

*Wenn man geht, entsteht ein Weg,
und wer sich umdreht und späht,
sieht hinter sich einen Pfad.*

Antonio Machado

1. Einführung und Überblick
2. Sprachphilosophie, Logik, Wissenschaftstheorie
3. Metaethik: Die Analyse des Begriffs der moralischen Verpflichtung und der Beweis der Analytizität der Universalisierten Goldenen Regel
4. Das Subjekt-Objekt-Problem
5. Leib-Seele-Welt-Probleme
6. Religion und Gott. Der eigene Tod
7. Anhang: Vollständiges chronologisches Verzeichnis meiner Publikationen [7.1] und druckfertigen Schriften [7.2]

1. Einführung und Überblick

1.1. Es schiene mir vermessen, hier von meinem *philosophischen Lebenswerk* oder gar von meiner *philosophischen Lebensleistung* zu sprechen. Denn bei einem Werk und erst recht bei einer Leistung gibt es nach meinem Sprachempfinden Resultate, die in der Fachwelt längere oder kürzere Zeit als interessant und ernsthaft diskussionswürdig gelten oder gegolten haben. Dass dies auch auf *meine* philosophische Lebensarbeit zutreffe, dafür gibt es aber keinerlei tragfähige Indizien. Wirklich zielgerichtete, sachbezogene und teilweise auch recht mühevoll *philosophische Arbeit* jedoch habe ich seit 1970 auf mich genommen. Was sind in meinen Augen die Ergebnisse dieser Arbeit?¹

1.2. Das Jahr 1970 nenne ich deshalb (vgl. aber auch unten 4.2), weil mein wissenschaftliches und persönliches Leben bis dahin recht bunt und unstedt verlief, durch Zufallsentscheidungen und riesige Umwege bestimmt war (oder doch zu sein schien) und der auf Plinius den Jüngeren zurückgehenden und etwa von Schopenhauer zu Recht betonten Maxime "multum, non multa" – "viel, nicht vielerlei" – geradezu Hohn sprach. Nichtsdestoweniger bin ich schon Anfang der 1950er

¹ Dieser 'Rückblick' ist hervorgegangen aus dem recht kurzen Schlussteil eines informellen Referats, das ich im Frühsommer 1997 im frisch renovierten 'Saustall' des Gasthofs Eichfeld in Garnbach bei Wiehe, Thüringen, einer Handvoll ehemaliger Schulkameraden aus unserer politisch schwierigen, aber vielleicht gerade deswegen so unvergesslich schönen gemeinsamen Zeit an der benachbarten Klosterschule Rossleben in den 1940-er Jahren unter dem Titel "Was mir wesentlich ist" vorgetragen habe. Den Text habe ich 2013 geändert und erweitert und schließlich im Januar-Februar 2018 gründlich umgeschrieben. Damit ist aus der 'Rede' endgültig eine 'Schreibe' geworden, und der mir vorschwebende Leserkreis hat sich völlig geändert: er besteht nun, neben einigen wenigen hoffentlich interessierten Nachkommen und Freunden, vor allem aus einer Handvoll ehemaliger Schüler und Kollegen am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum in den Jahren 1969–2013.

Jahre auf Husserl gestoßen, dessen Werk von da an meine philosophische Arbeit mehr als zwei Jahrzehnte lang entscheidend geprägt und auch später immer wieder mitbestimmt hat.

1.3. Die teils sehr intensive Beschäftigung mit Edmund Husserl war auch die entscheidende Vorbedingung dafür, dass ich eines Tages im Sommer 1970 ganz plötzlich 'sah', dass sich *mein eigenes Bewusstsein für mich selbst* – mein Bewusstsein in der Erste-Person-Perspektive – nicht (auch) als 'cogitatio', nämlich als prozesshaft oder "noetisch" im Sinne Husserls, sondern nur als Gefüge von 'cogitata qua cogitata', also als "noematisch" im Sinne Husserls, wirklich verstehen lässt. Die Begründungen dafür, die ich damals stenografisch notierte, sind heute für mich weder recht verständlich noch überzeugend. Aber ich hatte doch den Leitfaden gefunden, der mich im Laufe der Zeit zu wenigstens mich selber überzeugenden Begründungen für eine '*rein noematische Phänomenologie*' ('*reine Noematik*') und – dank meiner ebenfalls durch Husserl angeregten Einsicht, dass es neben einer *numerischen* auch noch eine (wie ich sie nenne) '*kategoriale Nichtidentität*' anzuerkennen gilt – in weiterer Folge zu meiner Konzeption eines '*anthropologischen Komplementarismus*' *diesseits von allen Dualismen und Monismen* (Hoche 1990: Kap. 11; 1991; 2000a,b,c; 2013)² geführt hat. Damit ist ein erstes mir besonders wichtiges Gebiet von philosophischen Aufgaben und Resultaten benannt.

