

1.4

Anke Thyen

Kollektive Intentionalität und Sprachspiele

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken [a priori] Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten.“¹

1 Anthropologische Parameter

Die Epitheta des Menschen gehen in die Hunderte – vom *Homo sapiens sapiens* bis zum *Homo interpretata interpretans*. Schon deshalb wird es nicht verkehrt sein, den Menschen als „Vielfachwesen“² zu bestimmen. Doch selbst in Summe beantworten die Epitheta die Frage nach dem Menschlichen am Menschen, die Frage nach der Lebensform, Mensch³ nicht. Nach Kant ist diese Frage beantwortet, wenn man sagen kann, was der „Mensch als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“⁴; nach Plessner, wenn aufgeklärt ist, „was es bedeutet und wie es möglich ist: Ein Mensch zu sein“⁵. Eine Bestimmung ist offenkundig unabweisbar, und ohne sie ließe sich die Frage gar nicht stellen: das aristotelische *Zoon logon echon* [lat. *Animal rationale*], nach dem der Mensch das Lebewesen ist, das am *Logos* teilhat, über Vernunft und Sprache verfügt. Die Frage nach dem Menschlichen am Menschen gilt dem Fragenden selbst. Wer sie stellt, fragt selbst nach sich selbst. Die philosophische Anthropologie hat es also mit *reflexiven* Bestimmungen zu tun. Weil der Begriff des Menschen ein selbstrückbezoglicher Begriff ist, darf von seiner Explikation auch eine Erklärung dafür erwartet werden, wie es möglich ist, nach sich selbst durch sich selbst zu fragen. Man kann leicht sehen, dass sich in dieser Erwartung der Kantische Begriff von Kritik spiegelt. Auch die Anthropologie kommt nicht umhin, ihren Gegenstand nach dem Vorbild der Erkenntniskritik der Kritik zu unterziehen. Wir haben es dann mit einer Kritik des Menschen⁶ zu tun, die zeigen können sollte, inwiefern die Zuschreibung von anthropologischen Prädikaten zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Zuschreibung ausweisen kann.

Der reflexive Begriff des Menschen hat nun aber auch normative Implikationen. Das tritt zutage in Kants Unterscheidung zwischen *physiologischer* und *pragmatischer* Anthropologie. Während sich die Anthropologie in physiologischer Hinsicht damit beschäftigt, was die „*Natur* aus dem Menschen macht“, zielt die Anthropologie in pragmatischer Hin-

1 Kant (1974), §40, S. 225.

2 Lenk (2010). – Zur Liste der Epitheta vgl. S. 87-120.

3 Vgl. Thyen (2010), S. 262; Thyen (2017), S. 134. – Die Rede von der Lebensform bezieht sich auf Wittgensteins Begriff der Lebensform.

4 Kant (1968c), S. 399.

5 Plessner (1983), S. 43.

6 Vgl. Thyen (2007), S. 59 f.

sicht auf die Frage, was der „Mensch als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“⁷. Hier scheint die philosophische Anthropologie in die Ethik überzugehen, ein Vorgang, den wir mit dem Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft in Zusammenhang bringen können. Tatsächlich ist die philosophische Anthropologie eine Erfindung der Neuzeit und setzt systematisch mit der pragmatischen Anthropologie Kants ein, die diese Wende paradigmatisch als reflexive Wende auf den Menschen in einer menschlichen Lebenswelt⁸ vollzieht und sich damit von der Anthropologie als metaphysische *Psychologia rationalis* absetzt.

Die anthropologische Wende zur Lebenswelt betrachtet den Menschen als Lebewesen, das in Beziehungen steht, zu sich selbst, seiner sozialen Mitwelt und seiner natürlichen Umwelt, das Körper ist und einen Leib hat, das sein Leben lebt, sein Leben teilt und in allen diesen Beziehungen exzentrisch positioniert (Plessner) ist. Aristoteles hatte in der *Politik* vom Menschen als dem *Zoon politikon* (von Seneca mit *Animal sociale* übersetzt) gesprochen, dem Lebewesen, das in Gemeinschaft lebt und das in „höherem Grade ein staatenbildendes Lebewesen ist als jede Biene oder irgendein Herdentier“, weshalb „der Staat von Natur ist und ursprünglicher als der Einzelne“⁹. Allein, der Blick der philosophischen Anthropologie ruhte die längste Zeit auf dem Menschen im Singular. Erst in jüngster Zeit haben sich die evolutionäre Anthropologie, die Kognitionspsychologie und insbesondere Michael Tomasello spekulative *Natural History of Human Morality* dem Beziehungswesen Mensch zugewandt und seine ultrasozialen¹⁰ Fähigkeiten, das *Mind reading* und den kooperativen Altruismus genauer untersucht. Der *Sensus communis*, wie im Motto von Kant angesprochen, hat einen mehr oder weniger mächtigen Gegenspieler, den Aristoteles als das Streben nach Autarkie identifizierte. Kant gibt diesen widerstrebenden Zügen des Menschen einen passenden Ausdruck, wenn er vom „Antagonismus“ der „ungesellige(n) Geselligkeit“¹¹ des Menschen spricht. Die Kantische Ethik zeigt aber auch einen Ausweg aus dem Antagonismus. Er besteht in der verständigen, willentlichen und auch, was weitgehend unbeachtet blieb, in der gefühlsgebundenen Bejahung eines Prinzips, das Autonomie und die Verpflichtung zur wechselseitigen und gleichen Achtung miteinander verschränkt.¹² Auch die Frage, die uns hier interessiert, liegt in diesem Bereich. Sie gilt einem spezifischen Aspekt der Beziehungshaftigkeit des Menschen und genauer dem Phänomen kollektiver bzw. geteilter oder Wir-Intentionalität und der Frage, ob sich aus kollektiv intentionaler Kooperativität, wie *Tomasellos Natural History of Human Morality* vorschlägt, ein Begriff von Moralität gewinnen lässt.

