) Käufen war.<sup>36</sup> Die Wahrscheinlichkeit, einer Kohorte anzugehören, die exakt die Größe 25 besitzt, beträgt dabei  $\frac{1}{25}$ , denn die Kohorte, deren Teil man ist, kann nur 25 verschiedene Größen annehmen (1 Käufer, 2 Käufer, ... , 25 Käufer). Allgemeiner können wir sagen: die Wahrscheinlichkeit, einer Kohorte der Größe  $n$  anzugehören, beträgt  $\frac{1}{n}$ , denn die eigene Kohorte kann nur  $n$  verschiedene Größen annehmen ( $x * n + 1, x * n + 2, \dots, x * n + n$ )<sup>37</sup>, die *prima facie* für den einzelnen Konsumenten alle mit gleicher Wahrscheinlichkeit auftreten können. Demnach besteht für jede beliebige Anzahl von Konsumenten, die außer mir ebenfalls ein Hühnchen kaufen, stets eine Wahrscheinlichkeit von  $\frac{1}{n}$ , dass ich durch meinen Kaufakt Teil der vollständigen Kohorte von  $x * n$  Käufern bin. Zusammenfassend lässt sich also sagen: Mit einer Wahrscheinlichkeit von  $\frac{1}{n}$  bin ich Teil einer vollständigen Kohorte von  $n$  Käufern und es gilt: hätte ich anders gehandelt, wäre das Resultat ein besseres gewesen. Mit einer Wahrscheinlichkeit von  $\frac{n-1}{n}$  hingegen bin ich nicht Teil einer vollständigen Kohorte der Größe  $n$  und das Resultat wäre dasselbe gewesen, auch wenn ich anders gehandelt hätte. Mit dieser Aussage können wir unsere Annahme genau abbilden: in vielen, nahezu allen Fällen wird der den Schwellenwert erreichende Kauf von einem anderen getätigt, falls ich mich für Verzicht entscheide – in nahezu allen Fällen macht mein Hühnchenkauf keinen Unterschied (ist das Leid der Hühner überdeterminiert).

Von hier aus müssen wir nur noch einen kleinen Schritt gehen, um zu verstehen, wie wir im Falle eines möglich – bzw. höchst wahrscheinlich – überdeterminierten Kontextes einen garantiert negativen Erwartungsnutzen erhalten. Betrachten wir dazu erneut einen Spielbaum. An ihm ist besonders, dass der Schaden ( $B$ ) nicht – wie im Falle notwendiger Überdeterminiertheit – auch im Falle des *Konsumverzichts* entsteht, sondern nur noch, wenn ich kaufe; verzichte ich auf das Hühnchen, habe ich einen Nutzen von null:

---

36 Vgl. ebd.: 126.

37 Der Faktor  $x$  steht hier für alle natürlichen Zahlen einschließlich der Null ( $x \in \mathbb{N}$ ). Wir benötigen ihn, um zu zeigen, dass z. B. auch die Kohortengröße 158 nur eine von insgesamt 25 möglichen Größen ist ( $158 = 6 * 25 + 8$ ; also:  $x = 6$ ).



Dass dieser Spielbaum – abgesehen davon, dass wir die vegetarische Alternative durch Konsumverzicht ersetzt haben – wieder identisch ist mit dem vom Anfang von Abschnitt 3.1, liegt daran, dass in der Wahrscheinlichkeit  $p = \frac{1}{n}$  nun *bereits eine mögliche Überdeterminiertheit inbegriffen ist*. Denn  $\frac{1}{n}$  drückt hier nicht mehr die Wahrscheinlichkeit aus, dass mein Kauf der *triggering act* ist, sondern die Wahrscheinlichkeit, dass ich Teil einer Kohorte bin, die exakt die Größe des Schwellenwerts  $n$  (bzw.  $x * n$ ) besitzt.  $\frac{1}{n}$  repräsentiert hier die geringe Chance, dass ich mich als Konsument *nicht* in einem überdeterminierten Kontext befinde oder dass ich sagen kann, hätte ich anders gehandelt, dann wäre das Resultat ein anderes gewesen. Die Berechnung des Erwartungsnutzens erfolgt dann auf dieselbe Weise wie zuvor und durch Umformung erhalten wir die bereits bekannte Ungleichung:  $\frac{B}{n} + g_i < 0$  bzw.  $\frac{B}{n} + \frac{g}{n} < 0$  in Kagans Notation und damit  $g < -B$ . Wie oben in Abschnitt 2.2 demonstriert, ist diese Ungleichung wahr (und damit der Erwartungsnutzen negativ), wenn wir lediglich voraussetzen, dass das Leid eines Huhns durch Massentierhaltung größer ist als der Genuss aus dessen Verzehr.

#### 4. Eine Systematisierung von Schwellenwert-Argumenten

Anhand der im letzten Abschnitt vorgeschlagenen Interpretation von Kagans Schwellenwert-Argument haben wir die wesentliche Erkenntnis gewonnen, dass im entscheidenden dritten Fall von *möglich* überdeterminierten Kontexten der Erwartungsnutzen des Hühnchenkaufs garantiert negativ ist. Chartier vertritt mit seinem Text aber die Ansicht, dass Schwellenwert-Argumente dies in solchen Kontexten gerade nicht garantieren können. Im letzten Schritt dieser Arbeit gilt es herauszufinden, wie diese kontradiktorischen Konklusionen zustande kommen. Diese Klärung bildet

den letzten Schritt hin zu einer Systematisierung von Schwellenwert-Argumenten bei Überdeterminiertheit.

Ein für Chartier wichtiger Einwand gegen Schwellenwert-Argumente lautet, dass wir den Erwartungsnutzen gar nicht berechnen können. Die mangelnde Berechenbarkeit ist darauf zurückzuführen, dass wir gar keine Vorstellung von der relativen Größe der relevanten Variablen besitzen.<sup>38</sup> Chartier bezieht sich vor allem auf die Variable des Schwellenwerts. In möglich überdeterminierten Kontexten wissen wir nicht, ob der Schwellenwert (in einem zeitlich engen Korridor) überhaupt erreicht wird:

[I]t may be that, for a threshold crossing to occur, an appropriate number of consumers needs to reach it within a relatively narrow temporal compass. And of course, she [the consumer] has no way of knowing whether this is occurring [...].<sup>39</sup>

Ebenso wenig, so könnte man hinzufügen, wissen wir, ob der Schwellenwert (über einen großen Zeitraum) vielleicht nicht schon längst überschritten worden ist.

Auf Grundlage der Interpretation von Kagans Argument in Abschnitt 3.2 können wir eine mögliche Überdeterminiertheit in die Formel zur Berechnung des Erwartungsnutzens aufnehmen. In Chartiers Beispiel hingegen ist dies nicht möglich. Oben haben wir gesehen, dass mein Kaufakt nur dann einen Unterschied macht, wenn die Kohorte der Käufer, der ich angehöre, vollständig ist. Analog können wir sagen, dass meine Kaufhandlung nur dann einen Unterschied für die Errichtung der Fabrik macht, wenn innerhalb des einen Jahres exakt 3 Mrd. Burritos gekauft werden (inklusive meinem). Aber wie sollen wir für diesen Fall eine Wahrscheinlichkeit angeben? Müssen wir von einer beliebigen Anzahl anderer Konsumenten (und einer beliebigen Zahl von Käufen pro Konsument) ausgehen, so haben wir keine Vorstellung davon, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, einer vollständigen Kohorte anzugehören. Somit ist es tatsächlich unmöglich, die nötigen Berechnungen durchzuführen; der Erwartungsnutzen meiner Handlung ist unbekannt.

Es stimmt also: Das Schwellenwert-Argument in Chartiers Beispiel versagt in möglich überdeterminierten Kontexten – dasjenige in Kagans Beispiel hingegen nicht. Daraus wird deutlich, dass es einen Unterschied zwischen den jeweiligen Argumenten bzw. Beispielen geben muss, auf denen sie beruhen. Aber worin besteht dieser Unterschied? Vergegen-

---

38 Vgl. CHARTIER (2006): 244.

39 Ebd.

wärtigen wir uns noch einmal, wie wir mit Kagan im letzten Abschnitt das Problem der möglichen Überdeterminiertheit gelöst haben. Die Wahrscheinlichkeit, zu einer vollständigen Kohorte von Käufern zu gehören, beträgt immer  $\frac{1}{n}$ , da es nur  $n$  mögliche Größen der eigenen Kohorte gibt, die *prima facie* alle gleich wahrscheinlich sind. Dies aber konnten wir nur sagen, wenn eine vollständige Kohorte nicht nur die Größe  $n$ , sondern die (unendlich vielen) Größen  $x * n$  annehmen kann – z. B. nicht nur 25, sondern auch 50, 75 usw. Dass wir in Kagans Schwellenwert-Argument von der konstanten Wahrscheinlichkeit  $\frac{1}{25}$  ausgehen konnten, Teil einer vollständigen 25er-Kohorte zu sein, setzte also voraus, dass es nicht *einen*, sondern (unendlich) *viele* Schwellenwerte in regelmäßigen Abständen gibt. Davon ist Chartier nicht ausgegangen, bei ihm gibt es nur den einmaligen Schwellenwert 1 Mrd. Pfund verkauftes Hühnchenfleisch. In unserer Analyse von Einwänden gegen Schwellenwert-Argumente müssen wir also unterscheiden zwischen *singulären* und *periodisch wiederkehrenden* Schwellenwerten.

Wenn wir dies tun, können wir unsere Erkenntnisse wie folgt zusammenfassen: Probleme kollektiver Handlungen teilen sich auf in Fälle, die unmöglich überdeterminiert, notwendig überdeterminiert und möglich überdeterminiert sind. Hinsichtlich dieser drei Fälle können wir sagen, dass Schwellenwert-Argumente bei singulären Schwellenwerten lediglich in unmöglich überdeterminierten Kontexten einen garantiert negativen Erwartungsnutzen der Konsumhandlung zeigen können – und damit also unbrauchbar sind im Umgang mit Überdeterminiertheit. Bei periodischen Schwellenwerten dagegen können Schwellenwert-Argumente für Fälle möglicher Überdeterminiertheit einen negativen Erwartungsnutzen nachweisen. Insofern diese Fälle – wie in Abschnitt 3.2 argumentiert wurde – die eigentlich relevanten Fälle sind,<sup>40</sup> liefern Schwellenwert-Argumente bei periodischen Schwellenwerten eine überzeugende Antwort auf das Problem der Überdeterminiertheit und machen den Handlungskonsequezialismus zu einer validen Grundlage für die moralische Kritik von Konsumententscheidungen. Mit ihnen lässt sich etwa aus dem Ziel, die

---

40 Rein rechnerisch müssen wir davon ausgehen, dass bei jeder Konsumententscheidung, bei der überhaupt Schwellenwerte eine Rolle spielen, (je nach Größe einer vollständigen Kohorte) mit hoher Wahrscheinlichkeit Überdeterminiertheit vorliegt und mit geringer Wahrscheinlichkeit nicht: Fälle mit periodischen Schwellenwerten sind überdeterminiert mit einer Wahrscheinlichkeit von  $\left(\frac{n-1}{n}\right)$ , Fälle mit singulären Schwellenwerten mit einer Wahrscheinlichkeit von  $\left(1 - \frac{1}{n}\right)$ , wobei  $n$  jeweils für die Zahl der möglichen Größen der Kohorte bzw. Käufer steht.

industrielle Massentierhaltung zu beenden, problemlos die eingangs erwähnte Singer'sche Pflicht eines *Einzelnen* ableiten, auf Fleischkonsum zu verzichten.

Wir erhalten damit folgende Systematisierung der Leistungsfähigkeit von Schwellenwert-Argumenten bei der Lösung von Problemen kollektiver Handlungen. Für periodische Schwellenwerte gilt sie unter der Voraussetzung, dass das Leid eines Huhns durch Massentierhaltung größer ist als der Genuss aus dessen Verzehr.<sup>41</sup>

Probleme kollektiver Handlungen			
	Unmöglich überdeterminiert	Notwendig überdeterminiert	Möglich überdeterminiert
Schwellenwert-Argumente			
- bei <b>singulären</b>	<i>funktionieren</i>	<i>versagen</i>	<b><i>versagen</i></b>
- bei <b>periodischen</b>	<i>funktionieren</i>	<i>versagen</i>	<b><i>funktionieren</i></b>
Schwellenwerten			

Diese Systematisierung könnte sogar unabhängig von den in ihr ausgedrückten konkreten Aussagen über die Leistungsfähigkeit von Schwellenwert-Argumenten Klarheit in die Debatte um die Frage nach der Plausibilität des Handlungskonsequenzialismus bei Überdeterminiertheit bringen. Einerseits durch ihre vorgeschlagenen Kategorisierungen selbst: Um nicht – wie am Beispiel von Kagan und Chartier gesehen – aneinander vorbei zu reden, müssten Kritiker genau wie Verteidiger von Schwellenwert-Argumenten demnach erstens transparent machen, ob die Überdeterminiertheit, von der jeweils die Rede ist, unmöglich, notwendig, oder nur möglich ist; zweitens müssten sie klarstellen, ob sie von singulären oder von periodisch wiederkehrenden Schwellenwerten ausgehen. Klarheit könnte die vorgeschlagene Systematisierung in die Debatte andererseits dadurch bringen, dass sie sie fokussiert: In alltäglichen Kontexten scheinen Fälle weniger relevant und zudem theoretisch weniger kontrovers, in denen die Überdeterminiertheit schlechter Ergebnisse unmöglich oder notwendig ist. Kritiker wie auch Verfechter von Schwellenwert-Argu-

41 Sie gilt zusätzlich nur unter der Voraussetzung, dass  $n$  Kaufakte auch  $n$  Neubestellungen des Verkäufers bewirken. Siehe Fußnote 21 in diesem Aufsatz.

menten sollten sich deshalb auf den Fall möglicher Überdeterminiertheit konzentrieren. Sollte es schließlich, wie hier argumentiert wurde, der Fall sein, dass Schwellenwert-Argumente im Kontext möglicher Überdeterminiertheit bei singulären Schwellenwerten versagen und bei periodischen nicht, so wird erst durch die hier erarbeitete Systematisierung deutlich, wie viel für den Handlungskonsequenzialismus von der (empirischen) Frage abhängt, ob bei den entscheidenden moralischen Problemen unserer Zeit eher singuläre oder eher periodische Schwellenwerte vorliegen.

## 5. Schlussbetrachtung

In einem bestimmten Sinne kann man die titelgebende Frage dieser Arbeit, ob Konsequenzialisten mit Überdeterminiertheit umgehen können, bejahen: Shelly Kagans Schwellenwert-Argument liefert im Kontext *möglicher* Überdeterminiertheit – der gegenüber unmöglicher und notwendiger Überdeterminiertheit praktisch und auch theoretisch relevanter Form – einen garantiert negativen Erwartungsnutzen für den Kauf eines Hühnchens. Kagans spieltheoretisches Kalkül lässt sich so verstehen, dass mögliche Überdeterminiertheit darin in Form der Wahrscheinlichkeit berücksichtigt wird, Teil einer vollständigen Kohorte von Käufern zu sein. Handlungskonsequenzialisten können damit aber nur in einem bestimmten Sinne mit möglicher Überdeterminiertheit umgehen, denn dieser Erfolg von Schwellenwert-Argumenten beruht auf der Annahme *periodisch wiederkehrender* (statt singulärer) Schwellenwerte, wie sich durch die Konfrontation mit einem Einwand Gary Chartiers herausgestellt hat.

Es hat sich also gezeigt, dass die titelgebende Frage dieser Arbeit in Wirklichkeit sechs verschiedene Antworten erfordert, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, Probleme kollektiver Handlungen einerseits in Fälle unmöglicher, notwendiger und möglicher Überdeterminiertheit, andererseits in Fälle mit singulären und periodischen Schwellenwerten zu unterscheiden. Die hier vorgeschlagene Systematisierung der Leistungsfähigkeit von Schwellenwert-Argumenten, die diese sechs Antworten tabellarisch darstellt, möchte aber auch jenseits dieser konkreten Antworten einen Beitrag zur Transparenz und Fokussierung in der Debatte um Schwellenwert-Argumente bei Überdeterminiertheit leisten.

Die Erkenntnisse dieser Arbeit machen aus handlungskonsequenzialistischer Sicht weiterführend die (empirische) Frage bedeutsam, ob bei den wichtigen Problemen kollektiver Handlungen unserer Zeit singuläre oder periodische Schwellenwerte vorliegen. Gleichzeitig darf in dieser

Diskussion auch die ungleich grundlegendere Frage nicht aus dem Blick geraten, inwiefern das Konzept des Erwartungsnutzens über seine originär deskriptive Funktion im ökonomisch-sozialwissenschaftlichen Kontext hinaus tatsächlich eine *normative* Relevanz besitzt.<sup>42</sup>

Über den Autor:

Pascal Dasinger hat Populäre Musik und Medien an den Universitäten Paderborn und Goldsmiths (University of London) studiert und schließt derzeit seine Masterarbeit zum Thema Steuergerechtigkeit im Fach Philosophie an der Freien Universität Berlin ab.

## Literaturverzeichnis

CHARTIER, GARY: „On the Threshold Argument against Consumer Meat Purchases“, in: *Journal of Social Philosophy* 37 (2006), 233-249.