1.4. Ein zweites mir besonders am Herzen liegendes Arbeitsgebiet, nämlich das einer *integrierten Glaubens- und Wollenslogik* ('doxastisch-theletischen Logik') und einer streng auf ihr basierenden *Metaethik*, begann ich in Angriff zu nehmen, als meine aus dem ersten Gebiet erwachsene rein noematische Handlungstheorie (Hoche 1973a) wegen ihrer Ausklammerung aller ethischen Fragestellungen kritisiert worden war. Meine Zuwendung zu der Frage nach dem Sinn des Ausdrucks "zu etwas moralisch verpflichtet sein" war für mich ein völliger Neuanfang,³ und dieser Neuanfang war nur dadurch möglich, dass ich inzwischen endlich auch die sprachanalytische

² Vgl. das angehängte vollständige Verzeichnis meiner Veröffentlichungen und publikationsreifen Aufsätze. Dieses Verzeichnis lässt übrigens auf den ersten Blick erkennen, dass ich, zum Glück für die Fachkollegen, vor allem aber für mich selbst, mit den heutzutage absurderweise obligaten "*zahlreichen* Veröffentlichungen" nicht aufwarten kann. Dafür hoffe und glaube ich allerdings, dass ein Teil dieser Schriften *gedanken-* und *einfallreich* ist. – Einige tausend Seiten in Deutscher Einheitskurzschrift stenographierter und nur zu einem kleinen Teil von fremder Hand (zudem überwiegend ungeprüft) transkribierter Manuskripte enthalten, wie ich glaube, teilweise ebenfalls gute und wichtige Gedanken, aber allenfalls einzelne Partien daraus wären ohne Weiteres publizierbar. Ich habe sie gern mit Ölbohrungen verglichen: Am Anfang kam meistens 'Dreck', in glücklichen Fällen dann aber auch reichlich 'Erdöl'. Weit überwiegend sind sie in den drei Jahrzehnten zwischen 1967 und 1997 entstanden. Oft dienten sie sozusagen nur als der Humus, dem meine veröffentlichten Schriften jener Zeit erwachsen sind. – Erst seit 1998 besitze und benutze ich einen Rechner, und seitdem hat sich meine Arbeitsweise grundlegend verändert, was, wie ich glaube, große Vorteile, aber leider auch ebensolche Nachteile hatte.

³ Im Sommer 1976 brachte ich eine erste, methodologisch bemerkenswert ausgeklügelt-unzulängliche, aber dank meinem anscheinend gut funktionierenden Sprachgefühl im Wesentlichen doch schon zu brauchbaren Ergebnissen führende Version meiner *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung* stenografisch zu Papier, und im Frühjahr 1977 entstand eine in sich abgeschlossene Maschinenabschrift, von der wohl nur noch zwei Exemplare existieren – eines bei meinem (am 21. Mai 2019 leider allzu früh verstorbenen) Schüler, Koautor und Freund Michael Knoop und eines bei mir. Erst sechzehn Jahre später, nach meiner Ausarbeitung der doxastisch-theletischen Logik, ist eine von Grund auf umgearbeitete Fassung der *Elemente* bei Alber in Freiburg erschienen (Hoche 1992a).