7 Kant (1968c), S. 399.

8 Vgl. Marquard (1965), S. 211. – „Anthropologie‘ ist und nennt sich nicht jede, sondern allein diejenige philosophische Theorie des Menschen, die durch ‚Wende zur Lebenswelt‘ möglich und durch ‚Wende zur Natur‘ fundamental wird.“

9 Aristoteles (1973), S. 49.

10 Vgl. Tomasello (2016), S. 39.

11 Kant (1968b), S. 37.

12 Vgl. Thyen (2017).

2 Eine Naturgeschichte der Kooperation

Was ist das Menschliche am Menschen? Die evolutionäre Anthropologie hat in den letzten Jahren darauf eigene Antworten gefunden. Eine lautet: Moralität. So erklärt Michael Tomasello *A Natural History of Human Morality* (2016) das Menschliche am menschlichen Verbundensein mit der Fähigkeit zu einer ultrasozialen Kooperation um der Kooperation willen, einer Kooperation, die eine objektive, universale Perspektive einschließt. Unvermeidlich ist diese Naturgeschichte auch eine spekulative Naturgeschichte, ein „speculative evolutionary narrative“¹³. So bestechend der naturalistische Ansatz ist, nach dem Moralität nicht nur in menschlicher Kooperation gründet, sondern in ihr eine hinreichende Bedingung für Moralität erkennt – er wird dem Phänomen Moralität in wesentlichen Punkten nicht gerecht. Was soziale Kooperation zu moralischem Handeln macht, bleibt eine offene Frage. Der sozial-evolutionäre Ansatz dieser *Naturgeschichte* entfaltet Moralität als Funktion der Kooperation in Phasen der Menschheitsgeschichte. Sie erscheint als Funktion im Dienste der Kooperation, der evolutionären Entwicklung und Differenzierung von Formen der Kooperation. Wir haben es hier also mit einem *funktionalistischen* Begriff von Moral zu tun, der die Annahme von Autonomie und Freiheit genau genommen ausschließt. Der naturgeschichtlich funktionalistische Begriff der Moral ist also nicht geeignet, diejenigen Typen von Moralität zu erklären, für die diese Begriffe fundamental sind.

Folgt man Tomasellos Naturgeschichte der Kooperation und damit einer spekulativ-evolutionären Erklärung, dann haben wir es mit etwa diesem Narrativ zu tun: Aus individualistischem, instrumentell-strategisch eigennützigem Verhalten, das auch nicht-menschliche Primaten und die Vorfahren der Menschen praktizieren, folgt aus Gründen einer effektiveren Kooperation schon bei den frühen Menschen eine gewissermaßen auf natürlicher Sympathie beruhende dyadische Form von Wir-Kooperation und die Ausbildung eines „joint agent ‚we‘“¹⁴. Ein Ich-Ich und ein Du-Ich verschmelzen in der Wir-Perspektive, die nach Tomasello bereits auf der Ebene „partner-independent roles“ und eines Konzepts eines verallgemeinerten Anderen angesiedelt ist. Wir erfahren aber nicht, wie die 3. Person-Perspektive, die man braucht, um erklären zu können, wie der teilnehmerunabhängige Standpunkt eines Unbeteiligten bzw. ein „bird’s eye view“¹⁵, unter dem dyadisch agierende Akteure mutmaßlich sich selbst sehen, genau ins Spiel kommt. Der plurale, supra-individuelle Akteur „Wir“ tritt in diesem Modell als soziale Kontrollinstanz in Erscheinung, die die Ich-Du-Perspektive superveniert und Bindungskräfte entfaltet, die das Individuum von sich aus nicht aufbringen kann. Das „Wir“ werde zur sozialen Natur des Menschen, der evolutionär eigentlich nur diese Option hat: „I choose to identify most deeply in the situation with the supraindividual ‚we‘ over ‚me‘ because to do otherwise would be to renounce my cooperative and thus my personal identity.“¹⁶ Man wird ein Fragezeichen hinter die Unterstellung machen dürfen, dass wir es vor 100.000 Jahren

13 Tomasello (2016), S. 143.

14 Ebd., S. 55.

15 Ebd., S. 54.

16 Ebd., S. 64

schon mit dem Vorkommen eines Typs moralischer Sanktionen zu tun haben, der die Akteure von unkooperativem Verhalten abhält, weil es ihre Identität bedroht, oder ob nicht eine einfachere Erklärung hinreicht, nach der ein solches Verhalten die Verfolgung von Eigeninteressen erschwert. Eine „self-other-equivalence“ im Lichte eines „Wir“ mündet schließlich in eine „cooperative rationality“, in der Tomasello die „ultimate source of the human sense of „ought“¹⁷ erkennt. Auf dieser Stufe gehe nämlich die dyadische, lokal gebundene, in ihren Möglichkeiten begrenzte und darum unzureichende Moral in eine universale, objektive Moral über, die – wie gesagt bereits vor 100.000 Jahren – von Verhaltensweisen nach Prinzipien der Gerechtigkeit und Fairness geprägt ist. Man kann all dem zustimmen: dass Wir-Verhalten eine „self-other-equivalence“ impliziert; der Hypothese, dass der andere „wie ich“¹⁸ ist; dass eine dyadische Kooperation, wie Tomasello und andere in zahlreichen Experimenten mit Kleinkindern gezeigt haben, Vereinbarungen und Verbindlichkeiten mit sich bringt; dass Wir-Intentionalität und mithin Wir-Kooperation sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch¹⁹ früh erworbene Fähigkeiten sind, aber der Schritt von diesen Annahmen zur modernen Moral – Tomasello nennt sie „contemporary“ – ist spekulativ. Tatsächlich nimmt Tomasello an, dass *Homo sapiens sapiens* schon vor 100.000 Jahren nach einer „objective“ Moral gehandelt haben könnte, die „self-governance“ und mutmaßlich Konzepte von „obligation & guilt“²⁰, Vorstellungen eines „general point of view“ (Hume), „impartial spectator“ (Smith), „generalized other“ (G. H. Mead), „veil of ignorance“ (Rawls), „view from nowhere“ (Nagel)²¹ einschließt. Das erscheint unplausibel, denn die handlungsleitende Wirksamkeit dieser Prinzipien bedarf der diskursiven Reflexion, der Ethik, wie wir später zeigen werden. Die aber ist eine sehr junge Errungenschaft, deren Grundlagen in der Antike gelegt wurden, deren moderne Formen aber kaum ein paar hundert Jahre alt sind. Der Rawls des 1000. Jahrhunderts vor unserer Zeit ist wohl doch, bei allem Respekt, vielleicht eine Nummer zu groß für unsere Vorfahren, die zudem, um mit dem Schleier des Nichtwissens zurechtzukommen, kompetente Moralbeurteiler hätten sein müssen. Dass in spekulativer Absicht Prinzipien bemüht werden, die Philosophen später „explicitly“²² identifiziert hätten, leuchtet nicht ein, denn wenn die genannten Prinzipien bereits in grauer Vorzeit handlungsleitend gewesen wären, dann sollten sie aus Gründen der ihnen eigenen Reflexivität auch als solche thematisiert und reflektiert worden sein. Und wenn sie handlungsleitend waren, ist die Frage, warum sie erst 100.000 Jahre später expliziert worden sind. Die Übertragung von Prinzipien, wie sie sich etwa seit Hume und Kant entwickelt haben, ergibt sich aus dem sympathischen Motiv, Moralität als *Conditio humana* jedenfalls des *Homo sapiens sapiens* behaupten zu können und hätte den Effekt, in der Moralität eine über Äonen gewachsene, durchaus stabile Fähigkeit und Praxis des Menschen zu erkennen und

17 Ebd., S. 82

18 Meltzoff (2005).

19 Dem Problem einer Parallelsierung von Onto- und Phylogenese, nach der etwa entwicklungspsychologische Einsichten in die kindliche Entwicklung von heuristischem Wert für das Verständnis der Phylogenese sind, kann hier nicht nachgegangen werden.