CLARK, STEPHEN R. L.: „Vegetarianism and the Ethics of Virtue“, in: SAPONTZIS, STEPHEN F. (Hg.): *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus, Buffalo 2004, 138-151.

FREY, RAYMOND G.: *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Blackwell, Oxford 1983.

FREY, RAYMOND G.: „Utilitarianism and Moral Vegetarianism Again: Protest or Effectiveness?“, in: SAPONTZIS, STEPHEN F. (Hg.): *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus, Buffalo 2004, 118-123.

GLOVER, JONATHAN: „It makes no difference whether or not I do it“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 49 (1975), 171-190.

KAGAN, SHELLY: „Do I make a Difference?“, in: *Philosophy & Public Affairs* 39, Nr. 2 (2011), 105-141.

---

42 Ich möchte gerne Dr. Maike Albertzart danken für die Hinweise und die tolle Unterstützung im Vorfeld der Einreichung der Arbeit, außerdem Annika Willer für die Redaktion des Textes und auch den anonymen Gutachtern für die wertvollen Verbesserungsvorschläge.

MATHENY, GAVERICK: „Expected Utility, Contributory Causation, and Vegetarianism“, in: *Journal of Applied Philosophy* 19 (2002), 293-297.

NEFSKY, JULIA: „Consequentialism and the Problem of Collective Harm: A Reply to Kagan“, in: *Philosophy & Public Affairs* 39 (2012), 364-395.

PARFIT, DEREK: *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.

SHAFFER-LANDAU, RUSS: „Vegetarianism, Causation and Ethical Theory“, in: *Public Affairs Quarterly* 8 (1994), 85-100.

SINGER, PETER: *Animal Liberation. A new Ethics for our Treatment of Animals*, HarperCollins, New York 1975.

SINGER, PETER: „Utilitarianism and Vegetarianism“, in: *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980), 325-337.

SINNOTT-ARMSTRONG, WALTER: „Consequentialism“, in: ZALTA, EDWARD N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consequentialism/>.

TADELIS, STEVEN: *Game Theory. An Introduction*, Princeton University Press, Princeton 2013.



# DER BEGRIFF DES LEIDENS IN THEODOR W. ADORNOS ‚NEGATIVE DIALEKTIK‘

Mona Huber

*Dieser Artikel macht es sich zur Aufgabe, die Verwendung des Leidbegriffs im Werk Negative Dialektik von Theodor W. Adorno zu analysieren und extrapoliert dabei dreierlei Bedeutungsebenen: Die Objektivität des Leidens wird vorausgesetzt. Das hermeneutische Projekt untersucht zuerst das Verhältnis von Leiden und (philosophischem) Denken und Erkenntnis. In Gang gesetzt wird dieses Leiden durch die Inkongruenz von Begriff und Sache. Diese Form des Leidens wird zweitens dem fundamentaleren physischen Leid gegenübergestellt. Genau an dieser Stelle erfolgt der theoretische Umschlag von einem dialektischen in ein undialektisches Verfahren. Wo das Leiden im und am Denken noch einen dialektischen Umschlag haben könnte, kann das somatische Leid nicht dialektisch gewendet werden. Dieses Leiden geht dem Denken voraus, nicht als Invariante, sehr wohl aber als Existential. Das Leiden wird ferner als Produkt der falschen Gesellschaft und der ungerechten Zustände expliziert. Die Analyse mündet abschließend in der Frage nach der Abschaffung des Leids. Die Idee seiner Abschaffung ist dem Leiden als Imperativ inhärent.*

*This article sets itself the task of analyzing the use of the term suffering in Negative Dialectics by Theodor W. Adorno and extrapolates thereby three different levels of meaning: The objectivity of suffering is presupposed. The hermeneutic project first examines the relation of suffering and (philosophical) thinking and cognition. This suffering is initiated by the incongruence of conception and object. Secondly, this form of suffering is confronted with the more fundamental physical suffering. At this point exactly, the theoretical change of a dialectical into an undialectical method takes place. Where the suffering in and due to thinking could still have a dialectical change, the somatic suffering cannot be turned dialectically. This suffering precedes thinking, not as an invariant but as an existential. Suffering is further explicated as a product of false society and an unjust status quo. The analysis finally leads to the question of the abolition of suffering. The idea of its abolition is inherent to the suffering as an imperative.*

## 1. Verortung des Leidbegriffs

Untersucht man den derzeitigen Stand der Publikationen, die es sich zur Aufgabe machen, den Begriff *Leid/Leiden* bei Adorno zu diskutieren, kann man mit einigem Erstaunen feststellen, dass es verhältnismäßig wenige Monographien und Essays gibt, die diesen Begriff systematisch untersuchen. Wo sich diesem Themenkomplex gewidmet wird, lassen sich in der deutschsprachigen Literatur zwei Hauptströmungen festmachen: Die eine Seite nähert sich der Leidthematik ausgehend von einer ästhetischen Perspektive bzw. von der Ästhetischen Theorie Adornos her, eine umfangreichere Seite hingegen untersucht sie mit einem Blick auf moralphilosophische Überlegungen. Die Grenzen sind hierbei teils fließend.

Einerseits tendiert die Adorno-Forschung dazu, Leid als fundamentale, oftmals vorgängige Kategorie in Adornos Denken zu rekonstruieren. Gerhard Schweppenhäuser benennt beispielsweise die normative Prämisse zutreffend als „das Interesse an der Abschaffung von Leiden und Unrecht [...]“<sup>1</sup> und pointiert: „Dem Leiden Wort und Begriff zu geben und an seiner Abschaffung zu arbeiten, ist das Movens kritischer Theorie.“<sup>2</sup> Mirko Wischke dagegen spricht von einem normativen Moralprinzip wonach „Betroffenheit durch das Leiden anderer“<sup>3</sup> das Fundament im Denken Adornos bilden soll. Manuel Knoll verfolgt in *Ethik als erste Philosophie* einen anderen Ansatz, indem er die These formuliert, dass „Adornos Denken sowohl von einem ‚moralischen Impuls‘ angetrieben ist als auch der moralischen Perspektive den Primat für die Erkenntnis von Wirklichkeit zuerkennt und sich im Kern um Ungerechtigkeit und Leiden sowie um Gerechtigkeit und Glück dreht.“<sup>4</sup>

Nachfolgende Überlegungen machen es sich daher zur Aufgabe, auf Spurensuche zu gehen: Welche Verwendung findet der Begriff „Leid“ in *Negative Dialektik*, an welchen Stellen wird er explizit entwickelt? Gibt es Bedeutungsverschiebungen innerhalb des Textes, wenn ja, wie können diese Begriffsdifferenzen erklärt und nachgezeichnet werden? Woher

---

1 HORKHEIMER, MAX: „Traditionelle und Kritische Theorie“, in: ders. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hg. v. A. Schmidt, Bd. II, Frankfurt/M. 1968: 190, zit. nach SCHWEPPEHAUSER (1993): 176.

2 Ebd.: 6.

3 WISCHKE (1993): 5.

4 KNOLL (2002): 18f.

rührt das Leid für Adorno und welche Auswirkungen hat die Leidenserfahrung auf die Subjektconstitution?

Das Projekt versteht sich als hermeneutisches und möchte eine Analyse liefern, die noch vor der Frage ansetzt, ob sich Adornos Leidbegriff auf die Seite der ästhetischen oder moralphilosophischen Auslegung schlägt.

## 2. Leiden und Erkenntnis

Bereits in der Einleitung zu *Negative Dialektik* findet sich die erste Nennung von Leiden, die sogleich einen wesentlichen, wenn nicht den zentralen Passus zum Thema darstellt:

Worin der Gedanke hinaus ist über das, woran er widerstehend sich bindet, ist seine Freiheit. Sie folgt dem Ausdrucksdrang des Subjekts. Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.<sup>5</sup>

Bemerkenswert ist zunächst die Idee, dass das Leiden eine Objektivität darstellt. Die Leidenserfahrung ist subjektiv, ihr Ausdruck jedoch objektiv vermittelt. Der Abschnitt beschreibt das Leiden nicht neutral als bloß anwesendes, präsenten Leid in der Welt, sondern als Last, die sich im Subjekt einschreibt, die – so die vorläufige These – durch die geschichtliche Situation offenbar wird, ohne sie letztgültig theoretisch zu begründen. Knoll weist zurecht darauf hin, dass Adorno in seinen Schriften keine Differenz zwischen Leid einerseits und Leiden andererseits einzieht.<sup>6</sup> Wo ersteres einen objektiven Tatbestand beschreibt, bezeichnet zweites ein subjektives Erleben. Durch die Synonymverwendung von Leid und Leiden wird deutlich, dass bei Adorno die Subjekt–Objekt–Beziehung reziprok gedacht wird. Beide durchdringen sich gegenseitig, ihr Verhältnis lässt sich durch Affinität und Ähnlichkeit beschreiben.

Zudem wird offensichtlich, dass im Denken Adornos ein unauflöslicher Konnex von Wahrheit, Erkenntnis und Leiden besteht. Knoll argumentiert in Bezug auf *Negative Dialektik*, dass das Leiden dem Denken vorausgeht, die subjektive Leidenserfahrung der philosophischen Reflexion vorgängig bleibt, ja diese sogar antreibt und motiviert.<sup>7</sup> Der grundlegende Anspruch

---

5 Zu Theodor W. Adornos Werken wird im Folgenden stets der Band der Gesamtausgabe angegeben. Hier: GS 6: 29.

6 KNOLL (2002): 38.

7 Vgl. KNOLL (2002): 33.

der Adornoschen Philosophie läge also darin begründet, dieses Leid beredt werden zu lassen, es zum Ausdruck zu bringen: „Die Freiheit der Philosophie ist nichts anderes als das Vermögen, ihrer Unfreiheit zum Laut zu verhelfen.“<sup>8</sup> Das Fundament des Denkens wird folglich nicht in ihm selbst begründet, sondern in etwas außer ihm Liegendes. Offen bleibt, ob diese Festsetzung gleichermaßen auf eine individualpsychologische, sprachphilosophische und geschichtliche Denkachse angewendet werden kann. Eindeutig ist jedoch, dass am Anfang der Philosophie ein Negatives steht. Nicht das Staunen oder das Streben nach Tugend, Wahrheit, Glück oder Schönheit sind Initialmomente des Philosophierens nach Adorno, sondern das Leiden und der Wunsch, dieses zum Ausdruck zu bringen. Adorno unternimmt jedoch zu keinem Zeitpunkt einen systematischen Versuch, die Präsenz des Leidens in der Welt zu beweisen oder argumentativ zu belegen. Und dies mit einigem Recht: Sieht man sich allein das Jahr 1966 an, also das Jahr der Veröffentlichung von *Negative Dialektik*, befindet sich die Welt in einem bezeichnenden Zustand: der Vietnamkrieg ist in vollem Gange, Berlin geteilt, China unter dem Einfluss der „Kulturrevolution“, Hiroshima und die Gräueltaten und Nachwirkungen der Shoah allgegenwärtig. Paul Mentz spricht auch deshalb von einer „Philosophie im Angesicht der Verzweiflung“.<sup>9</sup> Auch heute, 50 Jahre später, wurde an dieser Evidenz des Leidens nicht gerüttelt. Die Kriege mögen andere sein, die Feindbilder und Opfergruppen variieren, die Bestandsaufnahme bleibt düster.

Die Präsenz des Leidens wurde in seinem Werk schon weit vor der Veröffentlichung von *Negative Dialektik* thematisiert. In Zusammenarbeit mit Max Horkheimer veröffentlicht Adorno im Jahr 1944 die *Dialektik der Aufklärung*. Die zentrale Fragestellung wird bereits in der Vorrede aufgeworfen: „Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“<sup>10</sup> Das *Movens* für ihr Werk besteht folglich darin zu erklären, weswegen diese Barbarei trotz oder gerade wegen einer fortschreitenden Aufklärung auf diese Art und in dieser Intensität präsent ist und Leiden massenhaft generiert. Es geht ihnen um die Rekonstruktion einer Geschichte, eine

---

8 ADORNO, GS 6: 29.

9 So lautet auch der Vortragstitel von Paul Mentz, gehalten in der Rosa-Luxemburg-Stiftung 2012, sowie an der Roten Ruhr Uni 2015. Das Zitat geht zurück auf Adorno: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist.“, in: ADORNO, GS 4: 281.

10 HORKHEIMER / ADORNO (2003): 11.

Suche nach den Gründen für Leid, welches jedoch stets bereits gesetzt ist. Für Adorno ist die Präsenz des Leidens demnach eine unhintergehbare Evidenz. Betrachtet er die Philosophiegeschichte und wie sie das Leiden verhandelt(e), kommt er zu diesem nüchternen Ergebnis: „Scham gebietet der Philosophie, die Einsicht Georg Simmels nicht zu verdrängen, es sei erstaunlich, wie wenig man ihrer Geschichte die Leiden der Menschheit anmerkt.“<sup>11</sup>

Doch zunächst einige Schritte zurück: In der Einleitung zu *Negative Dialektik* beschreibt Adorno nicht nur den Begriff der philosophischen Erfahrung, sondern spielt bereits auf die wesentlichen Gedanken des Werkes an. Er fordert von der Philosophie „sich selber rücksichtslos zu kritisieren“<sup>12</sup> und damit ihre eigene Rolle zu verändern. Diese Aufforderung ist an die Tatsache geknüpft, dass die Philosophie den „Augenblick ihrer Verwirklichung“<sup>13</sup> versäumt hat. Diese Formulierung bezieht sich sowohl auf einen sozialgeschichtlichen, als auch auf einen philosophiehistorischen Hintergrund, denn „[d]as summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang.“<sup>14</sup> Diese Selbstkritik der Philosophie wird also da nötig, wo sie selbst das Versprechen, sie sei mit der Wirklichkeit gleichzusetzen oder zumindest unmittelbar vor ihrer Verwirklichung stehe, gebrochen hat. Das konkrete Verfahren einer negativen Dialektik wird im gesamten Werk nur bruchstückhaft angedeutet, positive Bestimmungen werden nur vage vorgenommen. Hand in Hand gehen in der Einleitung Darstellung und Begründung seiner philosophischen „Methodologie“.<sup>15</sup> Abzugrenzen hat sich die negative Dialektik von einem Hegelschen Dialektik-Verständnis, was mit dem Ziel einhergeht, dem Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ein größeres Recht zukommen zu lassen. Diese negative Form der Dialektik soll wiederum – so die Absicht – den Zustand der Gegenwart transzendieren.<sup>16</sup> Sehr deutlich wendet sich Adorno auch von jeglicher

---

11 ADORNO, GS 6: 156.

12 Ebd.: 15.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Methodologie setze ich in Anführungszeichen, weil es sich eben nicht um eine klassische Methodologie handelt, welche – je nach Gegenstand – beliebig ausgetauscht werden kann. Adorno selbst nennt seine Philosophie häufig „methodisch unmethodisch“, wie beispielsweise in ADORNO, GS 11: 21.

16 Vgl. dazu HONNETH / MENKE (2006): 12.

Systemphilosophie ab, welche das Objekt durch das Subjekt setzt. Harsch wehrt er sich gegen jede Form von Ursprungsphilosophie, Ontologie und die Heideggersche Fundamentalontologie. Die „Lossage des Denkens vom Ersten und Festen“<sup>17</sup> ist für ihn also maßgeblich, obschon er auf eine „Verbindlichkeit ohne System“<sup>18</sup> pocht, um der Gefahr zu entgehen, in einem Relativismus zu münden. Es wird daher für diejenige Philosophie eine Lanze gebrochen, die sich in ständiger Bewegung befindet, für ein Denken also, welches sich der gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit erkennend anmessen will. Der Aversion gegenüber einem absoluten Anfang scheint die oben beschriebene Evidenz der subjektiven Leidenserfahrung unvereinbar gegenüberzustehen. Knoll formuliert die These, dass sich bei Adorno spätestens mit *Dialektik der Aufklärung* ein „Erstes und Sicheres‘ und damit ein Fundament aufweisen [lässt], das ihr zugrundeliegt: die Evidenz der subjektiven Leidenserfahrung.“ Wenn dem so wäre, würde Adorno sich teils selbst widersprechen und keine Bewegung ins Offene mehr vollziehen können, da sonst der Ansatz eines festen Bezugssystems nicht zu leugnen wäre.

Ich würde dieser Aussage von Knoll jedoch nur bedingt zustimmen wollen und das Paradox etwas verflüssigen. Wie bereits gezeigt wurde, geht für Adorno die evidente Leiderfahrung dem Denken voraus und ist nicht im Denken selbst zu verorten.<sup>19</sup> Zugleich betont Adorno mehrfach, dass Begrifflichkeiten nicht als feste, kontextübergreifende und ahistorische gedacht werden. Wie für Benjamin hat auch für Adorno Wahrheit einen Zeitkern. Wenn er also meint, „[d]as Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“, dann hat er keineswegs eine immer-gültige Form der Wahrheit im Auge. Stattdessen geht es ihm um eine Wahrheit, die vom philosophischen Denken erlangt werden kann bzw. eine von der Philosophie noch zu erlangende Wahrheit. Die Idee der Wahrheit bleibt trotz dieser radikalen Aussage relativ zum historischen und gesellschaftlichen Kontext. Würden sich die Rahmenbedingungen des Lebens ändern, würde sich Leid – in welche Form und mit welchen Mitteln auch immer – abschaffen lassen, so würde sich auch die subjektive Erfahrung wandeln. Meiner Auffassung nach geht es Adorno vor allem darum, durch einen je konkreten Inhalt zur Bestimmung zu kommen, ein inhaltli-

---

17 ADORNO, GS 6: 44.

18 Ebd.: 39.

19 Die impliziten Verweise auf Arthur Schopenhauers Mitleidsethik werden besonders an dieser Stelle deutlich. Ausführlicher diskutiert werden die Bezüge beispielsweise in: NOERR SCHMID (1995): 13-28.

ches Philosophieren stark zu machen, um einen Umschlag zu markieren, welcher Abstand nimmt von abstrakten, logischen Sätzen, Begriffen und Kategorien und damit eben auch von einer abstrakten Bestimmung von Leid/Leiden. Dieses ‚Erste‘ darf nicht als absolutes Erstes missverstanden werden.