20 Tomasello (2016), S. 148.

21 Ebd., S. 96.

22 Ebd., S. 96.

nicht seine neueste und darum schwerlich jedermann zumutbare Erfindung. Man muss nicht bestreiten, dass Menschen schon immer auch „menschlich“ gedacht, geurteilt und gehandelt haben, um aber doch – und das aus guten Gründen – bezweifeln zu dürfen, dass moderne Moralprinzipien schon vor 100.000 Jahren Gegenstand von Überlegungen sein konnten. Dass die Menschen immer schon die Köpfe zusammengesteckt haben, heißt nicht, dass sie auch schon konstruktive, verallgemeinerbare Überlegungen unter einem Schleier des Nichtwissens angestellt haben könnten, dass sie Moralprinzipien (z. B. religiöse, tugendethische, deontologische, utilitaristische) voneinander unterschieden haben könnten.

Der moderne Mensch, *Homo sapiens sapiens*, ist viel, viel älter als die moderne Moral, als die Ethik und zumal die moderne Ethik. Der moderne *Mensch* hat aber noch keine moderne Moral. Erst ein kognitiver Entwicklungsschub kann zu selbstrückbezüglichen Prinzipien geführt haben, die Konzepte wie das des Individuums, der Person und der Freiheit voraussetzen.²³ Man kann sich leicht vorstellen, dass Angehörige der Spezies *Homo sapiens sapiens* immer schon über Moral im Sinne eines Systems handlungsleitender und handlungswirksamer, intersubjektiv verbindlicher Normen, Regeln und Werte verfügten, dass sie, abgelöst von spezifischen Zielen und Zwecken der Kooperation, gewissermaßen einen Sinn für den symbolischen Wert einer Kooperation um der Kooperation willen hatten.²⁴ Aber das heißt noch nicht, dass diese Moral auch schon die für die moderne Moral typischen Unterscheidungen zwischen Recht und Moral, Gutem und Gerechtem, zwischen partikularer und universeller Rechtfertigung wesentlich – und nicht nur episodisch – enthalten haben könnte. Kooperation, ultrasoziale Kooperation, ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Moralität. Die *Natural History of Human Morality* ist eine Naturgeschichte der *Kooperation* – das macht ihren unvergleichlichen Wert aus.

3 Kollektive Intentionalität und Kooperation

Die Naturgeschichte der menschlichen Moralität beruht in Tomasellos Rekonstruktion hauptsächlich auf zwei Konzepten: Intentionalität und Kooperation. Seine These ist eine Doppelthese: Kooperation in der für den Menschen spezifischen Form von ultrasozialer Kooperation impliziert Intentionalität in der für den Menschen spezifischen Form kollektiver oder geteilter (*shared*) Intentionalität.²⁵ Und: ultrasoziale Kooperation impliziert Moralität. Hier wollen wir nun der ersten Teilthese nachgehen und fragen, was kollektive Intentionen zu kooperationswirksamen Intentionen macht. Dazu müssen wir zunächst etwas zum Phänomen ‚Intentionalität‘ sagen.

In der Philosophie des Geistes wird der Begriff ‚Intentionalität‘ zur Charakterisierung mentaler Einstellungen wie Überzeugungen, Wünsche, Hoffnungen, Sorgen, Zweifel und Absichten verwendet. Im Anschluss an Franz von Brentano, auf den der philosophische

23 Vgl. Oesterdiekhoff [2012]; vgl. S. 155, und Kapitel 2.2, S. 210 ff.

24 Allerdings drängt sich hier natürlich die Frage auf, ob dies nicht auch schon auf *Homo neanderthalensis* zutreffen könnte.

25 Zu ‚shared intentionality‘ siehe Bratman [1999].

Gebrauch des Ausdrucks zurückgeht, ist Intentionalität „eine Eigenschaft, die durch mentale Einstellungen exemplifiziert wird“; genauer bezeichnet ‚intentional‘ „die Art und Weise, in der mentale Einstellungen Gegenstände enthalten“²⁶. Das gegenständliche Enthaltensein versteht Brentano im Sinne einer Relation: „In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.“ Die intentionale Gegenständlichkeit mentaler Einstellungen ist die „Beziehung auf einen Inhalt“²⁷, dasjenige, *in Bezug auf das* jemand überzeugt ist, wünscht, glaubt, hofft, zweifelt usw. Mentale Einstellungen sind also dann intentional, wenn sie eine Relation auf den Gegenstand der mentalen Einstellung ausdrücken.²⁸ Eine Überzeugung zu haben bedeutet immer, eine Überzeugung von etwas zu haben; einen Wunsch zu haben, immer, etwas zu wünschen; zu lieben, immer etwas oder jemanden zu lieben. Man kann das auch, wie Husserl, als „Etwas-als-etwas-Vorstellen“ beschreiben.

Spätestens mit Raimo Tuomelas und Kaarlo Millers Arbeit über „We-Intentions“ (1988) setzt in den 1980er Jahren eine bis heute intensiv geführte philosophische Diskussion um kollektive Intentionalität im Rahmen einer Ontologie des Sozialen ein.²⁹ Auch in der Psychologie geht es um Intentionalität, oft im Zusammenhang mit der Fähigkeit des *Mind reading*. Die philosophische Beschäftigung gilt dem Phänomen einer kollektiven oder geteilten Intentionalität. Mit diesem Konzept werden Intentionen beschrieben, die in einer Wir-Perspektive geteilt werden und die nicht als Summe von Ich-Intentionen erklärt werden können. Danach macht es einen Unterschied, ob A x beabsichtigt und B x beabsichtigt und C x beabsichtigt, z. B. ein Trio zu spielen, oder ob A, B und C eine kollektive, eine Wir-Intention haben, deren Gehalt wir durch ‚ein Trio spielen‘ ausdrücken. Das kann man sich auch für das Tanzen, Fußballspielen, Debattieren etc. vorstellen. Die Frage ist, ob Wir-Intentionen auf Summen individueller Ich-Intentionen zurückgeführt werden können. Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass nicht. Komplexe Koordination erfordert kollektive Intentionen, die auf der reziproken Fähigkeit eines vielstufigen *Mind reading* beruhen. So ist etwa das gleichzeitige Verhalten von vielen – z. B. wenn Gäste in einem Freiluftbad bei einem Regenschauer auf einen Unterstand zulaufen, um dort Schutz zu finden – kein Fall von kollektiver Intentionalität. Ihm fehlt das „Wir“, die Bezogenheit auf andere, die wir bei „joint actions“ wie dem Fußballspielen, dem Theaterspielen, dem Tanzen finden. Eine Fußballerin kann die Intention, eine Kombination von Pässen zu spielen, nicht als vollständigen Gehalt ihrer Ich-Intention haben, denn niemand kann einen Pass alleine spielen. Es ist also ein spezifischer Bezug auf ein übergeordnetes, kollektives Ziel – wir wollen (erfolgreich) Fußball spielen – auch dann nötig, wenn jemand eine einzelne Aktion ausführt – einen Pass spielt, einen Elfmeter schießt. Das Beispiel deutet einen zentralen Punkt in der Debatte an, den begrifflichen Zusammenhang von individuellen Ich-Intentionen und kollektiven Wir-Intentionen. Was macht eine

26 Barz (2004), S. 27 f.

27 Brentano (1874), S. 125.

28 Ob diese Relation als Proposition darstellbar sein muss, ist eine interessante Frage, der wir hier aber nicht weiter nachgehen können.