Nach diesen detaillierteren Bemerkungen noch einmal zurück zum eingangs genannten Zitat: „Worin der Gedanke hinaus ist über das, woran er widerstehend sich bindet, ist seine Freiheit. Sie folgt dem Ausdrucksdrang des Subjekts.“ Deutlich wird die Aufgabe der Philosophie dem Leiden zum Ausdruck zu verhelfen, die so den Versuch unternimmt dem Bestehenden und seiner Vorherrschaft Widerstand zu leisten. Das Denken ist folglich an die bestehenden Verhältnisse gebunden, gleichzeitig soll es sich die Reflexion über diesen Status Quo zur Aufgabe machen und im Denken ein widerständiges Moment dagegen bilden. Zentraler Gegenstand der Philosophie ist also das durch die Unfreiheit entstandene Leid. Das philosophische Denken, welches sprachlich und begrifflich funktioniert, wird also durch das Leiden und eben den Wunsch, es beredt werden zu lassen, in Gang gesetzt. Ob die Philosophie sinnvolle Erkenntnisse über die Wirklichkeit abliefern, liegt an ihrem Umgang mit dem Leiden. „Wo solche Erfahrung [d. i. eine konkrete Leidenserfahrung] nicht gemacht wird, bleibt Erkenntnis unbewegt und fruchtlos. Ihr Maß ist, was den Subjekten objektiv als ihr Leiden widerfährt.“<sup>20</sup>

Adorno spezifiziert diese allgemeine Vorstellung von Erkenntnis und Philosophie im weiteren Durchgang von *Negative Dialektik* eingehender und exemplifiziert sein philosophisches Vorhaben in Abgrenzung zur Heideggerschen Fundamentalontologie.

Im ersten Kapitel *Verhältnis zur Ontologie* erörtert Adorno zunächst seine Konzeption des ontologischen Bedürfnisses, um sich im Weiteren den Kategorien Sein und Existenz zuzuwenden. Diese Trennung wird jedoch nicht streng aufrechterhalten, die thematischen Grenzen sind fließend. Die Auseinandersetzung mit Heidegger erfolgt an einer sehr prominenten Stelle im Buch und wird ausführlich behandelt. Im Folgenden interessieren hierbei jedoch weniger die Detailfragen zur Heideggerschen Philosophie als die Frage, wie und wo der Leidbegriff in diesem Zusammenhang Verwendung findet.

Die Stelle, an der das Leiden in diesem Kapitel erstmals explizit aufgegriffen wird, lautet wie folgt:

---

20 ADORNO, GS 6: 172.

Die Wiederbelebung von Ontologie aus objektivistischer Intention hätte zur Stütze, was ihr freilich am letzten ins Konzept paßte: daß das Subjekt in weitem Maß zur Ideologie wurde, den objektiven Funktionszusammenhang der Gesellschaft verdeckend und das Leiden der Subjekte unter ihr beschwichtigend.<sup>21</sup>

So spitzt Adorno die Misere aller Ontologie zu. Er tritt in diesem Kapitel den Versuch an, das Selbstverständnis der philosophischen Arbeit neu zu bestimmen und das Verhältnis von Denken und Totalität der Wirklichkeit zu fassen. Dies tut er, indem er die Heideggersche Fundamentalontologie als Negativ seines Vorstellungsbildes von Philosophie in Szene setzt. Der Vorwurf, der in diesem Zitat gegenüber der Ontologie laut wird, ist derjenige des Verlustes an Materialität, der des Verrats am Seienden. Adorno plädiert demgegenüber für Faktizität, geschichtliche Konkretion, Kontingenz und ein radikal geschichtliches Denken.<sup>22</sup> Ein Denken also, welches das Leiden der Menschheitsgeschichte nicht ignoriert und in Abstraktionen einebnet. Dennoch läßt er den Begriff vom Sein nicht völlig fallen, sondern möchte ihn zu seinem Recht kommen lassen:

Gerechtigkeit allerdings widerfährt dem Seinsbegriff erst, wenn auch die genuine Erfahrung begriffen ist, die seine Instauration bewirkt: der philosophische Drang, das Unausdrückbare auszudrücken. Je verängstigter Philosophie jenem Drang, ihrem Eigentümlichen, sich gesperrt hat, desto größer die Versuchung, das Unausdrückbare direkt anzugehen, ohne die Sisyphusarbeit, die nicht die schlechteste Definition von Philosophie wäre [...].<sup>23</sup>

In diesem Abschnitt kommt erneut zur Sprache, was Adorno nicht müde wird zu wiederholen, namentlich die Spannung zwischen Begriff und Sache, welche wiederum als „unaufhebbare Nichtidentität von Subjekt und Objekt“<sup>24</sup> auftritt. Es geht ihm um das *Unausdrückbare*, das *Nichtidentische*, dasjenige, was sich der Sprache entzieht und verweigert.<sup>25</sup> Diesen

---

21 Ebd.: 74.

22 Vgl. HONNETH / MENKE (2006): 31.

23 ADORNO, GS 6: 114f.

24 Ebd.: 92.

25 „Philosophie hat nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: Begriffslösen, Einzelnen und Besonderen.“ in: ADORNO, GS 6: 20.

Dabei muss jedoch deutlich gemacht werden, dass das *Unausdrückbare* und das *Nichtidentische* bei Adorno nicht gleichbedeutend sind. Damit einhergehend

Umstand zu thematisieren und sich trotz der Vergeblichkeit am Unausdrückbaren abzumühen, ist Adornos Anliegen. Dieter Thomä bringt es auf den Punkt: „Man könnte sagen, daß Adorno der Hegelschen Arbeit des Begriffs die begriffliche Arbeit am Unbegrifflichen als das Wesen der Philosophie entgegenhält.“<sup>26</sup> Nicht zufällig wählt er die Figur des Sisyphos: Er ist diejenige Gestalt der griechischen Mythologie, die als Strafe auferlegt bekommt, einen schweren Felsblock einen steilen Hang hinaufzurollen. Kurz vor dem Gipfel entgleitet ihm dieser jedoch beständig und er beginnt die Aufgabe von vorne. Gekennzeichnet ist diese Strafe demnach durch Wiederholung und Unabschließbarkeit. Sisyphos nähert sich dem Gipfel, wie der Philosoph dem Unausdrückbaren, letztlich reicht er jedoch nie ganz an sein Ziel heran, es entgleitet ihm und er muss sich von Neuem annähern. Diese Tätigkeit ist jedoch nicht nur durch ihre Ziel- und Erfolglosigkeit, sondern auch durch eine besondere Härte gekennzeichnet.<sup>27</sup>

Adorno wählt gerade diejenige mythologische Figur, welche sich in einem permanenten Leidenszustand befindet, um die Arbeit des Philosophen – und damit auch seine eigene – auszudrücken. Sisyphos hat körperliche Schmerzen, das Leid manifestiert sich in seinem Leib.

### 3. Materialität des Leids

Adorno betont den wesentlich physischen Charakter von Leid. In dem Abschnitt *Leid physisch* bespricht er das Leiden so deutlich und prägnant wie an keiner anderen Stelle:

[U]nglückliches Bewusstsein ist keine verblendete Eitelkeit des Geistes sondern ihm inhärent, die einzige authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfindet. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaften Aspekt; allein daß er dessen fähig ist, verleiht ihm Hoffnung. Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte. [...] ,Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis

---

sind *Ausdruck* und *Begriff* ebensowenig identisch, da bei ersterem beispielsweise eine ästhetische Dimension mitschwingt.

26 THOMÄ (2006): 34.

27 Siehe dazu: HOMER (1964): 534f.

an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. Weh spricht:-  
vergeh.<sup>28</sup>

Auschwitz als weltgeschichtlicher Bezugspunkt fließt in alle Äußerungen der Adornoschen Philosophie ein, besonders jedoch, wenn er vom Leid spricht. „Die somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen ist Schauplatz des Leidens, das in den Lagern alles Beschwichtigende des Geistes und seiner Objektivation, der Kultur, ohne Trost verbrannte.“<sup>29</sup> Diese Form des Leidens ist also eine andere als diejenige, welche im Kapitel zu Leiden und Erkenntnis erörtert wurde. Es gibt neben dem Leiden in der Erkenntnis und dem Denken, neben dem Leiden, welches durch die Inkongruenz von Sache und Begriff in Gang gesetzt wird, noch ein fundamentaleres, eines welches nach Früchtl nicht der Gefahr unterliegt, korrumpiert zu werden: das physische Leiden.<sup>30</sup> Dieses Leiden ist eben nicht synonym mit einem (ästhetischen) Weltschmerz,<sup>31</sup> einem „unglücklichen Bewußtsein“.<sup>32</sup> Dieses Leiden ist durchaus nicht davor gefeit, dialektisch gewendet zu werden: „Als nicht-physisches kann es leicht in Eitelkeit, das unglückliche Bewußtsein leicht in Glücksfeindschaft umschlagen“.<sup>33</sup> Das physische Leiden entgeht dagegen, so Früchtl, der Gefahr der „Ästhetisierung und Aristokratisierung“.<sup>34</sup> Hierfür bedarf es der Hinzunahme einiger vorangegangener Überlegungen zum Erfahrungsbegriff. Adorno misst den subjektiven Erfahrungswerten nur dann einen Erkenntnisgewinn bei, „wenn sie hinreichend differenziert“<sup>35</sup> sind, so Axel Honneth. Ab wann man jedoch von einer hinreichenden Differenzierung sprechen kann und wie die Grenze zwischen Erkenntnis und Nichterkenntnis verläuft bzw. woran dieser Unterschied deutlich gemacht werden kann, bleibt ausgespart und es findet auch hier keine positive Bestimmung der Parameter statt. Es kann also nicht jedem Subjekt die Fähigkeit zugesprochen werden, zu einer wahrhaften Erkenntnis zu gelangen, da nicht jedes Subjekt über ein solches Empfindungsvermögen verfügt. Es wird eine soziale Einschrän-

28 ADORNO, GS 6: 203, siehe auch: NIETZSCHE (1981): 558.

29 Ebd.: 358.

30 Vgl. FRÜCHTL (1986): 106f.

31 Exemplarisch für solch einen ästhetischen Weltschmerz möchte ich hier Dostojewski zitieren: „Pain and suffering are always inevitable for a large intelligence and a deep heart.“ In: DOSTOJEWSKI (1977): 136.

32 ADORNO, GS 6: 203.

33 FRÜCHTL (1986): 106f.

34 Ebd.

35 HONNETH / MENKE (2006): 23.

kung vorgenommen, welche Adorno mit einem moralischen Argument abzuwehren versucht, indem er die Idee einer „Stellvertreterfunktion“ einbezieht. Die Subjekte, die ein solch differenziertes Empfindungsvermögen besitzen, sind in der Pflicht, stellvertretend für andere, diese subjektiv gegebenen Eigenschaften von Gegenständen zu benennen:

Kritik am Privileg wird zum Privileg [...]. An denen, die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen – ein Glück, das sie im Verhältnis zur Umwelt oft genug zu büßen haben –, ist es, mit moralischem Effort, stellvertretend gleichsam, auszusprechen, was die meisten, für welche sie es sagen, nicht zu sehen vermögen oder sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen verbieten. Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann.<sup>36</sup>

Wie das in der Praxis aussehen kann oder soll, diese privilegierte Erfahrung stellvertretend für andere zu benennen, dazu äußert sich Adorno nicht. Dass die Kommunizierbarkeit kein Wahrheitskriterium sein kann, lässt sich erneut durch die Spannung von Erkanntem und der Kommunikation des Erkannten erklären. Er spitzt den Gedanken zu: „Elitärer Hochmut stünde der philosophischen Erfahrung am letzten an.“<sup>37</sup>

So schließt sich nun durch die Hinzunahme des physischen Leides folglich der Kreis zu dem an den Anfang zitierten Ausspruch und bindet die physische Fundierung an seine kognitive Funktion: „Das Bedürfnis, Leiden beredet werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“ Früchtl erkennt hierin zweierlei: Er thematisiert den Bezug zu Hegel, den Adorno hier mit dem Begriff der Objektivität herstellt. Objektivität habe eine gedoppelte Bedeutung, da sie das Anundfürsichseiende zu sein und dem selbständigen Begriff gegenüberzustehen, bedeutet.<sup>38</sup> Diese Anspielung wird sozialphilosophisch mit Hilfe der Marxschen Theorie eingeholt.

*Das Leiden ist ihr [der Marxschen Theorie, M.H.] zufolge Gesetz der gesamten prärevolutionären Geschichte von Klassenkämpfen [...]. Aber die Kritische Theorie sieht sich in der Phase des Monopolkapitalismus dem für die politische Argumentation fatalen Phänomen gegenüber, daß die „Unterdrückten ... sich selber nicht als Klasse*

---

36 ADORNO, GS 6: 51.

37 Ebd.: 52.

38 Vgl. FRÜCHTL (1986): 108.

*erfahren können“; das Leiden gerade nicht mehr ‚auf dem Subjekt lastet‘. Quantitativ kann mithin die Objektivität des Leidens nicht begründet werden.<sup>39</sup>*

In den vorangestellten Ausführungen wurde auf die Idee einer Insuffizienz von Begriffen hingewiesen, wie sie auch schon vor Adorno in der Philosophiegeschichte Vertreter fand. Doch Adorno bleibt nicht in den Grenzen einer Sprachtheorie, wenn er insuffiziente Begrifflichkeiten adressiert. Drehpunkt des Leidensbegriff ist die These, dass Leiden ein Produkt der falschen Gesellschaft und der ungerechten Zustände sei. Der wesentliche Beweggrund für Adorno, sich mit dem Leiden auseinanderzusetzen, ist derjenige, Kritik an eben diesen ungerechten Gesellschaftsverhältnissen zu üben.

Daß Freiheit weithin Ideologie blieb; daß die Menschen ohnmächtig sind vorm System und nicht vermögen, aus ihrer Vernunft ihr Leben und das des Ganzen zu bestimmen; ja daß sie nicht einmal mehr den Gedanken daran denken können, ohne zusätzlich zu leiden, bannt ihre Auflehnung in die verkehrte Gestalt: lieber wollen sie hämisch das Schlechtere denn den Schein eines Besseren.<sup>40</sup>

Um zu verstehen, wie diese Ohnmacht zustande kommt, muss etwas weiter ausgeholt werden und in aller Kürze die Spannung zwischen Theorie und Praxis und damit einhergehend die Subjekt–Objekt Beziehung skizziert werden. Die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis fällt historisch mit der Frage nach dem Subjekt–Objekt–Verhältnis zusammen. Sie taucht genau da auf, wo zwischen beiden, also Subjekt und Objekt, ein Graben entsteht, nämlich zur „selben Zeit, da die Cartesianische Zweisubstanzenlehre [die] Dichotomie von Subjekt und Objekt ratifizierte [...]“.<sup>41</sup> So Adorno in *Marginalien zu Theorie und Praxis*. Angedeutet wird diese Spannung bereits früher, nämlich seit der zunehmenden Trennung von Kopf- und Handarbeit, vielleicht bereits seit Anbeginn der Arbeitsteilung, denn „Praxis ist entstanden aus der Arbeit.“<sup>42</sup> Praxis war also zuvorderst ein Reflex auf die Lebensnot, Mittel um das Leben zu reproduzieren und die Bedingungen hierfür zu produzieren. Praxis war demnach in erster Linie Zwang, eine Notwendigkeit, um das Leben zu sichern. „Bis heute begleitet sie [die Praxis, M. H.] das Moment von Unfreiheit, das sie mit-

---

39 Ebd.

40 ADORNO, GS 6: 96.

41 ADORNO, GS 10.2: 759.

42 Ebd.: 762.

schleppte.“<sup>43</sup> Subjekt und Objekt klaffen immer weiter auseinander, die Welt tritt den Menschen als etwas Fremdes und Inkommensurables entgegen. Je schärfer diese Trennung realiter stattfindet, desto eher verkehrt sich Praxis in ihr schieres Gegenteil. Der Mensch, der dieser Welt auf eine ihm unbegreifliche Art entgegengestellt wird, sieht sich nicht mehr in der Macht, diese ihm äußerlichen Umstände zu beeinflussen und fühlt sich ohnmächtig. Um dagegen anzugehen, um die Ohnmacht vermeintlich zu kompensieren, stürzt sich das erfahrungsarme und ohnmächtige Subjekt analog dazu in blinden Aktionismus, begriffslose Praxis und leeres Ritual. Mit Adorno:

Während Denken zur subjektiven, praktisch verwertbaren Vernunft sich beschränkt, wird korrelativ das Andere, das ihr entgleitet, einer zunehmend begriffslosen Praxis zugewiesen, die kein Maß anerkennt als sich selbst.<sup>44</sup>

Dieser Pseudopraxis ermangelt es an exakt jenem Moment, das dem „transzendentalen Subjekt [...] attestiert wird, Spontaneität“.<sup>45</sup> Also genau jene Fähigkeit, mit der das Subjekt Zugriff auf eine Welt findet, die eben nicht vollständig determiniert und vorhersehbar ist. Weiter: „Wo Erfahrung versperert oder überhaupt nicht mehr ist, wird Praxis beschädigt und deshalb ersehnt, verzerrt, verzweifelt überbewertet.“<sup>46</sup> Dies sind die Konsequenzen einer Welt, in der Subjekten individuelle Erfahrung versagt wird. Dieser Verlust von Spontaneität und individueller, subjektiver Erfahrung führt dazu, dass empathische Erfahrung von Praxis und Interaktion mit dem Äußerem, der Welt, verunmöglicht wird. Jede Erfahrung, jede Wahrnehmung, jeder Sinneseindruck bestätigt die bestehenden Verhältnisse. Von Erfahrung im eigentlichen Sinne kann also nicht länger gesprochen werden, es sind vielmehr eingeübte Reflexe, Reaktionen auf etwas längst bekanntes. Die Ohnmacht des Menschen und die Erfahrungsarmut des Subjekts fallen in eins, bedingen und produzieren sich reziprok. Doch auch die Theorie kommt durch die Antithese von Theorie und Praxis zu Schaden und wird durch die oben benannte Machtlosigkeit des Subjekts denunziert. An diese Darstellung der Subjekt–Objekt–Beziehung schließt die Vorstellung eines Primats der Theorie bzw. des Vorrangs des Objekts an. Für Adorno bezieht sich der Begriff Subjekt nicht auf eine all-

---

43 Ebd.

44 Ebd.: 761.

45 Ebd.: 760.

46 Ebd.

gemeine Bestimmung oder allgemeine Wesensmerkmale, sondern immer zugleich auf ein einzelnes Individuum:

Von keinem Subjektbegriff ist das Moment der Einzelmenschlichkeit [...] wegzudenken; ohne jede Erinnerung daran verlöre Subjekt allen Sinn. Umgekehrt ist das einzelmenschliche Individuum, sobald überhaupt auf es in allgemeinbegrifflicher Form als auf das Individuum reflektiert, nicht nur das Dies da irgendeines besonderen Menschen gemeint wird, bereits zu einem Allgemeinen gemacht [...].<sup>47</sup>

Deshalb wird der eben besprochene Aspekt der Spontanität, der Erfahrung des einzelnen Subjekts bei Adorno dergestalt betont. Daher noch einmal: Die Erfahrung des Einzelnen ist fundamental an den Leib, das Somatische, das Leiden gebunden und ist untrennbar mit der Möglichkeit zur Wahrnehmung verknüpft.<sup>48</sup> Das Subjekt steht also immer in einem sinnlichen Verhältnis zu einem Objekt. Der Blick des Subjekts auf die Welt wird wie bei Kant betont, dennoch gilt zugleich „die Unabhängigkeit des Objekts der Erkenntnis vom Subjekt der Erkenntnis“.<sup>49</sup> Hier setzt der Gedanke des Vorrangs des Objekts ein: „Der Vorrang der Objektivität ist die *intentio obliqua* der *intentio obliqua*, nicht die aufgewärmte *intentio recta*.“<sup>50</sup> Einfacher: Die Stellung des Objekts soll aus einer Subjekt-Sicht in den Erkenntnisprozess zurückgeholt werden wobei beide Momente dialektisch vermittelt sind. Wahrnehmung ist dabei die Grundlage von Erkenntnis, die jedoch nicht nur begrifflich ist, sondern eben auch Empfindungen einbezieht. Genau darin liegt der Grund, jedweden Wahrnehmungsprozess beständig zu kritisieren. Was jedoch auf der Seite des Subjekts, was auf der Seite des Objekts zu verorten ist, kann nicht ahistorisch und starr bestimmt werden. Der Wahrheitsgehalt der Dichotomie „ist der keineswegs ontologische sondern geschichtlich aufgetürmte Block zwischen Subjekt und Objekt“<sup>51</sup>. Beide Seiten müssen also durch gesellschaftliche Praxis ausgefochten werden.

---

47 Ebd. S. 741.

48 Da in diesem Rahmen keine ausführliche Besprechung der Termini Leib und Somatisches geleistet werden kann, möchte ich auf folgende weiterführende Lektüre verweisen, welche die Begrifflichkeiten mit Bezügen zur Phänomenologie bespricht: BENINI (2014): 97-123.

49 ADORNO, GS 10.1: 52.

50 ADORNO, GS 10.2: 747.

51 Ebd.: 753.

Die Trennung von Subjekt und Objekt ist real und Schein. Wahr, weil sie im Bereich der Erkenntnis der realen Trennung, der Gespaltenheit des menschlichen Zustands, einem zwangvoll Gewordenen Ausdruck verleiht; unwahr, weil die gewordene Trennung nicht hypostasiert, nicht zur Invarianten verzaubert werden darf.<sup>52</sup>

Die Dichotomie von Subjekt und Objekt ist also einerseits reine Denkabstraktion, andererseits zugleich gesellschaftliche Wirklichkeit. Daher gilt für Adorno, dass „Gesellschaftskritik und Erkenntniskritik nicht voneinander zu trennen sind.“<sup>53</sup> Er formuliert den Appell: „Herzustellen wäre ein Bewußtsein von Theorie und Praxis, das beide weder so trennt, daß Theorie ohnmächtig würde und Praxis willkürlich.“<sup>54</sup> Wenn Adorno über Theorie und Praxis, über Subjekt-Objekt-Konstellationen spricht, darf man nicht vergessen, dass er dabei stets eine kapitalistische Gesellschaftsordnung vor Augen hat. Die oben erwähnte Ohnmacht ist Symptom und Resultat der „verwaltet[e]n Welt“<sup>55</sup> und der ungerechten Herrschaftsverhältnisse. Pointiert drücken es Adorno und Horkheimer bereits in *Dialektik der Aufklärung* aus:

Nicht das Gute sondern das Schlechte ist der Gegenstand der Theorie. [...] Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung. [...] Es gibt nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint.<sup>56</sup>

Knoll bemerkt dabei richtig, dass die physische Negation des Leidens als negativer Bezugspunkt der Kritik des Bestehenden fungiert, wohingegen die Gerechtigkeit ihr positiver Bezugspunkt ist.<sup>57</sup> Gerade an dieser Stelle wird die komplexe Verquickung von Leiden an den bestehenden Verhältnissen und dem Leiden an und in der Erkenntnis evident und nachvollziehbar.

„Denken heißt identifizieren,“<sup>58</sup> schreibt Adorno gleich zu Beginn von *Negative Dialektik*. Die elementare Prämisse jedweden begrifflichen Denkens liegt in der Identifikation von Begriff und Sache. Abstrakte Termini, Allgemeinbegriffe versuchen mannigfaltige, konkrete Sachverhalte unter

---

52 Ebd.: 742.

53 SCHWEPPEHÄUSER (2009): 62.

54 ADORNO, GS 10.2: 761.

55 ADORNO, GS 6: 31.

56 HORKHEIMER / ADORNO (2003): 195.

57 KNOLL (2002): 156.

58 ADORNO, GS 6: 17.

sich zu subsumieren und verleihen ihnen den Schein der Identität, ob schon sie diese eben nicht identischen Erscheinungen gleichmachen und sie unter eine Identität zwingen. Die Begriffe tun diesen Gegenständen insofern Gewalt an, als dass sie deren qualitative Eigenschaften und Unterschiede verschleiern und unter dem Prinzip der Identität verdecken. Bereits dieses fundamentale Prinzip der Begriffsbildung enthält den Kern der Ungerechtigkeit in sich. Doch das begriffliche Denken wirkt auch noch auf einer anderen Ebene, da es die Instanz ist, welche maßgeblich die Unterdrückung von Trieben, Bedürfnissen und Leidenschaft durch Selbstbeherrschung bewirkt. Dazu Knoll noch einmal:

Die Herrschaft des rationalen Ichs über die innere Natur ist für Adorno deshalb ungerecht, da den Trieben und Leidenschaften in der zwanghaften Integration des Subjekts nicht das ihre zukommt. [...] Das durch die Triebunterdrückung erzeugte Leiden wird für Adorno zudem durch die mit Ausbeutung und Gewalt einhergehende Ungerechtigkeit der Klassenherrschaft vermittelt und verstärkt.<sup>59</sup>

Die Vorstellung von der Erfahrungsarmut der Subjekte ist demnach diejenige von Subjekten in spätkapitalistischen Verhältnissen. Doch es geht ihm nicht nur darum, die Sphäre von Gesellschaft und Individuum zu reflektieren, sondern eben auch um die Bezugnahme auf einen konkreten historischen Moment, nämlich das isolierte Individuum in den Konzentrationslagern und er „instauriert [damit] das isolierte Individuum als Erkenntnisinstanz.“<sup>60</sup> In Bezug auf Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft heißt es bei Adorno: „Weil Individuation, samt dem Leiden, das sie involviert, gesellschaftliches Gesetz ist, wird einzig individuell Gesellschaft erfahrbar“<sup>61</sup> So stellt er einen Zusammenhang von Individuation und Leiden her. Anders als im Kapitel zu Leiden und Erkenntnis geht es hier verstärkt um die soziale und kollektive Komponente von Leid, ein (physisches) Leiden an der Entfremdung.

#### 4. Abschaffung des Leids

Dass Adorno in mehreren Passagen von der Abschaffung des Leids oder seiner Überflüssigkeit spricht, legt die Frage nahe, ob es für Adorno auch ein Leid gibt, welches nicht abgeschafft werden kann. Dieser anthropolo-

---

59 Ebd.: 157.

60 FRÜCHTL (1986): 108.

61 ADORNO, GS 11: 385.

gischen oder existentialistischen Fragestellung entzieht sich Adorno und formuliert keine eindeutige Antwort. Stattdessen konstatiert er eine Grenze der Prognostizierbarkeit:

Die Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist, steht nicht bei dem Einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung, der er dort noch zugehört, wo er subjektiv von ihr sich lossagt und objektiv in die absolute Einsamkeit des hilflosen Objekts gedrängt wird.<sup>62</sup>

Mit dem Verweis auf das Empfinden von Leid, wird in dieser Passage deutlich, dass das physische Leiden eben nicht anthropologisch-existentialistisch gerechtfertigt werden kann. Das Leiden bietet „den wörtlich materialistischen Grund für Kritik“<sup>63</sup> „Weh spricht: vergeh.“ Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.<sup>64</sup> Und weiter: „Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens, sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem [...]“<sup>65</sup> Doch nicht nur der bereits besprochene Aspekt, dass Leid der Motor für Kritik ist, sondern auch der Hinweis auf die Gattung ist wesentlich, denn Adorno erkennt hierin eine Bestimmung für selbige: „Alle Tätigkeiten der Gattung verweisen auf ihren physischen Fortbestand [...]“<sup>66</sup> Dazu Früchtl: „Der Einzelne wie die Gattung wollen schon als biologisches Gesetz das Leiden mildern oder abschaffen. Alles nicht-physische Leiden ist in der Folge eine ‚vermittelte Gestalt von Physischem‘“<sup>67</sup>. Das Leiden an und in der Erkenntnis also, wie es schon am Beginn der Ausführungen eingehender beleuchtet wurde, wäre eine solch bloß vermittelte Gestalt von Physischem. Gleiches würde wohl für das von Früchtl beschriebene ästhetische und aristokratische Leiden gelten. Doch wäre es auch stark verkürzt, würde man diese Ausführungen zum Leiden auf ihre kognitiven Funktionen oder eine biologische Gesetzmäßigkeit reduzieren. Nein, es würde der Kritischen Theorie Adornos den Stachel ziehen. Gleichzeitig kann das Leiden in der Theorie Adornos auch nicht zu einer *conditio humana* hoch-

---

62 ADORNO, GS 6: 203.

63 FRÜCHTL (1986): 107.

64 ADORNO, GS 6: 203.

65 Ebd.: 202.

66 Ebd.

67 FRÜCHTL (1986): 107.

stilisiert werden. Es wäre ja auch einigermaßen widersinnig, würde Adorno das Leid zur fundamentalen Bedingung des Menschseins erklären und im gleichen Atemzug seine Abschaffung durch gesellschaftlichen Fortschritt theoretisch für denk- und umsetzbar halten. Die Abschaffung steht *allein* bei der Gattung, das bedeutet, dass die geschichtliche Verwirklichung der Abschaffung des Leidens unaufhebbar mit der Einrichtung einer anderen, einer richtigen Gesellschaft einhergehen muss. „Eine solche Einrichtung hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsform jenes Leidens.“<sup>68</sup> Hier wird noch einmal offenkundig, dass Adorno gegen eine (retrospektive) Sinngebung des Leidens opponiert. Noch einmal deutlicher in Bezug auf das vorangehende Kapitel: Leiden ist für Adorno ein Produkt der falschen Gesellschaft. Dasjenige Leiden also, welches potentiell abgeschafft werden kann, findet in *Negative Dialektik* weniger Beachtung als dasjenige, welches von der Gesellschaft generiert wird. Eine Begründung hierfür liegt auch darin, dass Adorno die unveränderlichen Größen des Lebens, wie den Tod nicht als solche denkt. „Selbst der Tod ist für ihn keine ‚Invariante‘, denn er versteht ihn wie die gesamte Wirklichkeit als durch und durch geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt und damit als etwas zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes“,<sup>69</sup> resümiert Knoll. Doch was versteht Adorno unter den „inwendigen Reflexionsformen jenes Leidens“? Wie bereits in *Leid physisch* dargelegt wurde, wehrt sich Adorno gegen das Denken eines Dualismus von Körper und Geist. Ebenso stellt sich Adorno dagegen, dem einen oder anderen Moment undialektisch Priorität einzuräumen. „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloß ist.“<sup>70</sup> Der Körper bildet demnach eine dialektische Einheit, der Geist wiederum das überwiegende Moment. In anderen Worten: „Adorno begreift den Geist und das Bewußtsein als Differenzierungen und Modifikationen der ‚Triebenergie‘ der inneren Natur und damit des Körpers.“<sup>71</sup> Das bedeutet also, dass alle Empfindungen, die das Bewusstsein in den unterschiedlichsten Facetten und Nuancen hat, immer zugleich Körperempfindungen sind und so stets auf ein somatisches Moment verweisen.<sup>72</sup> Hierzu gehören

---

68 Ebd.

69 KNOLL (2002): 135.

70 ADORNO, GS 6: 203.

71 KNOLL (2002): 139.

72 Zur weiterführenden Lektüre in Bezug auf den Themenkomplex *Körpergefühl* und *Körperempfindung* empfehle ich folgenden Aufsatz, welcher sich einer expli-

Schmerz und Unlusterfahrungen, ebenso wie Lust und Glück. Das Körpergefühl ist hier das überwiegende Moment im Vergleich zur Empfindung, nur so kann der bereits zitierte Satz „Die somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen ist Schauplatz des Leidens“, erklärt werden. Adorno wendet sich also gegen jene Theorien, die das Bewusstsein auf ein erkennendes Bewusstsein reduzieren. Dagegen hält er, dass der Mensch „als ein empfindendes, erlebendes, erfahrendes Wesen selber auch wesentlich Leib ist. Alle seine Erfahrungen, auch die spirituellsten, tragen diesen Charakter des Leibhaften [...]“<sup>73</sup>

Am Ende dieses Kapitels lassen sich die vorangehenden wie folgt erklären: Das moralische Bedürfnis und das philosophische Denken, Leiden beredet werden zu lassen, sind durch körperlichen Schmerz, durch die Erfahrung von Unlust und Leiden, sowie durch die ungerechten und unvernünftigen Verhältnisse, welche wiederum das Leiden generieren, begründet. Dieses gesellschaftlich bedingte, historisch gewordene körperliche Leiden ist der Motor für Kritik und eben auch Ansporn für seine eigene philosophische Tätigkeit. Sie ist also nicht reine Rhetorik, Adorno nimmt nicht die Position eines neutralen Beobachters ein, sondern weiß sehr genau darum, dass dieses Leiden ihn im doppelten Wortsinn angeht. Die Negation des Leidens muss eine physische Negation des Leidens sein. Diese physische Negation ist durch die bewusste Empfindung wiederum mit dem Denken verknüpft. Sie motiviert das Denken, in weiterer Folge die Abschaffung des Leidens und seine Ursachen in der ungerechten Gesellschaftsformation zu reflektieren. Nur die Gesellschaft, in der kein Mitglied leiden muss, eine Gesellschaft also, welche die physische Negation des Leidens verwirklicht, wäre eine richtige. Dies geht freilich nur, indem die gesellschaftlichen Quellen der Ungerechtigkeit beseitigt werden. Hier entsteht der Konnex zwischen der Kritik an den ungerechten Gesellschaftsverhältnissen einerseits und der Begründung einer gesellschaftsverändernden Praxis andererseits. Lust und Unlust werden so nicht als zwei dialektische Prinzipien verstanden, sondern befinden sich in direkter Opposition zueinander. Glück ist nachgerade die Kehrseite des Leidens: „Glück aber enthält Wahrheit in sich. Es ist wesentlich ein Resultat. Es entfaltet sich am aufgehobenen Leiden.“<sup>74</sup>

---

zit phänomenologischen Methode bedient: BÖHME (2004): 97-108.