29 Vgl. Schmid/Schweikard (2009).

Wir-Intention zu einer Wir-Intention und inwiefern impliziert sie Kooperation? Elisabeth Pacherie³⁰ sieht drei Optionen:

(i) Es kann der *Inhalt* der Intention sein, der kollektive Intentionen zu einem speziellen Typ von Intentionen macht, der Kooperation impliziert. Wenn es ihr *Inhalt* ist, der Intentionen zu kollektiven Intentionen macht, dann muss es sich um Inhalte handeln, die von Ich-Intentionen verschieden sind, auch wenn man sich Ich-Intentionen in Wir-Intentionen eingebettet vorstellen kann. Individuen können z. B. die Wir-Intention (Absicht) haben, Theater zu spielen, und jeder Schauspieler würde gleichwohl ich-intentional seinen Part dazu beitragen. Es sind allerdings zwei Fragen, die diese Option aufwirft: Was unterscheidet ich-intentionale Inhalte von wir-intentionalen Inhalten? Und was heißt „eingebettet“ genau?

(ii) Es kann der *Träger* von Intentionen sein, der sie zu kollektiven, Kooperation implizierenden Intentionen macht. Entitäten, denen kollektive Intentionen zugeschrieben werden, deren Träger gewissermaßen, können Individuen oder Kollektive *sui generis* sein. Unter Kollektivträgern *sui generis* müsste man sich so etwas vorstellen wie einen *Kollektiv-Geist* (*collective mind*) von Gruppen und Gemeinschaften, einen Hegelschen Weltgeist oder gar einen „Volksgeist“, um zu erklären, was Kollektive zu Kollektiven macht, die kollektive Intentionen haben können. Die Rede vom Kollektiv-Geist wirft allerdings wegen ihrer idealistischen Voraussetzungen und möglichen ideologischen Konsequenzen mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Welchen Entitäten kann Verantwortung zugeschrieben werden, wenn es „Kollektiv-Geister“ sind, die kollektives Handeln leiten? Alternativ zu Kollektiven *sui generis* könnte man sich unter bestimmten Voraussetzungen Individuen als Träger vorstellen, nämlich Individuen, insofern sie in einer bestimmten Weise miteinander und mit ihrer Umwelt verbunden sind, also *Individuen in Relationen*. Hier wäre zu klären, um welche Relationen es sich genau handeln könnte.

(iii) Und schließlich könnte es sich bei kollektiven Intentionen gar nicht um Intentionen, sondern um einen spezifischen Typ nicht- oder vor-intentionaler mentaler Zustände handeln, die als „biological or neurophysiological phenomena“³¹ im evolutionären Hintergrund liegen. Dann würde es sich bei kollektiver Intentionalität um ein „biologically primitive phenomenon“³² handeln. Diese, von Searle (1995) ins Spiel gebrachte und übrigens mit Tomasellos Naturgeschichte durchaus vereinbare Lösung, ist aber aus zwei Gründen nicht unproblematisch. Wenn kollektive Intentionen biologisch disponiert wären, wären sie *erstens* instinktgeleitet bzw. angeboren. Warum sollten wir aber zur Erklärung entwickelter Fähigkeiten des koordinierten, geplanten, gemeinschaftlichen Handelns etwa in Institutionen der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, Technik, Kunst, Spiel und Sport auf biologische Dispositionen zurückgreifen und den Eigensinn der kulturellen Evolution des Menschen auf die biologische Evolution reduzieren? Viele Phänomene, z. B. das der kulturellen Diversität, wären unter dieser Voraussetzung nur schwer zu erklären. Wenn *zweitens* das biologisch disponierte Phänomen, das wir ‚kollektive Intentionalität‘ nennen, in individuellen mentalen Akten repräsentiert wird, wenn also Wir-Intentionen von *einem*

30 Vgl. Pacherie (2007), S. 156 f.

31 Pacherie (2007), S. 161.

32 Ebd., S. 153.

Individuum allein gehabt werden können, dann müsste auch ein Gehirn im Tank³³ kollektive Intentionen haben können und zwar unabhängig davon, ob kollektiv-intentionale Aktionen stattfinden oder nicht, ja, unabhängig davon, ob es überhaupt andere Akteure gibt. Das macht aber keinen Sinn, denn man braucht, sofern man nicht in der „Matrix“ lebt, zum Tango nicht nur zwei, sondern auch eine geteilte Intention Tango zu tanzen, also zwei Individuen, die eine Intention teilen. „An individual cannot properly be said to have a collective intention unless other individuals actually share his intention.“³⁴ Wir werden diese, Searles, Option (iii) wegen ihrer abwegigen Implikationen nicht weiter verfolgen.

Was die beiden anderen Optionen zur Identifizierung kollektiver Intentionen angeht, können wir nach der Spezifikation, die wir im vorangegangenen Abschnitt vorgenommen haben, den ersten Teil der These, dass nämlich Kooperation kollektive bzw. geteilte Intentionalität impliziert, nun dahingehend erläutern: Die Implikation ergibt sich aus dem spezifischen *Inhalt* der kollektiven Intention und aus *spezifischen Relationen*, in denen Individuen stehen. Einige wichtige Fragen sind aber noch offen: Um welche verschiedenen *Inhalte* handelt es sich? Was heißt es genau, dass individuelle Intentionen in kollektive „eingebettet“ sind? Und wenn die Träger kollektiver Intentionen *Individuen in Relationen* sind, um welche Relationen handelt es sich dann genau?

4 Kollektive Intentionalität und Sprachspiele

Wir schlagen zur Beantwortung dieser Fragen eine Lösung im Anschluss an Ludwig Wittgensteins Sprachspiel-Konzept vor. Sprachspiele sind Tätigkeiten, die konstitutiven Regeln folgen. Konstitutive Regeln nennen die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um das zu tun, was man tut. Wenn man Schach spielt, folgt man den konstitutiven Regeln des Schachspiels, andernfalls spielt man nicht Schach, sondern tut etwas anderes. Sprachspiele sind keine besonderen, sozusagen spielerischen Formen des sprachlichen Ausdrucks, sondern Einheiten sinnvollen, d.h. verständlichen Sprechens und Verstehens. Der Ausdruck ‚Spiel‘ macht deutlich, dass der Gebrauch sprachlicher Ausdrücke, wie bei Spielen (z. B. Brettspielen oder auch im Sport), *konstitutiven* Regeln folgt, die man nicht wählen kann, wenn man ein bestimmtes Sprachspiel spielt. So kann man auch keine anderen als die Schachregeln wählen, wenn man Schach spielt. Die konstitutiven Regeln des Schachspiels besagen, was man tun muss, um Schach zu spielen. Sie sagen einem nicht, was man tun muss, um zu gewinnen. Konstitutive Regeln legen fest, um was für eine Tätigkeit es sich handelt. Auch Sprachspiele folgen konstitutiven Regeln, zu einem Sprachspiel gehört ein *bestimmtes* Verhalten oder Handeln. „Befehlen, und nach Befehlen handeln – Beschreiben eines Gegenstandes nach dem Ansehen, oder nach Messungen [...] Berichten eines Hergangs – Über einen Hergang Vermutungen anstellen [...] Theater spielen – Reigen singen – Rätsel raten [...] Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten“³⁵.

33 Gedankenexperiment nach Putnam [1981].

34 Pacherie [2007], S. 161.

35 Wittgenstein [1984], Abschn. 23, S. 250.

Wenn man jemandem etwas ‚befiehlt‘, bittet man ihn um nichts; wenn man ‚eine Vermutung anstellt‘, beschreibt man nicht.

Wittgenstein verwendet oft auch den Begriff „Benehmen“³⁶, an dem man Sprachspiele erkennt. ‚Benehmen‘ ist ein weiter Begriff; in seinen Skopus fallen das Verhalten von Lebewesen, menschliches Tätigsein (*poiesis*) und menschliches Handeln (*praxis*). Sprachspiele verlangen ein bestimmtes Benehmen, damit sie als dieses und kein anderes Sprachspiel verstanden werden können, damit Missverständnisse aufgrund semantischer Irrtümer so weit wie möglich ausgeschlossen werden können. Das Benehmen wird von der „Lebensform“ bestimmt (konstituiert), in die es eingebettet ist. Zwei Beispiele: (1) Wenn ein Hund das tut, was wir ‚heucheln‘ nennen, dann fehlt diesem Benehmen „noch immer die richtige Umgebung“. Es ist nicht ‚heucheln‘ in dem Sinne, in dem wir den Ausdruck gebrauchen. Der Hund tut also nicht das, was wir ‚heucheln‘ nennen, er manipuliert den Geist des Adressaten nicht; zum Heucheln fehlt die „richtige Umgebung“, die Lebensform.³⁷ (2) „Schau einen Stein an und denk dir, er hat Empfindungen! – Man fragt sich: Wie konnte man nur auf die Idee kommen, einem *Ding* eine *Empfindung* zuzuschreiben? Man könnte sie ebenso gut einer Zahl zuschreiben! – Und nun schau auf eine zappelnde Fliege, und sofort ist diese Schwierigkeit verschwunden und der Schmerz scheint hier *angreifen* zu können, wo vorher alles gegen ihn, sozusagen *glatt* war.“³⁸ Wir schreiben der Fliege zu Schmerzen zu haben, denn wir sehen ein „Schmerzbenehmen“³⁹. Sich Sprachspiele vorzustellen heißt, sich eine „Lebensform vorstellen“⁴⁰; Sprachspiele sind in Lebensformen eingebettet. Die Lebensform ist das Ganze oder Teil menschlicher Praxis. So können wir etwa von der Lebensform ‚Mensch zu sein‘ sprechen oder auch nur von einem Teil dieser Lebensform, z. B. der Lebensform ‚kollektiv intentional kooperieren‘. „Das Sprechen der Sprache“ ist „Teil einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“⁴¹. Kripke versteht es so: „Die Klasse der Reaktionen, in denen wir übereinstimmen, und die Art ihrer Verflechtungen mit unseren Handlungen bilden unsere *Lebensform*.“⁴² Sie ist das logisch primitive, nicht weiter reduzierbare Fundament aller Sprachspiele. Sie ist eine Form des (menschlichen) Lebens, die sich in Sprachspielen und also einem bestimmten Benehmen zeigt und sich nicht jenseits ihres Gebrauchs aus einer metaphysischen Bedeutung speist. Die Bedeutung eines Wortes wird durch den Gebrauch in einem Sprachspiel bestimmt. Man kann nicht jemanden ‚grüßen‘, indem man ihn beschimpft; dann spielt man ein anderes Sprachspiel, nämlich ‚jemanden beschimpfen‘.

Inwiefern leistet das Sprachspielkonzept nun einen Beitrag zum Verständnis kollektiver Intentionalität oder Wir-Intentionen? Zunächst können wir sagen, dass intentionale Einstellungen an Sprachspiele gebunden sind; und zwar in dem starken Sinn, dass intentionale Einstellungen, die *nicht* an Sprachspiele und also nicht an ein Benehmen gebunden sind, nicht verständlich sind bzw. sinnlos. Ein Individuum, das eine in diesem

36 Ebd., Abschn. 54, 244, 250, 269, 284; S. 271, 357, 358, 365, 370.

37 Vgl. ebd., Abschn. 250, S. 358.

38 Ebd., Abschn. 284, S. 370.

39 Ebd., Abschn. 244, S. 357.

40 Ebd., Abschn. 19, S. 246.

41 Ebd., Abschn. 23, S. 250.

42 Kripke [1987], S. 121.

Sinne sinnlose, d.h. „private“ mentale Einstellung hat, könnte die Einstellung selbst nicht verstehen. Darauf will Wittgensteins berühmter Satz hinaus „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen“. ⁴³ Weil wir die Lebensform ‚sprechen‘ nicht mit ihm teilen und die „Sprachspiele“, die der Löwe spielen würde, nicht verstehen könnten. Wir wüssten nicht, was es bedeutet, wenn der Löwe „sagt“, er habe ‚eine Gazelle beobachtet‘. ‚Beobachtet‘ ein Löwe? Was tut der Löwe, wenn er das tut, was wir ‚beobachten‘ nennen?