73 ADORNO, THEODOR W.: *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1992, 177. Zit. nach KNOLL (2002): 139.

74 HORKHEIMER / ADORNO (2003): 86f.

## 5. Schlusswort: Leid beredt werden lassen

„Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu Brüllen [...]“<sup>75</sup>

Adorno insistiert auf dem Ausdrucksrecht des Leidens, weiß aber zugleich sehr genau auch um die Schwierigkeit es zum Ausdruck zu bringen. Durch die ungerechten Verhältnisse, die Zurüstungen zum Objekt, plädiert er für Differenziertheit, Gewaltlosigkeit und Präzision gegenüber dem Objekt, in der Hoffnung, eine restituierende Gerechtigkeit entstehen zu lassen. Diffiziler ist der Umgang mit dem Subjekt, welches an der Insuffizienz von Begriffen, an dem Einbüßen an Souveränität und seiner Dezentrierung leidet. Der Verlust an autonomer Sinnsetzung ist jedoch gleichzeitig Bedingung für das entmachtete Subjekt, dass die qualitativen Eigenschaften des Objekts wahrgenommen werden können, woraus ein Vertrauen auf die eigene Erfahrung gewonnen werden kann.

Trägt man die zentralsten Gedanken noch einmal zusammen, so lassen sich durch die Spurensuche dreierlei Leidbegriffe in *Negative Dialektik* extrapolieren. Zunächst wurde die Geschichtsphilosophie als Erkenntnis der Gründe des Leidens und der Ungerechtigkeit untersucht. Genau an dieser Stelle erfolgt der theoretische Umschlag von einem dialektischen in ein undialektischen Verfahren. Wo das Leiden in und am Denken noch einen dialektischen Umschlag haben kann, kann das physische, somatische Leid nicht dialektisch gewendet werden. Dieses Leiden geht dem Denken voraus, ist jedoch keinesfalls ein Sicheres, Festes oder Erstes. Au contraire: Das Somatische als der Schauplatz des Leidens, die sinnferne Schicht, ist eine Evidenz, die Adorno nicht beweist. Dieses Leiden ist keine Invariante, sehr wohl aber ein Existential. Dem Leiden ist der Index eines Imperativs inhärent, nämlich demjenigen, dass das Leiden abgeschafft werden muss. Adorno visiert den Zustand „[...] bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderfürlich vergangene widerrufen wäre.“<sup>76</sup>

Leiden bildet den Motor für Kritik aus, jedoch gilt es, das Leiden nicht im Sinne einer kritischen Theorie als dessen Motor zu instrumentalisieren. Der Akzent liegt nicht darauf, dass das Leiden maßgeblicher Impuls für Kritik ist, sondern darauf, es abzuschaffen, was letztlich dann auch zur Abschaffung von Kritik führen würde. Wo die Abschaffung (noch) nicht

---

75 ADORNO, GS 6: 355.

76 Ebd.: 395.

in Gänze verwirklicht werden kann, muss sich das Bemühen zumindest um eine Minderung richten. Das Leiden darf nicht auf seine soziologische oder kognitive Funktion oder Rolle im Bestehenden reduziert oder verwässert werden.

Im Rahmen der Leidthematik dem Genügen wissenschaftlicher Anforderungen, wie beispielsweise der Nachvollziehbarkeit einer Argumentation im Rahmen eines Philosophiestudiums, Folge zu leisten, erzeugt ein gewisses Unbehagen. Was vom Schreibprozess bleibt, ist der fade Geschmack, einen Begriff zu diskutieren, die Erkenntnisse zu resümieren, um den Gegenstand zu theoretisieren und ihn sich gleichsam vom Leibe zu schaffen, ihn auf Distanz zu halten, im Widerspruch zu dem Umstand, dass das Leiden uns an-geht, an-greift und sich in den Körper und Leib einschreibt.

*Über die Autorin:*

*Mona Huber hat an der Universität Wien und der Freien Universität Brüssel einen Bachelor in Vergleichenden Literaturwissenschaften und einen Bachelor in Politikwissenschaften absolviert. An der Freien Universität Berlin und der Hebräischen Universität Jerusalem studierte sie Philosophie im Master und schreibt gegenwärtig ihre Masterarbeit zum Verhältnis von Schweigen und Leiden im Werk von Theodor W. Adorno.*

## Bibliographie

- ADORNO, THEODOR W.: *Philosophische Frühschriften*, in: *Gesammelte Schriften 1*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- : *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Gesammelte Schriften 4*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- : Negative *Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, in: *Gesammelte Schriften 6*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- : *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften 7*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- : *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen ohne Leitbild*, in: *Gesammelte Schriften 10.1*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- : *Kulturkritik und Gesellschaft II*, in: *Gesammelte Schriften 10.2*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- : *Noten zur Literatur*, in: *Gesammelte Schriften 11*, hg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.
- BENINI, ERIKA: „Die materialistische Dimension des Leibes bei Theodor W. Adorno“, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie* 38/39 (2014), 97-123.
- BÖHME, GERNOT: „Eingedenken der Natur im Subjekt oder: Die Geburt des Subjekts aus dem Schmerz“, in: Gruschka, Andreas; Oevermann, Ulrich (Hgg.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, Büchse der Pandora, Wetzlar 2004, 97-108.
- DOSTOJEWSKI, FJODOR: *Crime and Punishment*, New York 1977.
- FRÜCHTL, JOSEPH: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986.
- HOMER: *Ilias / Die Odyssee*, übers. v. Johann Heinrich Voß, Bertelsman Lesering, Hamburg 1964.
- HONNETH, AXEL; MENKE, CHRISTOPH: *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt/M. 2003.

—: „Diskussion über Theorie und Praxis“ (1956), in: HORKHEIMER, MAX: *Nachtrag zu Band 13: Nachgelassene Schriften 1949–1972, 2. Gespräche*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.

HORKHEIMER, MAX: „*Traditionelle und kritische Theorie*“ (1937), in: Ders.: *Kritische Theorie*. Studienausgabe, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977.

KNOLL, MANUEL: *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, Wilhelm Fink, München 2002.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, Bd. 2, Phaidon, München 1981.

NOERR SCHMID, GUNZELIN: „Adornos Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauers“, in: SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD; WISCHKE, MIRKO (Hgg.): *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Argument-Sonderband, Berlin 1995, 13-28.

SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD: *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2009.

—: *Ethik nach Auschwitz*, Argument Verlag, Hamburg 1993. (Neuaufgabe: Wiesbaden 2016)

THOMÄ, Dieter: „Verhältnis zur Ontologie. Adornos Denken des Unbegreiflichen“, in: HONNETH, AXEL; MENKE, CHRISTOPH: *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006, 29-48.

WISCHKE, MIRKO: *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Peter Lang, Frankfurt/M et.al. 1993.



# KANTS RINGEN UM „EINIGE OBJECTIVE GÜLTIGKEIT“ DER PRINZIPIEN DER REINEN VERNUNFT

Rudolf Mösenbacher

*Ausgehend vom Anhang zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft wird die Frage nach den methodischen Bedingungen einer transzendentalen Rechtfertigung der Vernunftprinzipien problematisiert. Der scheinbare Widerspruch zwischen dem ersten Teil des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik, in dem Kant eine Deduktion der Vernunftprinzipien ausschließt, und dem zweiten Teil, in dem er eine solche als Vollendung des kritischen Geschäfts bezeichnet, kann über eine textimmanente Kontextualisierung mit dem Ersten Buch der Transzendentalen Analytik und insbesondere dem Ersten Buch der Transzendentalen Dialektik aufgelöst werden. Gleichzeitig zeigen sich dabei erhebliche Probleme für den Aufbau und die Struktur der Transzendentalen Dialektik sowie für das systematische Verständnis einer transzendentalen Deduktion im Rahmen der Kritik der reinen Vernunft, die eingehend diskutiert werden.*

*Based on Kant's Appendix of the Transcendental Dialectic of the Critique of Pure Reason the paper problematises the methodological conditions of a transcendental justification of principles of reason. The contradiction between the first part of the Appendix, in which Kant writes that a deduction of principles of reason is not possible, and the second part, in which a deduction is called the completion of the critical task, can be resolved by a contextualisation with the first book of the Transcendental Analytic and the first book of the Transcendental Dialectic. However, the contextualisation indicates problems in the structure of the Transcendental Dialectic and the systematic understanding of a transcendental deduction in the Critique of Pure Reason, which will be discussed in detail.*

## Eine wenig beachtete Deduktion

Im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* formuliert Kant folgende Problemstellung: „Wie will ich [den Prinzipien der reinen Vernunft] einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern“<sup>1</sup>? Diese Frage nach der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit einer

---

1 A664/B692=1.29. Die Texte Kants werden nach der A/B-Paginierung angege-

transzendentalen Deduktion der Vernunftprinzipien beschäftigt nicht nur Kant, sondern nach ihm auch die Forschung. Noch im Jahre 1958 konstatiert R. Zocher, dass es sich bei der Textpassage des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* um eine „wenig beachtete Deduktion der Ideen“<sup>2</sup> handelt. M. Caimi veröffentlicht mit einer Anspielung auf Zocher 2009 in den Kant-Studien einen Beitrag, der im Titel genau diese Einschätzung bezüglich des Forschungsstandes anführt.<sup>3</sup> In den 50 Jahren der Forschung, die zwischen den Ergebnissen Zochers und Caimis liegen, hat sich die Forschungssituation um die Textpassage zwar grundlegend geändert, die Mehrdeutigkeiten in der Interpretation sind allerdings dadurch nicht weniger geworden. Ins Zentrum der Interpretationsüberlegungen sind dabei Fragen nach der Stellung und der Rolle der transzendentalen Deduktion der Vernunftprinzipien gerückt. Diesen geht in der Diskussion stets die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit bzw. Notwendigkeit einer solchen Deduktion voraus. Dabei stehen sich schematisch skizziert zwei grundlegende Positionen gegenüber: Einerseits wird mit Bezug auf Absatz 1.28. behauptet, dass eine transzendente Deduktion der Vernunftbegriffe im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* und deren Methodenverständnis nicht möglich und von Kant auch nicht intendiert sei. Andererseits wird mit Bezug auf Absatz 2.2. behauptet, dass Kant eine transzendente Deduktion der Vernunftprinzipien als notwendig erachtet und auch im Rahmen des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* durchgeführt habe.

Ziel der Arbeit ist es aufzuweisen, dass zwischen den scheinbar widerstreitenden Textbezügen keine Kontradiktion besteht: Die Mehrdeutigkeiten des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* sind über einen textanalytischen Zugriff mit anderen Lehrstücken der *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere dem Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik*, aufzulösen. Zu klären ist demnach die Frage nach den methodischen Bedingungen einer solchen Rechtfertigung der Vernunftbegriffe. Wird die Notwendigkeit einer transzendentalen Deduktion und ihr Status anhand dieser Überlegungen problematisiert und geklärt, bleibt es immer noch offen, ob Kant überhaupt eine solche Rechtfertigung der Vernunftprinzipien durchgeführt hat und, wenn ja, an welcher Stelle er dies getan hat.

---

ben und nach der Akademieausgabe zitiert. Zitate aus dem Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* werden zur besseren Orientierung zudem mit einer Absatznummerierung versehen. In der Angabe 1.29. steht demnach 1. für den ersten Teil des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* und 29. für den 29. Absatz daraus.

2 ZOCHER (1958): 43.

3 CAIMI (1995): 309.

Als Methode wird die Kontextualisierung gewählt, mit der Konstitutionen innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* analysiert und geprüft werden. Ein solches Methodenverständnis ist insbesondere im Rahmen der Lehre des regulativen Vernunftgebrauchs geboten, da Kant diese neben einigen verstreuten Ausführungen<sup>4</sup> im Rahmen eines Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* verortet, ihr damit keinen expliziten Platz im System der *Kritik der reinen Vernunft* einräumt und sie in ständigen Bezügen und Abgrenzungen zu anderen Lehrstücken, vor allem zu dem Ersten Buch der *Transzendentalen Analytik*, entwickelt.<sup>5</sup> Durch eine solche textimmanente Untersuchung kann der scheinbare Widerstreit zwischen den beiden Textpassagen und den daran anschließenden Forschungspositionen aufgelöst, Kriterien für den Status einer transzendentalen Deduktion der Vernunftideen gewonnen und diese am Text weiter vertieft werden.

Die Argumentation ist dabei in drei Etappen geteilt, von denen sich die zweite in drei Unterpunkte gliedert:

In Kapitel eins wird auf besagte Textpassagen, d. i. Absatz 1.28. und 2.2., genauer eingegangen. Trotz der darin enthaltenen unterschiedlichen Einschätzung bezüglich der Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftbegriffe erweist sich, dass die Vernunftbegriffe in beiden identisch charakterisiert werden, wenn es einmal heißt, dass ihnen „objektive, aber unbestimmte Gültigkeit“<sup>6</sup>, das andere Mal „einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit“<sup>7</sup> zukomme.

Dabei ist frappierend – Kapitel zwei –, dass Kant in Absatz 1.28., d. i. in der Ablehnung der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion, auf ein schon bewiesenes Argument rekurriert. Es ist allerdings nicht klar entscheidbar, auf welche Textpassage Kant tatsächlich Bezug nimmt. In der Rekonstruktion des schon bewiesenen Argumentes bieten sich einerseits die transzendente Deduktion der Kategorien (Kapitel 2.1) und die prosyllogistische Herleitung der Vernunftbegriffe (Kapitel 2.2) an – es sind dies Bezüge, die Kant selbst im Text des Anhangs zur *Transzendentalen Dia-*

---

4 A508/B536-A566/B593; A571/B599-A583/B611; A771f./B799f.

5 Ein solches methodisches Vorgehen hat eine breite Fülle von Forschungsergebnissen zu berücksichtigen, da sowohl auf die Spezialforschung der jeweiligen Teilpassagen der *Kritik der reinen Vernunft* als auch auf die – allerdings nur spärlich vorhandene – Literatur, die den expliziten Zusammenhang problematisiert, zu rekurrieren ist.

6 A663/B691=1.28.

7 A669/B697=2.2.

*lektik* immer wieder herstellt. Dabei ist die *Transzendente Analytik* zwar eine wichtige Bezugsstelle, aber erst im Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik* kann mit A336/B393 eine Textstelle ausfindig gemacht werden, in der explizit auf die Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftbegriffe eingegangen wird und die somit als schon erbrachter Beweis interpretiert werden kann. Infolge einer genauen Analyse können erhebliche philologische Schwierigkeiten ausgemacht werden. Eine Lösung dafür wird einerseits im Rahmen von editorischen Überlegungen zur *Transzendentalen Dialektik* und andererseits anhand einer terminologischen Untersuchung der begrifflichen Differenzierung objektive Deduktion und subjektive Ableitung (Kapitel 2.3) versucht. Beide Untersuchungen rücken dabei besagte Textpassage A336/B393 thematisch ganz nahe an die Überlegungen zur Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftbegriffe im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* heran, wie sie ausgehend von Absatz 1.28. und 2.2. in Kapitel eins dargestellt wurden.

Abschließend – Kapitel drei – wird auf der Basis dieser Kontextualisierungen und Rekonstruktionen die Frage nach der Möglichkeit und der Art und Weise einer transzendentalen Deduktion neu gestellt.

Die These der Arbeit lautet: Eine Kontextualisierung der Textpassagen 1.28., 2.2. und A336/B393 löst den scheinbaren Widerspruch in der Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* und den daran anschließenden Disput in der Kant-Forschung auf. Dabei werden gleichzeitig erhebliche editorische, systematische und architektonische Schwierigkeiten im Rahmen der *Transzendentalen Dialektik* nachgewiesen und diskutiert:<sup>8</sup> Eine transzendente Deduktion der Vernunftbegriffe, die deren objektive, aber unbestimmte Gültigkeit nachweist, ist nötig, allerdings ist deren konzeptuelle Entwicklung 1781 noch nicht ausgereift – sie bildet vielmehr, wie Kant selbst formuliert, ein ungelöstes Problem der Vernunftkritik.<sup>9</sup>

---

8 Die Arbeit positioniert sich damit in einem in den letzten Jahrzehnten zunehmenden Forschungsdiskurs um den architektonischen Aufbau der *Transzendentalen Dialektik*, insbesondere im Hinblick auf ihren ins positive gewandten Vernunftgebrauch. (GRIER (2001): 4ff.; ALLISON (2004): 322-332; KLIMMEK (2005): 44ff.; ENGELHARD (2005): 15ff.; PISSIS (2012): 80-88.)

9 Prolog AA IV, 364.

## 1. Absatz 1.28. und 2.2.

Im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* finden sich zwei Textpassagen, in denen Kant grundsätzliche methodische Überlegungen zur Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftprinzipien thematisiert.