Unabhängig davon, ob wir individuelle oder kollektive Intentionen haben oder äußern, sind sie nur in Form möglicher Sprachspiele verständlich und in eine entsprechende Lebensform *eingebettet*. Eingebettet sein bedeutet dann, dass intentionale Einstellungen in der „Art ihrer Verflechtung mit unseren Handlungen“ (Kripke), übereinstimmen. Intentionale Einstellungen implizieren demnach Sprachspiele; sie sind in eine Lebensform eingebettet, und das bedeutet, dass wir grundsätzlich in intentionalen Akten in dem Sinne übereinstimmen, in dem wir sie verstehen, insofern wir uns ein bestimmtes Benehmen vorstellen oder es ausführen. Ein intentionaler mentaler Akt ist ein vorgestelltes bestimmtes Benehmen. Bestimmt ist dieses Benehmen, insofern es an Sprachspiele gebunden ist, über deren Gebrauch in einer Sprache, die wir beherrschen, wir in der Regel Bescheid wissen. Das heißt aber auch, dass man keine Vorstellungen, also auch keine Ich- oder Wir-Intentionen haben kann, die nicht sprachlich, die nicht als Sprachspiel ausgedrückt werden können. Inhalte von Intentionen sind grundsätzlich als Sprachspiele und damit als ein Benehmen vorstellbar. Mit Charles S. Peirce können wir auch sagen, die Vorstellung sei pragmatischer Natur. Der pragmatische Begriff einer Vorstellung (*idea*) besagt, dass „Denken eine *Handlung* ist und daß es in einer *Relation* besteht“⁴⁴, in Relation nämlich zu einer „Verhaltensgewohnheit“⁴⁵ oder eben zu einem Sprachspiel.

Damit haben wir nun einen Ansatz gewonnen, mit dem wir die offenen Fragen im Zusammenhang mit kollektiven Intentionen angehen können. Wenn nämlich *Inhalte* intentionaler Einstellungen allgemein betrachtet Vorstellungen von Sprachspielen sind, dann sind auch die Entitäten klar, die *Träger* von intentionalen Einstellungen sind: sprachlich kommunizierende Individuen. Wir können demnach Ich-Intentionen und Wir-Intentionen nach Typen von Sprachspielen unterscheiden. Wenn man Ich-Intentionen und Wir-Intentionen nicht als verschiedene Typen mentaler Einstellungen oder Akte beschreibt, sondern als verschiedene Typen von Sprachspielen, gewinnt man Raum für eine sprachspieltheoretische, pragmatische Explikation von Wir-Intentionen. Es kommt dann nicht auf die Klassifikation mentaler Zustände an, sondern auf den pragmatischen Gehalt von (vorgestellten) Sprachspielen, die ihrerseits in Lebensformen eingebettet sind. Lebensformen und Sprachspiele sind dynamisch, wie Vorstellungen. Sie entwickeln und verändern sich im Vollzug der Lebensform ‚Mensch‘. Aber es sind immer bestimmte Lebensformen und bestimmte Sprachspiele, in denen die mentalen Einstellungen, die wir tatsächlich haben, ankern. Und *sie* bestimmen im Sinne der konstitutiven Regeln, von denen die Rede war, ob es sich um individuelle oder kollektive Intentionen, um Ich-Intentionen oder um Wir-Intentionen handelt.

43 Wittgenstein [1984], S. 568.

44 Peirce [1878], S. 336.

45 Ebd., S. 334.

Wir-Intentionen sind mit denjenigen Vorstellungen von Sprachspielen verbunden, die ein kollektives Benehmen ausdrücken, das kollektive Anstrengungen verlangt und das die Beteiligten, dem Eigensinn der Logik konstitutiver Regeln folgend, voneinander erwarten dürfen. ‚Trio-Sonate spielen‘ oder eine ‚Ehe schließen‘ implizieren notwendigerweise Wir-Intentionen – andernfalls drohen Missverständnisse. Man kann eben eine Trio-Sonate nicht allein spielen und man kann eine Ehe nicht allein schließen. Man würde gewissermaßen den konstitutiven Regeln einer Wir-Intention „entgegenhandeln“⁴⁶.

Das Sprachspiel ist gewissermaßen die paradigmatische „Darstellungsweise“⁴⁷ einer Lebensform. Wir-Intentionen können nur diejenigen Sprachspiele ausdrücken, deren Benehmen *Kooperation* impliziert und nicht nur die Gleichzeitigkeit von Verhaltensweisen vieler, wie in dem Fall, bei dem mehrere Individuen vor dem Regen Unterschlupf in einem Pavillon suchen. Wer sich ein Sprachspiel im Modus der Wir-Intentionalität vorstellt, der hat eine Wir-Intention. Weil wir in der Lebensform übereinstimmen, können wir Wir-Intentionen eigentlich gar nicht missverstehen. Wir wissen, welchen Modus des Benehmens – singularisch individuell oder plural kollektiv – Sprachspiele verlangen. Darin stimmen wir überein. Man kann also auch sagen, dass wir uns dem Sprachspiel, das wir uns vorstellen oder das wir ausführen, gar nicht entziehen können, *wenn* wir es uns vorstellen oder es ausführen. Die Lebensform, in der wir übereinstimmen⁴⁸, nennt Wittgenstein darum auch einmal das „Hinzunehmende, Gegebene“⁴⁹.

Es ist die symbolisch bzw. sprachlich geteilte Praxis, es sind Lebensformen, in denen sich spezifisch menschliche Verbundenheit und Kooperation ausdrücken und realisieren. In diesem Sinne sind Lebensformen, um Aristoteles‘ Formulierung noch einmal aufzugreifen, „ursprünglicher“ als der Gedanke eines Einzelnen, die Sätze, die er sagt, der Sinn, den er zu verstehen geben will - wenn all dies nicht in Lebensformen eingebettet, mit der Vorstellung eines Benehmens verbunden ist, gibt es nichts zu verstehen. Dann wären wir in der Situation des Löwen, der zwar sprechen kann, aber nicht weiß, was er sagt. Die Konstitution dieser Lebensformen vollzieht sich über den Gebrauch von Sprachspielen. Einige dieser Sprachspiele sind, den konstitutiven Regeln gemäß, denen sie folgen, kollektiv-intentional und verlangen ein bestimmtes, kooperatives Handeln. Die „Übereinstimmung in der Lebensform“ ist also anthropologisch gehaltvoll: Es ist der

46 Wittgenstein (1984), Abschn. 201, S. 345. *Wenn wir den konstitutiven Regeln eines Sprachspiels folgen, deuten wir nicht, wir folgen ihnen „blind“* [ebd. Abschn. 219, S. 351]. Es gibt keine Deutungen z. B. des Sprachspiels ‚Schach spielen‘. Wenn wir Schach spielen, sind wir immer an die geltenden konstitutiven Regeln des Schachspiels gebunden, also die Regeln, denen wir folgen, wenn wir das tun, was wir ‚Schach spielen‘ nennen (und die wir ggf. von der Homepage des Weltschachbundes herunterladen können). Andernfalls tun wir eben nicht das, was wir ‚Schach spielen‘ nennen. Dann handeln wir einer Regel „entgegen“, wie es bei Wittgenstein heißt. Natürlich kann man ein „Handeln nach Regeln“ auch deuten. „Deuten“ aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.“ [Ebd., Abschn. 201, S. 345] Wenn man einen Ausdruck der konstitutiven Regeln des Sprachspiels ‚eine Ehe schließen‘ durch einen anderen Ausdruck ersetzt, heißt das, dass man in einer anderen Form, einem anderen Ritus folgend, heiratet. Das ändert aber am Sprachspiel nichts.