Wurde bis Absatz 1.28. im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* die Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion nur implizit behandelt, nimmt sie Kant in diesem Absatz in den Fokus, wenn er in einer enorm kompakten Form – der ganze Absatz besteht nur aus einem einzigen Satz – folgendes Spannungsverhältnis der Vernunftprinzipien diskutiert: Die Vernunftprinzipien bilden „synthetische Sätze a priori“<sup>10</sup>, dienen „zur Regel möglicher Erfahrung“<sup>11</sup> und scheinen dadurch „transcendental zu sein“<sup>12</sup>. Gleichzeitig stellen sie aber auch in der Bearbeitung möglicher Erfahrung lediglich „heuristische Grundsätze“<sup>13</sup> dar, durch die der empirische Gebrauch angeleitet wird, indem er sich asymptotisch daran annähert. In diesem doppelten Status haben die Vernunftprinzipien „objektive, aber unbestimmte Gültigkeit“<sup>14</sup> bzw., wie Kant in Absatz 1.29. formuliert, „einige objektive Gültigkeit“<sup>15</sup>, sie lassen sich aber lediglich „mit gutem Glücke“<sup>16</sup> gebrauchen. Mit gutem Glück heißt ohne juristische Rechtmäßigkeit, wie Kant dezidiert anführt, wenn es heißt, dass eine transzendente Deduktion derselben nicht zu Stande zu bringen<sup>17</sup> ist.

Im zweiten Teil des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* kommt Kant in Absatz 2 abermals zu dem Ergebnis, dass die Vernunftideen „einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit“<sup>18</sup> haben, und beschreibt sie in Absatz 2.11. zudem als „principium vagum“<sup>19</sup>. Davon

---

10 A663/B691=1.28.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 A664/B692=1.29.

16 A663/B691=1.28.

17 Ebd. Im Anschluss an diese Textpassage wird in unterschiedlicher Intensität dafür argumentiert, dass eine transzendente Deduktion der Vernunftbegriffe nicht möglich und von Kant auch nicht intendiert ist (siehe u. a. HORSTMANN (1997): 127f.; BONDELI (1996): 166-183). Siehe dazu auch Kapitel 3, Anmerkung 102.

18 A669/B697=2.2.

19 A680/B708=2.11.

ausgehend stellt er fest, dass für die sichere Verwendung „eines Begriffes a priori [...] seine transscendentale Deduktion zu Stande“<sup>20</sup> zu bringen ist und diese „die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“<sup>21</sup> ist.<sup>22</sup> Zudem finden sich daran anschließend in den Absätzen 2.3. (A671/B699) und 2.11. (A680/B708) Formulierungen, in denen Kant expressis verbis auf eine solche schon geleistete transzendente Deduktion Bezug nimmt. Ausgehend von diesen Textpassagen ist besonders hervorzuheben, dass die Vernunftbegriffe im zweiten Teil des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* wie auch im ersten Teil anhand eines zweifachen Status entwickelt werden: Nach Absatz 2.2. bildet die Vernunftidee einen transzendentalen Begriff, der aber nur ein „heuristischer und nicht ostensiver“<sup>23</sup> ist, da er nicht anzeigt, „wie ein Gegensand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände überhaupt suchen sollen.“<sup>24</sup>

Genau in diesem doppelten Status – als bloße Idee, aber mit transzendentaler Gültigkeit – liegt die von Kant in der Einleitungsformulierung von Absatz 1.28. hervorgehobene *Merkwürdigkeit* der Vernunftbegriffe, die sich in beiden Teilen des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* ausgeprägt findet. Obwohl Kant im ersten Teil des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* die Rechtmäßigkeit der Vernunftprinzipien (Homogenität/Spezifikation/Kontinuität bzw. Affinität) und im zweiten Teil die Rechtmäßigkeit der Vernunftideen (Gott/Welt/Seele) thematisiert, werden beide Vernunftbegriffe expressis verbis in gleicher Weise systematisch charakterisiert. Es handelt sich daher bei der Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion auf formaler Ebene nicht um einen Widerspruch zwischen Absatz 1.28. und 2.2. im strengen Sinne, da das Satzsubjekt einmal als Vernunftprinzip (Homogenität/Spezifikation/Kontinuität) und das andere Mal als Vernunftidee (Gott/Welt/Seele) unterschiedlich bestimmt ist.<sup>25</sup> Diese terminologische Differenzierung zwischen *Prinzip* und *Idee* wird von Kant

---

20 A669/B697=2.2.

21 Ebd.

22 Im Anschluss an diese Textpassage wird in unterschiedlicher Intensität dafür argumentiert, dass eine transzendente Deduktion der Vernunftbegriffe möglich ist und von Kant auch durchgeführt wurde (siehe u. a. PICHÉ (1984): 99; KRÄMLING (1985): 125; MALTER (1981): 210). Siehe dazu auch Kapitel 3, Anmerkung 102.

23 A671/B699=2.3.

24 Ebd.

25 Zocher spricht demgemäß auch von einem „Doppelsinn der Ideen“ (ZOCHER (1958): 55; auch: MALTER (1981): 210; CAIMI (1995): 308).

aber nicht konsequent angewandt, denn auch im Rahmen des ersten Teils des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* ist zahlreich der Terminus (Vernunft-)Idee<sup>26</sup> bzw. im zweiten Teil der Terminus (Vernunft-)Prinzipien<sup>27</sup> in Verwendung. Außerdem werden Begriffe wie „transzendentaler Grundsatz der Vernunft“<sup>28</sup>, „transzendente Prinzipien“,<sup>29</sup> „synthetische Prinzipien der Vernunft“, „systematische Einheit“<sup>30</sup>, „zweckmäßige Einheit der Dinge“<sup>31</sup>, „Maxime der Vernunft“<sup>32</sup> etc. weitgehend undifferenziert verwendet. Aus diesen Gründen handelt es sich formal betrachtet zwar nicht um einen Widerspruch, aber doch auch um mehr als bloß eine begriffliche Inkonsistenz. Wird der Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* mit seinen beiden Teilen als einheitliches Lehrstück interpretiert,<sup>33</sup> zeigt sich darin vielmehr ein ungeklärtes systematisches Problem der Vernunftkritik: Klar ist, dass transzendente Prinzipien, die zudem synthetische Sätze a priori und Regeln möglicher Erfahrung bilden, gemäß den Kriterien der *Kritik der reinen Vernunft* einer transzendentalen Deduktion bedürfen.<sup>34</sup> Klar ist aber auch, dass Prinzipien, denen sich der empirische Gebrauch der Vernunft bloß annähert, d. i., die bloße heuristische Grundsätze bilden, nicht im strengen Sinne transzendental deduzierbar sind.

## 2. Auf der Suche nach dem Beweisgrund

Im Kontext der Ablehnung der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftbegriffe in Absatz 1.28. fällt besonders auf, dass sich

26 Siehe Absätze 1.2.; 1.4.; 1.5.; 1.6.; 1.7.; 1.10.; 1.12.; 1.13.; 1.15.; 1.18.; 1.26.; 1.27.; 1.30.

27 Siehe Absätze 2.6.; 2.9.; 2.11.; 2.14.; 2.15.; 2.16.; 2.17.; 2.18.; 2.19.; 2.20.; 2.21.; 2.24.; 2.25.; 2.26.; 2.27.

28 A648/B676=1.9.

29 A650/B678=1.13.

30 A658/B686=1.22; A671/B699=2.3.

31 A686/B714=1.17.

32 A649/B677=1.10.; A668/B698=1.34; A671/B699=2.3.; A680/B708=2.11.

33 Spekulationen um die unterschiedliche Entstehung der beiden Teile des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* (VAHINGER (1924): 619; ZOCHER (1958): 57), wonach beide nur aufgrund einer *Schlussredaktion* (ZOCHER (1958): 57) zusammengestellt wurden, verlaufen, wie sich zunehmend erweist (ADICKES (1927): 81-100; STARK (2014): 29-60), ins Leere und werden daher auch in der Forschung nicht gesondert thematisiert.

34 A724/B752.

Kant dabei auf ein scheinbar schon bewiesenes Argument bezieht. Der Absatz behandelt demnach das Problem der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Ideen wie ein bereits erledigtes Problem. Dies legt insbesondere die Formulierung „wie oben bewiesen worden“<sup>35</sup> nahe, die allerdings viele Möglichkeiten der Interpretation offen lässt: Eindeutig ist dabei nur, dass sich dieser Verweis nicht auf den Anhang der *Transzendentalen Dialektik* beziehen kann, da Kant in diesem Textabschnitt besagtes Thema noch nicht explizit erläutert hat, wie die Eingangsformulierung – „Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist und uns auch allein beschäftigt ist dies“<sup>36</sup> – nahelegt. Wenn Kant von ‚beschäftigen‘ spricht, suggeriert dies, dass er nicht unbedingt apodiktisch gewisse Ergebnisse seiner Überlegungen vorzustellen beabsichtigt, sondern vielmehr einen Problemhorizont auf den Begriff zu bringen sucht, für den er dann eine Lösung zu entwickeln trachtet. Gleichzeitig lässt sich der Begriff *allein* in diesem Zitat als Fokussierung lesen: Kant stellt alle weiteren eventuell offenen Fragen in den Hintergrund, um sich nur mit einem einzigen Aspekt, dem des Status, auseinanderzusetzen.

Um die Bezugsstellen des Absatz 1.28. zu klären und den Status der Vernunftbegriffe sowie die Frage nach der Unmöglichkeit bzw. Möglichkeit einer Deduktion näher zu charakterisieren, gibt es zwei Wege: einerseits kann die von Kant gelegte Spur in das Erste Buch der *Transzendentalen Analytik* führen, andererseits in das Erste Buch der *Transzendentalen Dialektik*.

### 2.1 Die Spur zur Transzendentalen Analytik

Der spezifische Aufbau des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* – in dem Kant immer wieder Bezüge zur *Transzendentalen Analytik* herstellt,<sup>37</sup> diese dann aber für den regulativen Ideengebrauch stets korrigiert und ihre Bedeutung ändert – legt es nahe, dass Kant eine transzendente Deduktion der Vernunftprinzipien in Absatz 1.28. in Bezug zur transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe ablehnt. Schon in Absatz 1.29. stellt er einen über den Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* hinausgehenden Bezug zur *Transzendentalen Analytik* her. Er spezifiziert darin die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Kategorien von der Frage

---

35 A663/B691=1.28.

36 A663f./B691f.=1.28.

37 A644/B672; A669/B697; A664f./B692f.; A666/B694; A670/B698; A677/B705.

nach der Rechtmäßigkeit der Vernunftprinzipien, indem er die bereits in der „transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes“<sup>38</sup> getroffene Differenz zwischen „constitutiv[en]“ und „regulative[n] Principien der Anschauung“<sup>39</sup>, d.i. jene zwischen mathematischen und dynamischen Kategorien bzw. Grundsätzen, von der Unterscheidung zwischen konstitutiven Verstandesbegriffen und regulativen Vernunftbegriffen differenziert.<sup>40</sup> Demnach bilden regulative Prinzipien nicht nur eine Differenz zu den mathematischen Grundsätzen, sondern auch zu den dynamischen. Diese sind zwar nicht konstruktiv wie die mathematischen, aber dennoch konstitutiv. Die Prinzipien bilden „regulative Grundsätze“<sup>41</sup>, da ihnen kein Schema des Verstandes zum Grunde liegt und sie sich daher nicht auf einen „Gegenstand *in concreto*“<sup>42</sup> beziehen.

Kant greift dabei ein spezifisches Strukturelement der *Transzendentalen Analytik* auf und wendet es in zweckentfremdeter Weise zur Klärung eines anderen und neuen Sachverhalts an.

Aber auch der Absatz 2.2. stellt einen Bezug zur *Transzendentalen Analytik* her, indem er eine Deduktion der Vernunftbegriffe *expressis verbis* nur in einer dezidierten Unterscheidung zu der Deduktion der Kategorien fordert: Von den Ideen der reinen Vernunft „muß durchaus eine Deduction [...] möglich sein, gesetzt daß sie auch von derjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann.“<sup>43</sup>

## 2.2 Die Spur zum Ersten Buch der Transzendentalen Dialektik

Mit der Unterscheidung des Status von Vernunft- und Verstandesbegriffen und damit einhergehend dem Status einer möglichen transzendentalen Deduktion ist allerdings noch nicht geklärt, inwiefern Kant bereits einen Beweis dafür geliefert hat, dass eine Deduktion der Vernunftbegriffe nicht *zu Stande zu bringen* sei. Für eine solche dezidierte Bezugsstelle ist bis zum Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik* zurückzugehen, wenn nicht die gesamte *Transzendentalen Analytik* als Beweis aufgefasst werden soll. Nur dort thematisiert Kant *expressis verbis* eine Ablehnung einer Deduktion der Vernunftbegriffe, worauf sich demnach die Formulierung

---

38 A664/B692=1.29.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 A666/B694=1.32.

42 A664/B692=1.29.

43 A670/B698=2.2.

„welches wie oben bewiesen worden“<sup>44</sup> beziehen muss. Besagte Passage im Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik* lautet wie folgt:

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objective Deduction möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen; und die ist *im gegenwärtigen Hauptstücke* auch geleistet worden. [Hervorhebung R. M.]<sup>45</sup>

An dieser Stelle wird ebenfalls eine Deduktion der Ideen mit Verweis auf die Kategorien abgelehnt – was die zuvor schon entwickelte Argumentation und Kontextualisierung mit der *Transzendentalen Analytik* stützt.

Diese Formulierung stellt die Analyse allerdings vor nicht wenige weitere textimmanente Probleme. Auf der Suche nach der Verweisstelle von A771/B799=1.28. fiel die Aufmerksamkeit auf die Textpassage A336/B393 – in der allerdings für ein adäquates Verständnis ein weiterer Verweis zu klären ist: Das Problem des Verweises „im gegenwärtigen Hauptstücke“<sup>46</sup> liegt darin, dass das Erste Buch der *Transzendentalen Dialektik*, in dem Kant eine „subjective Ableitung“<sup>47</sup> der Ideen zu leisten vorgibt, in Abschnitte geteilt ist und nicht in Hauptstücke, wie das obige Zitat behauptet. Aus diesem Grund führt der Verweis augenscheinlich ins Leere.

Um diese Interpretationsschwierigkeiten aufzulösen, zeigen sich zwei bzw. drei Strategien, die unter den Unterpunkten i.), ii.) und iii.) kurz skizziert werden, um zu klären, worin der Beweis der Unmöglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftprinzipien tatsächlich liegt.

Die erste Möglichkeit (i.), diese Unstimmigkeiten zu beheben, besteht darin, in der Formulierung Hauptstück lediglich einen Druck- oder Schreibfehler zu sehen. Kant hätte demnach statt gegenwärtiges Hauptstück gegenwärtiges Buch schreiben oder drucken lassen müssen. Dass es sich dabei um einen Fehler handelt, ist aufgrund des mehrmaligen Auftretens dieser scheinbaren Verwechslung im Ersten Buch<sup>48</sup> nicht plausibel.

---

44 A663/B691=1.28.

45 A336/B393.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 A309/B366; A335/B392.

Viel plausibler scheint hingegen (ii.) zu sein, dass die Gliederung der *Transzendentalen Dialektik* in zwei Bücher, von denen das zweite in drei Hauptstücke geteilt ist, mit einer früheren Einteilung der gesamten *Transzendentalen Dialektik* in zwei Hauptstücke korreliert. Dies wiederum würde die Einleitung der *Transzendentalen Dialektik* belegen, in welcher deren Geschäft wie folgt charakterisiert und in zwei Hauptstücke gegliedert wird:

[D]as wird unser Geschäft in der transscendentalen Dialektik sein, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in *zwei Hauptstücke* theilen, deren *ersteres von den transscendenten Begriffen der reinen Vernunft*, das *zweite von transscendenten und dialektischen Vernunftschlüssen* derselben handeln soll. [Hervorhebung R. M.]<sup>49</sup>

Dabei bezieht Kant das ‚Geschäft‘ in der *Transzendentalen Dialektik* nicht auf die sich darin befindenden zwei Bücher, sondern auf zwei Hauptstücke, die inhaltlich allerdings mit diesen zusammenfallen. So wird im Ersten Buch *Von Begriffen der reinen Vernunft* und im Zweiten Buch *Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft* gehandelt, wie die Überschriften bereits ausdrücken. Dies wiederum legt den obig geäußerten Verdacht nahe, dass Kant in einer späteren Bearbeitung die Hauptüberschriften der *Transzendentalen Dialektik* von Erstes und Zweites Hauptstück in Erstes und Zweites Buch transformiert, dabei allerdings den Text im Einzelnen nicht an diese Korrektur angepasst hat.<sup>50</sup> Die Rede von „im gegenwärtigen Hauptstücke“ in der Textpassage von A336/B393 im Dritten Abschnitt des Ersten Buches könnte sich daher noch auf diese frühere Teilung beziehen.

Ein weiterer Beleg für eine solche Korrektur findet sich ebenfalls im Dritten Abschnitt des Ersten Buches, wenn es wie folgt heißt:

Was unter diesen drei Titeln aller transscendentalen Ideen für *modi* der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem *folgenden Hauptstücke* vollständig dargelegt werden. [zweite Hervorhebung R. M.]<sup>51</sup>

Dabei werden die hier erwähnten transzendentalen Ideen nicht im folgenden Hauptstücke abgehandelt, sondern in den nächsten drei Hauptstücken des Zweiten Buches. Der Singular in der Formulierung „dem folgenden

---

49 A309/B366.

50 BAZIL (1995): 151f.

51 A335/B392.

Hauptstücke<sup>52</sup> spricht daher ebenfalls für die Interpretation der nur teilweise umgesetzten Korrektur der Gliederung der *Transzendentalen Dialektik*.

Eine solche Interpretation klingt augenscheinlich durchaus plausibel, löst allerdings nicht alle Problem- und Fragestellungen, die sich rund um dieses Zitat bilden. Insbesondere spricht gegen eine solche Interpretation einer bloßen Verwechslung von Buch und Hauptstück im obig angeführten Zitat von A336/B393, dass es sich dabei vielmehr um eine Behauptung der Unmöglichkeit als um einen Beweis handelt. Der Absatz von A336/B393 bildet einen Fremdkörper im Textverlauf des Dritten Abschnittes des Ersten Buches: Im vorangegangenen Absatz spricht Kant vom hypothetischen und disjunktiven Schluss und bezieht sich darauf erneut im ersten Satz des nachstehenden Absatzes. „Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz)“<sup>53</sup>. Besagte Textpassage fügt demnach völlig andere Themen, nämlich jene einer objektiven Deduktion und einer subjektiven Ableitung, in einen ansonsten kohärenten Verlauf ein.

Gegen diese Interpretation spricht demnach, dass damit zwar die philologischen und editorischen Schwierigkeiten im Verweis „im gegenwärtigen Hauptstück“<sup>54</sup> behoben wären, es sich dabei allerdings nicht tatsächlich um einen Beweis handelt. Absatz 1.28. des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* verweist aber mit der Formulierung „wie obig bewiesen worden“ gerade auf einen solchen Beweis der Unmöglichkeit einer transzendentalen Deduktion der Vernunftprinzipien. Damit sind also die architektonischen und systematischen Schwierigkeiten noch nicht berührt oder zumindest ist für sie noch keine adäquate Lösung gefunden.

Aus diesem Grund wird eine weitere Interpretation (iii.) der Formulierung „im gegenwärtigen Hauptstücke“<sup>55</sup> gegeben. Die Formulierung könnte daher rühren, dass der Text ursprünglich an einer anderen Stelle der *Transzendentalen Dialektik* positioniert war. Mit Blick auf den strukturellen und thematischen Aufbau der *Transzendentalen Dialektik* würde sich dafür eine Position am Ende des Ideal-Kapitels anbieten. Dort formuliert Kant resümierend und schon auf den Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* verweisend, dass das höchste Wesen für den „speculativen

---

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal [ist], ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönt [und] dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann<sup>56</sup>. Wird dies hypothetisch angenommen, würde sich der Verweis „im gegenwärtigen Hauptstücke“<sup>57</sup> auf das Dritte Hauptstück *Das Ideal der reinen Vernunft* beziehen und damit a.) die philologischen Schwierigkeiten ausräumen.<sup>58</sup> Zudem wäre damit b.) außerdem der Bezug auf einen Beweis in der Formulierung „wie oben bewiesen worden“<sup>59</sup> aus zwei Gründen nachvollziehbarer: Erstens würde der Textabstand zwischen den Verweisen nicht mehr 300, sondern bloß etwa 25 Seiten betragen. Zweitens würde die Ablehnung einer Deduktion der Vernunftprinzipien aus Absatz 1.28. auf die dreifache, in den drei Hauptstücken der *Transzendentalen Dialektik* durchgeführte Widerlegung des Scheins verweisen – insbesondere auf das Dritte Hauptstück IDEAL DER REINEN VERNUNFT –, wodurch der Anspruch eines Beweises gerechtfertigt wäre. Dieser bestünde darin, dass die Vernunftbegriffe bloße Denkbegriffe bilden und daher nicht wie die Kategorien auf Erscheinungen restringiert werden können, was die drei Hauptstücke an den Begriffen Gott, Welt und Seele deutlich gemacht haben.

Als Fazit zeigt sich daher: Beide Interpretationen (ii.) und (iii.) – aus der Interpretation (i.) lässt sich kein zusätzlicher Erkenntnisgewinn ziehen – haben zur Folge, dass die Ablehnung einer transzendentalen Deduktion der Vernunftprinzipien im Verweis auf die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe formuliert worden ist.

Für die Interpretation (iii.) spricht, dass diese explizit die dreifache Widerlegung des Scheins als Beweisführung in Anspruch nehmen könnte, auch wenn sie rein philologisch einen größeren Eingriff in die Textgestaltung der *Transzendentalen Dialektik* vornimmt als die zweite (ii.). Eine eindeutige Entscheidung für oder wider eine dieser Interpretationslinien lässt sich nicht treffen. Aber schon der gemeinsame Nenner aller drei Interpretationslinien legt ebenso wie die Absätze 1.28. und 2.2. fest, dass eine transzendente Deduktion der Vernunftprinzipien im Vergleich zur transzendentalen Deduktion der Kategorien nicht möglich ist, schließt aber eine grundsätzliche Rechtfertigung der Vernunftprinzipien damit nicht von vornherein aus.

---

56 A671/B669.

57 A336/B393.

58 ZOCHER (1958): 45f.

59 A663/B691=1.28.

Um diese offene Möglichkeit im Detail zu klären, braucht es eine inhaltliche Problematisierung des Beweisgrundes der kantischen Ablehnung der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion von Absatz 1.28. Dabei zeigen sich auch weitere Gründe für die Lösungsstrategie (iii.).

### 2.3 Subjektive Ableitung – eine Äquivokation

Der Absatz von A336/B393 stellt in der *Kritik der reinen Vernunft* eine Schnittstelle von verschiedenen Forschungsinteressen und Schwerpunkten dar und bildet als solcher einen Sammelplatz von noch nicht begrabenen Hoffnungen bezüglich noch offener Interpretationsfragen. So beziehen sich auf besagte Textpassage Forschungen zur transzendentalen Deduktion der Kategorien in der *Transzendentalen Analytik* ausgehend von der in der Vorrede dazu verfassten Unterscheidung von subjektiver und objektiver Deduktion.<sup>60</sup> Zudem findet sich die Textpassage gleich im Anschluss an die in der Einleitung und im Ersten Buch zur *Transzendentalen Dialektik* durchgeführte prosyllogistische Herleitung der Ideen, mit der sie sich ebenfalls koppeln lässt.<sup>61</sup> Nicht zuletzt scheint die Passage von A336/B393, wie bereits nachgewiesen, auch in einem engen Zusammenhang mit den Ausführungen des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* zu stehen. Dabei ist dieser Zusammenhang in den Diskussionen um die transzendente Deduktion im Rahmen des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* fast zur Gänze unbekannt, es finden sich lediglich verstreute Hinweise einzelner Autoren und Autorinnen dazu.<sup>62</sup> In den Analysen zum Ersten Buch wird hingegen sehr wohl auf den Zusammenhang mit dem Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* verwiesen.<sup>63</sup>

Um Kants Ringen in der Frage nach einem regulativen Gebrauch der Vernunftbegriffe und der damit zu sichernden *objektiven, aber unbestimmten Gültigkeit* genauer zu verstehen, hilft es, die in A336/B393 eingeführte, dreiteilige Differenzierung zwischen subjektiver Ableitung, objektiver Deduktion und subjektiver Deduktion genauer zu analysieren. Nur so kann deutlich werden, was Kant in Absatz 1.28. als schon bewiesen voraussetzt, was in der in Bezug stehenden Textpassage von

60 U. a. KLEMME (1996): 142; CARL (1992): 53f.

61 KLIMMEK (2005): 10ff.; PISSIS (2012): 65ff.; ENGELHARD (2005): 29f.; ALLISON (2003): 320f.

62 U. a. ZOCHER (1958): 45f.; BAZIL (1995): 150ff.; ENGELHARD, (2005): 30.

63 KLIMMEK (2005): 10ff.; ENGELHARD (2005): 29f.

A336/B393 tatsächlich behauptet wird und wie dies in Einklang mit Absatz 2.2. steht.

### 2.3.1 Subjektive Ableitung und metaphysische Deduktion

Unter dem Begriff der subjektiven Ableitung einen Terminus zu fassen, der sich auf die prosyllogistische Herleitung der Vernunftideen bezieht, scheint die einfachste und augenscheinlichste Lösung des Problems zu sein.<sup>64</sup> Dabei erinnert der Begriff der Ableitung an das methodische Verfahren der „metaphysischen Deduktion“<sup>65</sup> der Kategorien aus der Urteilstafel. Kant selbst hebt diese Parallele hervor, wenn er betont, dass er die Vernunftbegriffe nach dem Beispiel der Verstandesbegriffe ausgehend von ihrer logischen Struktur herleitet – im Rahmen der *Transzendentalen Analytik* in Bezug zu den Urteilsformen, im Rahmen der *Transzendentalen Dialektik* in Bezug zu den drei Schlussformen:

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beispiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne [...]. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen nennen können.<sup>66</sup>

Bei einer solchen Identifizierung der subjektiven Ableitung der Ideen ist allerdings hervorzuheben, dass der Terminus metaphysische Deduktion auch schon in der *Transzendentalen Analytik* einen sehr unbestimmten Begriff bildet.<sup>67</sup>

Die Akademieausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* gibt zudem den Terminus ‚subjektive Ableitung‘ nicht im Original, sondern in einer Konjektur G. S. A. Mellins an – Kant formuliert ‚subjektive Anleitung‘. Dieser Begriff erinnert wiederum viel weniger an das methodische Verfahren einer metaphysischen Deduktion.

64 ZOCHER (1958): 46; ENGELHARD (2005): 29.

65 B159.

66 A312/B377.

67 Für einen Überblick zum Stand der Forschung siehe BAUMANN (1997): 230-304.

Festgehalten werden muss außerdem, dass in der Charakterisierung des prosyllogistischen Verfahrens der Herleitung der Vernunftideen als metaphysische Deduktion eine wesentliche Differenz zwischen Verstandesbegriffen und Vernunftbegriffen unbeachtet bleibt: Die Vernunftbegriffe sind im Unterschied zu den Verstandesbegriffen nicht identisch mit den logischen Funktionen, sondern aus diesen erschlossene Begriffe.<sup>68</sup> Bei den Ideen handelt es sich demnach um geschlossene und nicht wie bei den Verstandesbegriffen um gegebene.<sup>69</sup> Eine metaphysische Deduktion kann aber nur von gegebenen Begriffen geleistet werden.<sup>70</sup> In der Einleitung und im Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik* generell eine metaphysische Deduktion der Vernunftbegriffe zu sehen und im Besonderen im Terminus subjektive Ableitung/Anleitung eine Anspielung darauf – dies wird u. a. behauptet von M. Grier<sup>71</sup>, W. Malzkorn<sup>72</sup> und R. Zocher<sup>73</sup> –, stellt eine Überstrapazierung der von Kant in den Raum gestellten Parallele dar. Die Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Rechtfertigung der Vernunftbegriffe, die hier gestellt wird, hat demnach nichts gemein mit der Frage nach der prosyllogistischen Herleitung der Vernunftideen aus den drei Schlussformen.<sup>74</sup> Eine einfache Identifikation des Terminus ‚subjektive Ableitung‘ mit einer metaphysischen Deduktion der Vernunftideen ist daher nicht sinnvoll. Die Herleitung eines Begriffes betrifft vielmehr die quid facti Frage, die, nach Kant, „die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis“<sup>75</sup> thematisiert, aber nicht deren Rechtsfrage. Die Gegenüberstellung von objektiver Deduktion und subjektiver Ableitung, wie sie sich in der Passage von A336/B393 findet, hat daher nur Sinn, wenn sie sich auf eine transzendente Deduktion bezieht, in der die quid juris Frage, d. i. eine Rechtfertigung von zuvor an der quid facti Frage festgestellten Begriffen, entwickelt wird.<sup>76</sup> Nur eine transzendente Deduktion kennt zwei Seiten, die als subjektiv und objektiv angesprochen werden können.

---

68 PICHÉ (1984): 26.

69 KLIMMEK (2005): 10f.

70 KLIMMEK (2005): 11; SALLIS (1983): 55f.; PISSIS (2012): 63; HORSTMANN (1997): 122.

71 GRIER (2001): 132.

72 MALZKORN (1999): 39ff.

73 ZOCHER (1958): 45.

74 Dies wird u. a. behauptet von ZOCHER (1958): 45f.; ENGELHARD (2005): 29f.

75 A87/B119.

76 A84/B117.

Dies wiederum bildet einen weiteren inhaltlichen Grund dafür, dass die Textpassage von A336/B393 nicht in das Erste Buch der *Transzendentalen Dialektik* passt und spricht damit für die in Kapitel (2.2) entwickelte Argumentationsstrategie (iii.). Die Passage A366/B393 nimmt keinen Bezug auf die prosyllogistische Herleitung der Vernunftbegriffe, die aber in diesem Abschnitt thematisch ist und bildet dadurch einen Fremdkörper im Textverlauf.

### 2.3.2 Objektive versus subjektive Deduktion

Da Kant in negativer Form von einer ‚objektiven Deduktion‘ spricht und diese mit der ‚subjektiven Ableitung‘ parallelisiert, ist zu fragen, inwiefern die terminologische Unterscheidung von subjektiver und objektiver Deduktion als zwei Seiten einer transzendentalen Deduktion in diesem Zusammenhang eine Funktion hat. Kant hat diese Differenzierung in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* in der *Vorrede* eingeführt. Dort schreibt er, dass „die Untersuchungen“, welche er „unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe [...], zwei Seiten“<sup>77</sup> inkludieren: Nach Kants „Betrachtung, die etwas tief angelegt ist“<sup>78</sup>, hat eine objektive Deduktion folglich die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe darzutun und begreiflich zu machen. Eine subjektive Deduktion hingegen fragt danach, „wie das Vermögen zu denken selbst möglich“<sup>79</sup> ist. Untersucht wird dabei der Zusammenhang, der gegeben sein muss, wenn die Kategorien objektive Gültigkeit beanspruchen.

Für eine Analyse dieser Differenzierung im Rahmen der *Transzendentalen Dialektik* ist festzustellen, dass Kant diese in der *Transzendentalen Dialektik* nicht explizit adaptiert. In der Unterscheidung handelt es sich demnach um eine Strukturierung der A-Deduktion der *Transzendentalen Analytik*. Dabei ist die *Vorrede* erst entstanden, nachdem Kant die A-Deduktion zu Papier gebracht hat und ist daher „dem Plan der Deduktion nicht zugrunde gelegen“<sup>80</sup>. Außerdem hat Kant diese Unterscheidung in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* fallen gelassen. Schon diese Aspekte evozieren eine enorm komplexe Forschungslage bezüglich

---

77 AXVI.

78 Ebd.; auch B142.

79 AXVII.

80 KLEMMER (1996): 142f. sowie die dort angegebenen weiterführenden Verweise.

dieser Differenzierung im Rahmen der *Transzendentalen Analytik*<sup>81</sup> und erschweren eine Adaption für die *Transzendente Dialektik*.

Gleichzeitig gibt Kant aber nicht zu übersehende Hinweise, die ein gewisses Lösungspotential für den bereits entwickelten Problemhorizont bieten und die eine Entwicklung dieser Differenzierung im Rahmen der *Transzendentalen Dialektik* durchaus sinnvoll erscheinen lassen. So spricht Kant in der Einführung der Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Deduktion in der Vorrede zur A-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* stets von Verstand und Vernunft in einem Atemzug. Auch wenn der kantische Begriffsgebrauch diesbezüglich nicht immer scharf unterschieden ist, lässt sich dies doch als Hinweis für eine Verwendung auch in der *Transzendentalen Dialektik* verstehen. Dieser Hinweis wird zudem durch folgende Formulierung Kants in der Vorrede bestärkt:

Da das letztere [die subjektive Deduktion] gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und in sofern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der Tat nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubnis nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frei stehen muss, anderes zu meinen.<sup>82</sup>

Kant postuliert demnach in der Vorrede lediglich die Gültigkeit der subjektiven Deduktion und stellt in den Raum, bei anderer Gelegenheit nachweisen zu wollen, dass diese nicht bloß einer Hypothese ähnlich ist, die auf bloßem Meinen beruht, sondern ebenso wie die objektive Deduktion überzeugt. Dieses Versprechen könnte von Kant durchaus mit Blick auf das Erste Buch der *Transzendentalen Dialektik* gegeben worden sein. In diesem Sinne hat u. a. H. Klemme behauptet, dass Kant die auf der Grundlage der A-Deduktion formulierte Vorrede der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit Bezug auf die Textpassage A333f./B390ff. formuliert hat.<sup>83</sup> Klemme kommentiert plausibel, indem er hervorhebt, dass Kant die Differenzierung zwischen subjektiver und objektiver Deduktion an keiner Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* wieder aufgreift, allerdings eine analoge Unterscheidung bezüglich der transzendentalen Ideen in der Textpassage von A336/B393 einführt:

---

81 BAUMANN (1997): 397-451 sowie den auf den Seiten 439-451 skizzierten Forschungsstand.

82 AXVII.

83 KLEMM (1994): 123; KLEMM (1996): 142.

Wenn es richtig ist [...], daß die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Deduktion der Kategorien im Deduktionskapitel nicht aufgenommen wird, weil Kant die Vorrede verfaßte, nachdem er das Deduktionskapitel bereits zu Papier gebracht hatte, dann wird ihm nichtsdestoweniger A336/B393 vor Augen gestanden haben.<sup>84</sup>

Die subjektive Ableitung kann daher als subjektive Deduktion aus der Natur unserer Vernunft näher charakterisiert werden. Die Rechtfertigung der Vernunftbegriffe ist subjektiv, da sich die Gültigkeit der Vernunftbegriffe nicht durch die Konstitution von Gegenständen rechtfertigt, sondern aus der Natur unserer Vernunft. In diesem Sinne bringt auch Klemme die subjektive Ableitung der Vernunftbegriffe mit der in der Vorrede eingeführten, subjektiven Deduktion in Zusammenhang: „die subjektive Ableitung [bezeichnet] eine Überlegung, die systematisch der subjektiven Deduktion der Kategorien nahesteht.“<sup>85</sup>

Eine solche Analyse stellt nun abermals besagte Textpassage von A336/B393 in engen Bezug zum Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* und der in den Absätzen 1.28. und 2.2. geforderten objektiven, aber unbestimmten Gültigkeit der Vernunftbegriffe.