47 Ebd., Abschn. 50, S. 268.

48 Vgl. ebd., Abschn. 241, S. 356. – Was nicht ausschließt, dass Lebensformen und Sprachspiele sich verändern.

49 Ebd., S. 572.

Mensch, der zum intentionalen Gebrauch von sprachlich vermittelten Symbolen und einer entsprechenden Kommunikation fähig ist, der kollektiv-intentionale Vorstellungen hat und zu entsprechenden Formen höherstufiger Kooperation fähig ist.

5 Autonomie und Kooperation

Richten wir zum Schluss die Aufmerksamkeit auf eine besondere Form menschlicher Kooperation und Verbundenheit: Moralität. Wir haben gesehen, dass kollektiv-intentionale Sprachspiele notwendig Vorstellungen von kooperativen Formen des Benehmens beinhalten. Wir wissen aber noch nicht: { 1 } Impliziert Kooperation (zwingend) Moralität oder Moralität (zwingend) Kooperation? { 2 } Ist Kooperation eine notwendige oder auch eine hinreichende Bedingung für Moralität?

Tomasellos Naturgeschichtsthese der Moralität beantwortet beide Teilfragen von { 1 } mit ja. Aber es ist eben die Antwort einer spekulativen Naturgeschichte. Unter dieser Voraussetzung müssen wir vielleicht doch eine Einschränkung des Erklärungsanspruchs machen. Für partikuläre, konventionelle, einfache kontraktualistische und konsequentialistische praktische Orientierungen und ihre Normen liefert das Paradigma ‚Kooperation‘ gute Erklärungen. Moral setzt Kooperation voraus. Nach diesem weiten Verständnis von ‚Moral‘ hätten wir es angesichts kultureller Diversität mit der Moral im Plural zu tun. Wenn man Moralität aus der Kooperation ableitet, muss man sich am Ende mit einem relativistischen Verständnis von Moralität begnügen. Universale, formale und prinzipiengeleitete moralisch-praktische Orientierungen lassen sich nicht allein aus partikulären Moralsystemen ableiten und soziale Normen sind nicht schon moralische Normen. Denken wir an Fälle, in denen eine moralische Intention geradezu gegen soziale (und rechtliche) Normen verstößt, wie etwa die moralische Empörung über die früher weithin bestehende soziale Ächtung bzw. das gesetzliche Verbot homosexueller Handlungen. Eine etwa auf das Grundgesetz und die UN-Menschenrechtscharta gestützte Argumentation zur Verteidigung sexueller Selbstbestimmung war und ist gegen bestimmte soziale Normen, Konventionen und in diesem Fall sogar gegen Gesetze gerichtet. Das lässt sich für jede Art von Genozid, Sklaverei und Diskriminierung geltend machen. Fortschritt in der moralischen Entwicklung des Menschen verdanken wir kontrafaktischem, postkonventionellem Denken und intrinsisch motiviertem postkonventionellem Handeln.

Was also die Naturgeschichte der menschlichen Moralität schuldig bleibt, ist die Erklärung postkonventioneller Moralität. Diese Erklärung ist begrifflicher und nicht naturalistischer (naturgeschichtlicher) Art. Sie liegt außerhalb des begrifflichen Rahmens, den das Kooperations-Paradigma anbietet. ‚Kooperation‘ stellt, dahingehend wäre { 2 } zu beantworten, zwar die notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung für Moralität bereit, insbesondere nicht für ihre modernen, universalistischen Formen. Auch wo Kooperation bestens funktioniert, ist sie hinsichtlich ihrer Mittel und Zwecke nicht schon moralisch gerechtfertigt. „Cooperative rationality“⁵⁰ besagt für sich genommen

50 Tomasello (2016), S. 79 ff. – Tomasello sieht in ihr die „ultimate source of the human sense of ‚ought““ (ebd., S. 82).

noch nichts über den moralischen Wert von Maximen, die sie entwickeln könnte. Auch eine Räuberbande, die Mafia oder „*Ocean's Eleven*“ folgen einer „cooperative rationality“. Das heißt, kollektive Intentionalität ist nur dann hinreichend zur Explikation moderner Gegenwartsmoralen, wenn gezeigt werden könnte, dass und unter welchen Bedingungen sie mit dem Begriff einer reflexiven, universalen Moral verbunden ist. Das scheint uns aber den Begriff kollektiver Intentionalität unnötigerweise einzuschränken. So enthält das Konzept der kooperativen Wir-Intentionalität gerade nicht zwingend, was für universalistische Moralität charakteristisch ist: den unbeteiligten Betrachter, die Achtung der Menschheit sowohl in meiner Person, als in der Person eines jeden andern (Kant), den generalisierten Anderen (G.H. Mead) und nicht nur den Anderen, der zum Wir gehört; es enthält nicht schon von sich aus die Idee eines konstruktiv-kontraktualistischen Überlegungsgleichgewichts unter einem Schleier des Nichtwissens (Rawls), nicht die Idee des zwanglosen Zwangs des besseren Arguments samt der Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit (Habermas) etc.

Die Naturgeschichte der Moralität begeht gewissermaßen einen Fehlschluss von der Kooperation auf Moralität, und es bleibt bei der Frage, ob Moralität, bis hinein in ihre modernen, universalistischen Ausprägungen, überhaupt in Begriffen einer Naturgeschichte der Kooperation erläutert werden kann. Das ist zweifelhaft. Schon Kant macht darauf aufmerksam, dass uns ein „Naturinstinkt“ der Moral zwar sicher leiten würde, aber die praktische Vernunft entbehrlich machen würde. „Cooperative rationality“ ist nur die „ultimate source of the human sense“ für ein *Kooperations-*„ought“. „Ought“, also ‚sollte‘, ist ein hypothetischer, konsequentialistischer Imperativ. Moralische Imperative, die ein unbedingtes Sollen vorschreiben, werden damit nicht erfasst. Wie kann man die spezifische Erklärungslücke zwischen ‚Kooperation‘ und ‚Moralität‘ schließen? Was fehlt zu einem Moralbegriff unbedingten Sollens? – Zwei Konzepte: ‚Vernunft‘ und ‚Autonomie‘.