### 3. Wiederaufnahme der Problemstellung der Absätze 1.28. und 2.2.

Wird die subjektive Deduktion als Rechtfertigungsverfahren gesehen, in dem die Einschränkung aufgehoben wird, dass, wenn gedacht wird, etwas gedacht wird,<sup>86</sup> dann erweisen sich enorme systematische Überschnei-

---

84 KLEMMER (1996): 143. Zudem stellt Klemme eine Beziehung zu Absatz 2.2. und der dort geforderten objektiven, aber unbestimmten Gültigkeit der Ideen her. Eine objektive Deduktion von den Vernunftbegriffen ist unmöglich, so Klemme, aber eine subjektive Deduktion bzw. subjektive Ableitung nicht ausgeschlossen und in besagter Textpassage sogar *expressis verbis* in den Raum gestellt. (KLEMMER (1996): 143)

85 KLEMMER (1996): 142; PISSIS (2012): 66f. Auch Klimmek lehnt eine Interpretation der subjektiven Ableitung als metaphysische Deduktion ab und spricht ebenfalls von einer subjektiven Deduktion. Er versteht diese aber nicht als eine Seite der transzendentalen Deduktion, sondern als Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen. (KLIMMEK (2005): 10ff.)

86 KLEMMER (1996): 142ff.; KÖNIGSHAUSEN (1977): 160.

dungen mit der Aufgabenstellung des regulativen Vernunftgebrauchs in der *Transzendentalen Dialektik*.<sup>87</sup>

Als solche bildet die subjektive Deduktion in der *Transzendentalen Analytik* neben der objektiven eine Seite der transzendentalen Deduktion. Dabei hängt, wie Kant explizit formuliert,<sup>88</sup> die Überzeugungskraft der objektiven Deduktion nicht von dem Erfolg oder Misserfolg der subjektiven Deduktion ab. In der *Transzendentalen Dialektik* hingegen, in der die objektive Gültigkeit, d. i. die Objektkonstitution, schon aufgrund der terminologischen Fixierung der Vernunftideen<sup>89</sup> nicht primär ist, rückt diese ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dabei wird im regulativen Vernunftgebrauch wie auch in der subjektiven Deduktion der Zusammenhang untersucht, der gegeben sein muss, wenn die Kategorien objektive Gültigkeit beanspruchen. Im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* gibt Kant die Aufgabe der Vernunftbegriffe wie folgt an: Vernunftbegriffe haben „einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch“<sup>90</sup>, indem sie dazu dienen, dem Verstand „größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“<sup>91</sup>. Sie setzen eine „kollektive Einheit zum Ziel der Verstandeshandlungen [...], welche sonst nur mit der distributive Einheit beschäftigt sind.“<sup>92</sup> Sowohl die Frage, wie das Vermögen selbst zu denken sei,<sup>93</sup> wie auch die Frage nach der Begründung des Systematischen der Erkenntnis,<sup>94</sup> der zweckmäßigen Einheit<sup>95</sup> kann nicht in Form einer Gegenstandserkenntnis gestellt werden, wie Kant selbst an einer Stelle schreibt: „Nun ist zwar sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen“<sup>96</sup> kann. In Form einer transzendentalen Deduktion der Vernunftbegriffe wie auch im Rahmen der subjektiven Deduktion wird daher gerade das „Andere des Gegenständlichen, d. h. dasjenige, was die Gegenstandskonstitution selber nicht aus sich hergibt,

---

87 KLEMM (1996): 144.

88 AXVII.

89 A320/B376f.

90 A644/B672=1.4.

91 Ebd.

92 A645/B673=1.3.; auch A674/B702=2.5.; A680/B708=2.11.

93 AXVII.

94 A645/B673=1.5.

95 A687/B715=2.17.

96 A402; auch: B423.

aber doch immer schon in ihr enthalten ist<sup>97</sup>, thematisiert. In beiden Argumentationsstrategien entwickelt Kant Lösungen für ein und dasselbe systematische Problem: die Rechtfertigung von Begriffen, die transzendental zu sein scheinen, aber nicht über ihre Gegenstandsbestimmung deduziert werden.

Ohne näher auf den sehr komplexen und vielschichtigen Begriff des Transzendentalen in der ersten Kritik einzugehen,<sup>98</sup> lässt sich doch feststellen – und hierin liegt die Herausforderung für Kant –, dass die kritische Grenze der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen Verstandes- und Vernunftbegriffen, d. i. zwischen *bloßen Ideen*, die Denkbegriffe bilden, und Begriffen, die auf die Sinnlichkeit restringiert sind und dadurch Erkenntnisbegriffe darstellen, gerade in der Trennung dieser beiden Status besteht.<sup>99</sup> In der Frage nach der Rechtfertigung der Vernunftbegriffe stellt sich für Kant daher auch die Frage nach einer Argumentationsstrategie, die sich von jener der Kategorienduktion unterscheidet, aber doch apriorische Gültigkeit leistet – eine Problemstellung, die Kant bis hin zur *Kritik der Urteilskraft* und auch darüber hinaus beschäftigen wird.<sup>100</sup> Mit der subjektiven Deduktion und der Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion des regulativen Vernunftgebrauches liegen die ersten Versuche des kantischen Systems vor, in denen er nicht-gegenstandskonstitutiven Begriffen apriorische Gültigkeit zu verleihen beabsichtigt.

Der Widerspruch zwischen den Absätzen 1.28. und 2.2. ergibt sich folglich aus dem Einhaltenwollen der strikten Kriterien der *Kritik der reinen Vernunft* – nach denen der Gegenstand überhaupt der höchste Begriff der Transzendentalphilosophie ist<sup>101</sup> – und dem Erkennen der Notwendigkeit transzendentaler Begriffe, die nicht auf die Sinnlichkeit restringiert sind, aber auch keine *vernünftelnden Begriffe* bilden. Im konkreten Fall zieht Kant aus derselben Problemstellung in Absatz 1.28. und 2.2. die konträren Konsequenzen bezüglich der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion. Aus systematischer Perspektive ist der Anhang der *Transzendentalen Dialektik* daher auch weniger anhand seiner beiden Unterkapitel zu differenzieren,<sup>102</sup> sondern anhand der sich in beiden Teilen findenden

---

97 THEIS (2004): 108; HUTTER (2009): 75.

98 A11; B25; A56/B80f. Siehe u. a. KNOEPFFLER (1999); Hinske (1998): 1383.

99 Siehe dazu die Kontroverse zwischen HORSTMANN (1997): 178 und THÖLE (2000): 119.

100 U. a. DÜSING (1986): 43; BARTUSCHAT (1972): 39; MUDROCH (1987): 30-51.

101 A290/B346.

102 Damit erweist sich auch die intensiv geführte Debatte um die Privilegierung

und miteinander verwobenen zwei Argumentationsstrategien: Die erste von beiden beschränkt sich dabei auf epistemologisch-methodische Aspekte, während die zweite auf metaphysisch-ontologische Aspekte erweitert ist.<sup>103</sup>

Kant selbst versucht, im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* auf der Basis dieser Problemstellung mit der Konzeption „eines Gegenstandes in der Idee“<sup>104</sup> beiden Ansprüchen Rechnung zu tragen – aber, wie die genealogische Entwicklung des kantischen Denkens in den 80er und 90er Jahren aufweist, mit wenig Erfolg. Es mag daher an dieser Stelle offen bleiben, ob es Kant tatsächlich gelingt, eine transzendente Deduktion der Vernunftbegriffe durchzuführen, die mit den Ansprüchen des transzendentalen Idealismus und des empirischen Realismus der *Kritik der reinen Vernunft* in Einklang zu bringen ist. Zentral ist hier vielmehr die Einsicht, dass Kant mit Problemen zu ringen scheint, die die kritische Entwicklung weiter bestimmen werden.

#### 4. Konklusion

Zwischen Absatz 1.28. und Absatz 2.2. des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* herrscht ein augenscheinlicher Widerspruch: Einmal heißt es, eine transzendente Deduktion der Vernunftprinzipien sei nicht zu Stande zu bringen, das andere Mal heißt es, eine transzendente Deduktion sei möglich und notwendig. Dieser Widerspruch lässt sich allerdings auflösen – wird die Befürwortung, ja sogar die Notwendigkeit einer transzendentalen Deduktion, wie sie Kant in Absatz 2.2. formuliert, ebenso wie ihre Ablehnung aus Absatz 1.28. kontextgebunden analysiert. Dabei ist der Fokus auf das Spannungsverhältnis zwischen dem transzendentalen Charakter der Vernunftprinzipien und ihrer Bestimmung als bloße Ideen zu

---

des ersten (u. a. THÖLE (2000): 113-148; BONDELI (1996): 166-183; HORSTMANN (1997): 127f.; ALLISON (2004): 434ff.) oder zweiten Teils (ZÖLLER (2011): 13ff.; MALTER (1981): 189ff.; PICHÉ (1984): 92; HEIMSOETH (1969): 586; ZOCHER (1958): 54f.; KRÄMLING (1985): 125) des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* als irreführend. Aber auch der von manchen Autoren (CAIMI (1995): 319; LAROCCA (2011): 32) konstruierte lineare Zusammenhang zwischen den beiden Teilen bleibt eine nicht am Text belegbare Spekulation.

103 Diese Konsequenz wird auch gezogen von BUCHDAHL (1984): 11; BONDELI, (1996): 172; ALLISON (2003): 438; WARTENBERG (1992): 232; GRIER (2001): 263-301. 104 A670/B698=2.3.; A679/B707=2.9.; A698/B726=2.25.; A665/B693=1.30.; A565/B593.

legen. Eine Kontextualisierung mit dem Ersten Buch der *Transzendentalen Analytik*, der Einleitung und dem Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik*, insbesondere Absatz A336/B393, liefert Materialien dafür, wie Begriffe mit diesem doppelten Status eine transzendente Legitimität im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* erfahren können.

Mit diesem Kontext werden aber noch viel grundlegendere Fragen im Methodenverständnis der *Kritik der reinen Vernunft* virulent. Der textanalytische Zugriff hat zudem erwiesen, dass diese Fragen nach dem Status der regulativen Vernunftbegriffe nicht nur im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* eine entscheidende Rolle spielen. Es wäre demnach falsch, diesen aufgrund seiner rudimentären Entwicklung und inneren Widersprüche in der Bewertung der Rolle der *Transzendentalen Dialektik* und der *Kritik der reinen Vernunft* – im Sinne von, es „ist schließlich nur ein Anhang“<sup>105</sup> – unberücksichtigt zu lassen. Der regulative Vernunftgebrauch und die Frage nach der Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion weisen die *Transzendente Dialektik* vielmehr als einen lebendigen Korpus des kantischen Fragens und Ringens aus und widersprechen der Ansicht, Kant hätte darin bloß mit einer bereits ad acta gelegten Metaphysik endgültig abgerechnet.

#### *Über den Autor:*

*Rudolf Mösenbacher hat Philosophie, Geschichte und Psychologie an der Karl-Franzens-Universität Graz und der Universität Wien studiert und arbeitet derzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Geschichte der Philosophie der Karl-Franzens-Universität Graz.*

---

105 SERCK-HANSEN (2011): 68.

## Bibliografie

- ADICKES, ERICH: *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Frommann, Stuttgart 1927.
- ALLISON, HENRY E.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven/London 2004.
- BARTUSCHAT, WOLFGANG: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Klostermann, Frankfurt 1972.
- BAUMANN, PETER: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997.
- BAZIL, VAZRIK: *Ideal und Schema. Zum ‚Anhang zur Transzendentalen Dialektik‘ der Kritik der reinen Vernunft*, Inaug.-Diss., München 1995.
- BONDELI, MARTIN: „Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen“, in: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kantgesellschaft* 87 (1996), 166-183.
- BUCHDAHL, GERD: „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant“, in: Burkard Tuschling (Hg.): *Probleme der Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, 97-142.
- DÜSING, KLAUS: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1968.
- CAIMI, MARIO: „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“, in: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kantgesellschaft* 86 (1995), 308-320.
- CARL, WOLFGANG: *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992.
- ENGELHARD, KRISTINA: *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2005.
- GRIER, MICHELLE: *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, University Press, Cambridge 2001.
- HEIMSOETH, HEINZ: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin 1969.
- HINSKE, NORBERT: „transzendental“, in: RITTER, JOACHIM; GÜNTER, KARLFRIED; GABRIEL, GOTTFRIED (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Phi-*

*Iosophie*, Bd. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, 1358-1438.

HORSTMANN, ROLF-PETER: „Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur Transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: Ders.: *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim 1997, 109-130.

—: „Zweckmäßigkeit als transzendentes Prinzip – ein Problem und keine Lösung“, in: Ders.: *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, Philo Verlagsgesellschaft, Bodenheim 1997, 165-180.

KANT, IMMANUEL: *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften (vormals: Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1900ff.

KLEMME, HEINER: „Subjektive und objektive Deduktion. Überlegungen zu Wolfgang Carls Interpretation von Kants ‚Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘ in der Fassung von 1781“, in: Brandt, Reinhard; Stark, Werner (Hgg.): *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, Meiner, Hamburg 1994, 121-138.

—: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Meiner, Hamburg 1996.

KLIMMEK, NIKOLAI F.: *Kants System der transzendentalen Ideen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2005.

KNOEPFFLER, NIKOLAUS: *Der Begriff ‚transzendental‘ bei Immanuel Kant*, Hubert Utz, München 1999.

KÖNIGSHAUSEN, JOHANN-HEINRICH: *Kants Theorie des Denkens*, Rodopi, Amsterdam 1977.

KRÄMLING, GERHARD: *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Alber, Freiburg/München 1985.

LA ROCCA, CLAUDIO: „Formen des Als-Ob bei Kant“, in: DÖRFLINGER, BERND; KRUCK, GÜNTER (Hgg.): *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Zürich/New York 2011, 29-46.

LIEBRUCKS, BRUNO: *Sprache und Bewusstsein*, 4/5. Bd., Akad. Verl.-Ges., Frankfurt am Main 1979.

MALTER, RUDOLF: „Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre“, in: KOPPER, JOACHIM;

- MARX, WOLFGANG (Hgg.): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Gerstenberg, Hildesheim 1981, 169-210.
- MALZKORN, WOLFGANG: *Kants Kosmologie-Kritik: eine formale Analyse der Antinomienlehre*. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1999.
- MUDROCH, VILEM: *Kants Theorie der physikalischen Gesetze*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1987.
- PICHÉ, CLAUDE: *Das Ideal. Ein Problem der kantischen Ideenlehre*, Bouvier, Bonn 1984.
- PISSIS, JANNIS: *Kants Transzendente Dialektik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2012.
- SALLIS, JOHN: *Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft*, Meiner, Hamburg 1983.
- SERCK-HANSEN, CAMILLA: „Der Nutzen von Illusionen. Ist die Idee der Seele unentbehrlich?“, in: DÖRFLINGER, BERND; KRUCK, GÜNTER (Hgg.): *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Olms, Zürich/New York 2011, 59-70.
- STARK, WERNER: „Naturforschung in Königsberg, – ein kritischer Rückblick. Aus den Präliminarien einer Untersuchung über die Entstehungsbedingungen von Kants Vorlesung über Physische Geographie“, online unter: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ek/article/view/4114> [31.03.2016].
- THEIS, ROBERT: „Zur Topik der Theologie im Projekt der Kantischen Vernunftkritik“, in: FISCHER, NORBERT (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, Hamburg 2004, 77-110.
- THÖLE, BERNHARD: „Die Einheit der Erfahrung. Zur Funktion der regulativen Prinzipien bei Kant“, in: ENSKAT, RAINER (Hg.): *Erfahrung und Urteilskraft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2000, 113-148.
- VAIHINGER, HANS: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Reuther & Reichard, Berlin 1911.
- WARTENBERG, THOMAS E.: „Reason and the Practice of Science“, in: GUYER, PAUL (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant*, University Press, Cambridge/New York: 1992, 228-248.
- ZOCHER, RUDOLF: „Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12 (1958), 43-58.

ZOCHER, RUDOLF: *Kants Grundlehre, ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, Erlanger Forschungen, Erlangen 1959.

ZÖLLER, GÜNTER: „Der negative und positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft“, in: DÖRFLINGER, BERND; KRUCK, GÜNTER (Hgg.): *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Olms, Zürich/New York 2011, 13-28.