Damit sind wir bei internen Antrieben der Moralität, die durch das Prinzip der Kooperation nicht angemessen erfasst werden. Vernunft ist die Fähigkeit, Regeln des Verstandes am Leitfaden von Prinzipien beurteilen zu können. Sie ist, allgemein gesagt, die an Prinzipien orientierte Fähigkeit mit Ja oder Nein begründet Stellung nehmen zu können. Diese Fähigkeit ist kein „Naturinstinkt“, und ihre Entwicklung aus Gründen ihrer Reflexivität offen. Was moralisch erlaubt und geboten ist, liegt eben nicht notwendigerweise in unserer (biologischen) Natur; wir können nämlich so oder auch anders urteilen und entscheiden, handeln oder es unterlassen.⁵¹ Es liegt in unserer Autonomie, der Fähigkeit, uns selbst durch uns selbst willentlich Regeln und Prinzipien des Handelns aufzuerlegen. In diesem Sinne ist Autonomie Freiheit. Es gibt für sie keinen Plan der Natur, auch wenn sie auf dem Plan von Naturwesen steht. Schon deshalb erklärt sich autonome Moralität nicht aus der Fähigkeit zu kooperieren.

Sozialität, soziale Interdependenz, und kollektive Intentionalität sagen wenig über die spezifisch moralische Qualität von intersubjektiven Bindungen aus. Menschen sind gewiss ursprünglich kooperativ, aber darum nicht auch schon ursprünglich moralisch im Sinne einer Moral der gleichen und wechselseitigen Achtung eines jeden Beliebigen im Sin-

51 Vgl. Keil (2013).

ne einer an Menschenrechten orientierten Ethik etwa nach Kant, Rawls, Habermas, Parfit und anderen. Kooperativ zu handeln kann moralisch motiviert sein, muss es aber nicht; nach einem Prinzip der wechselseitigen und gleichen Achtung zu handeln, ist es immer.

Sprachspiele der Moralität unterscheiden sich von sozialer Kooperation dadurch, dass sie in eine Lebensform 'Moral' eingebettet sind, die genau diejenigen Formen des Benehmens umfasst, die der Achtung eines jeden anderen als Zweck an sich gelten und mithin ein Verbot der Instrumentalisierung des anderen für eigene oder - auch das natürlich - für soziale Zwecke einschließen. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs drückt es so aus: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁵² Das ist mehr als soziale Kooperation; es ist die Bereitschaft zur Kooperation im Lichte einer Idee von ‚Menschheit‘. Dieser Bereitschaft handelnd zu folgen, kann es auch einmal mit sich bringen, aus Gründen eines einsichtigen allgemeinen Prinzips (konventionellen) sozialen Normen entgegen zu urteilen und zu handeln. Es ist also vielleicht weniger Autarkie, wonach der Mensch strebt, wie Aristoteles meinte, sondern vielmehr Autonomie. Wenn wir die Lebensform, die die stärkste Bindungskraft und die ultimative Form der Verbindlichkeit unter Menschen, die Lebensform ‚Moral‘, anthropologisch erläutern wollen, dann müssen wir uns mit der Vernunft beschäftigen und was aus ihr erwächst, der Autonomie. Sie bestimmen das Selbstverständnis des Menschen heute und bergen die Antwort auf die Frage, was der Mensch als ultrasozial kooperierendes, „freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“.

Literatur

Aristoteles (1973): Politik. München.

Barz, Wolfgang (2004): Das Problem der Intentionalität. Paderborn.

Bratman, Michael E. (1999): Shared Intentions. In: Ders.: Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency. Cambridge, S. 109-129.

Brentano, Franz von (1874): Psychologie vom empirischen Standpunkt. Hamburg 1973.

Kant, Immanuel (1968a): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VII. Frankfurt a. M.

Kant, Immanuel (1968b): Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Werkausgabe Bd. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt a. M.

Kant, Immanuel (1968c): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werkausgabe Bd. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Frankfurt a. M.

Kant, Immanuel (1974): Kritik der Urteilskraft. Frankfurt a. M.

Keil, Geert (3013): Willensfreiheit. 2. erw. Auflage, Berlin/Boston.

Kripke, Saul A. (1987): Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Frankfurt a. M.

⁵² Kant (1968a), BA 66 f., S. 61.

- Lenk, Hans (2010): Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die modern philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften. Weilerswist.
- Marquard, Odo (1965): Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts. In: Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart, S. 209-239.
- Meltzoff, Andrew N. (2005): Imitation and Other Minds: The “Like Me” Hypothesis. In: Hurley, Susan/Chater, Nick (Hrsg.): Perspectives on Imitation. From Neuroscience to Social Science (Vol. 2). Cambridge (Mass.), S. 55-77.
- Oesterdiekhoff, Georg W. (2012): Die geistige Entwicklung der Menschheit. Weilerswist.
- Pacherie, Elisabeth (2007): Is collective intentionality really primitive? In: Beaney, Michael/Penco, Carlo/Vignolo, Massimiliano (Hrsg.): Mental processes: representing and inferring. Cambridge Scholars Press, S. 153-175.
- Pacherie, Elisabeth (2013): Intentional joint agency: Shared Intention Lite. In: Synthese. Bd. 190, H. 10, S. 1817-1839.
- Parfit, Derek (2011): On What Matters. Vol. II. Oxford.
- Peirce, Charles S. (1878): Wie unsere Ideen zu klären sind (How To Make Our Ideas Clear). In: Peirce, Charles S.: Schriften I, Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hrsg. von Karl-Otto Apel. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, S. 182-214.
- Plessner, Helmuth (1983): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. In: Ders., Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt a. M., S. 33-51.
- Putnam, Hilary (1981): Reason, Truth and History. Cambridge.
- Schmid, Hans Bernhard/Schweikard, David P. (Hrsg.) (2009): Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen. Frankfurt a.M.
- Searle, John R. (1995): The Construction of Social Reality. New York.
- Thyen, Anke (2007): Moral und Anthropologie. Untersuchungen zur Lebensform ‚Moral‘. Weilerswist.
- Thyen, Anke (2010): Grundzüge einer Anthropologie des Inter-Subjekts. In: Gerhard, Volker/ Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin, S. 261-289.
- Thyen, Anke (2013): Anthropologie der Wir-Kultur. In: Heusser, Peter/Weinzirl, Johannes (Hrsg.): Medizin und die Frage nach dem Menschen. Wittener Kolloquium für Humanismus, Medizin und Philosophie (Band 1). Würzburg, S. 51-68.
- Thyen, Anke (2017): Kooperation als Lebensform. Eine anthropologische Erläuterung der Rede vom Vorrang der Moral. In: Hoffmann, Martin/Schmücker, Reinold/Wittwer, Héctor (Hrsg.): Vorrang der Moral? Eine metaethische Kontroverse. Frankfurt a. M., S. 121-134.
- Tomasello, Michael (2014): Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens. Berlin.
- Tomasello, Michael (2016): A Natural History of Human Morality. Cambridge (Mass.)/London.
- Tuomela, Raimo/Miller, Kaarlo (1988): Wir-Absichten. In: Schmid/Schweikard (2009), S. 72-98.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M.