Philosophie, besonders diejenige Gottlob Freges, John L. Austins und Richard M. Hares, in ihren Anfangsgründen zu verstehen und in ihrer immensen Fruchtbarkeit zu würdigen gelernt hatte.⁴

1.5. Die Arbeit auf den unter 1.3 und 1.4 genannten Hauptarbeitsgebieten brachte es mit sich, dass sich ein drittes hinzugesellte, das aus bestimmten Aspekten der Sprachphilosophie, der Logik und der Wissenschaftstheorie besteht. Obwohl das Interesse an diesen Fragen erst später in mir aufkam, muss es in der Ordnung der Sache doch als erstes besprochen werden.⁵

2. Sprachphilosophie, Logik, Wissenschaftstheorie

2.1. Als ein Hilfsmittel zur Bearbeitung genuin philosophischer Fragen aller Art wurde mir die Sprachphilosophie erst in dem Augenblick wirklich interessant, als ich die folgenden beiden Lektionen gelernt hatte. – Erstens: Man hat die in philosophischer Absicht zu analysierenden natürlich-sprachlichen Ausdrücke nicht als solche einer mir und meinen Sprachgenossen *gemeinsamen Muttersprache*, sondern als solche *meines ganz persönlichen 'Idiolekts'* – meiner jeweiligen 'Eigensprache' – zu betrachten.⁶ Denn andernfalls würde man sich dem Einwand aussetzen, der Versuch einer logischen Analyse natürlich-sprachlicher Begriffsausdrücke oder Sätze gleiche (wie, glaube ich, Friedrich Waismann einmal gesagt hat) dem Versuch, Kameen in ein Käsesoufflé zu schnitzen. Vor allem aber: Wie die Erfahrung zeigt, verzichteten viele Philosophen (und zwar auch solche, die sich in einem diffusen Sinne "analytische" nennen) darauf, das sprachlogische Instrumentarium in den dafür tatsächlich geeigneten Bereichen anzuwenden, nur deshalb, weil sie sozusagen dem 'Alles-oder-nichts'-Prinzip folgen, das 'lógon didónai' müsse gleich für die ganze Menschheit, ja für alle rationalen Wesen, und nicht nur für je mich selbst und meine eigenen Idiolekt-Genossen gelingen. – Zweitens: Man hat den Gattungsbegriff einer *rein sprachlichen* (und zwar *idiolektischen*) sowie die drei einander nebengeordneten spezifischen Begriffe einer *logischen (semantischen)*, einer *pragmatischen* ('Mooreschen') und einer (wie ich sie ermangelst eines besseren Ausdrucks zu nennen pflege) *'katapragmatischen' Implikation* mit einer nachgerade ermüdenden Akribie zu definieren, wenn das Resultat wirklich brauchbar und verlässlich sein soll. – In der erstgenannten Hinsicht (also in der Beschränkung auf meinen jeweils eigenen *Idiolekt* im Rahmen unserer gemeinsamen Muttersprache) brauchte ich nur den Ansätzen

⁴ Während meiner Jahre als Deutschlektor und Philosophiedozent an der *University of the Philippines* (1962–1965) in Manila war ich der sog. 'analytischen' – also nicht unbedingt '*sprachanalytischen*' – Philosophie überwiegend in ihren frühen amerikanischen Varianten begegnet, die mich aber nicht sonderlich angesprochen haben.

⁵ Es ist, soweit ich sehe, eine wissenschaftsgeschichtliche Tatsache, dass 'Prolegomena', also '*zuvor Gesagtes*', in der Regel '*danach Gedachtes*' sind. Hier ist auch an die alte Unterscheidung zwischen dem *für uns Früheren* (*próteron pròs hemâs*) und dem *an sich oder von Natur aus Früheren* (*próteron tê physei*) zu erinnern: Aristoteles, *Zweite Analytiken*, I. 2, 71b33–72a1.

⁶ Man kann nicht oft genug betonen, "dass nicht nur die Sprachkompetenz verschiedener Sprachgenossen von recht unterschiedlichem Niveau ist, sondern dass man auch Begriffsanalytiker von einer anerkannt hohen sprachlichen Sensibilität finden kann, deren Befunde sich keineswegs immer decken. [...] Deswegen aber zu fordern, die philosophische Begriffsanalyse so lange auszusetzen, bis man auf empirischem Wege zumindest in einer repräsentativen Stichprobe seiner Sprachgemeinschaft volle Übereinstimmung hergestellt hat – das würde bedeuten, ein methodologisches Postulat aufzustellen, das nur dazu angetan wäre, die Forschung zu lähmen. Statt dessen schiene es mir ein viel fruchtbareres Forschungsprinzip zu sein, sich mit der begrifflichen Analyse seiner eigenen 'Punktsprache' zu begnügen und es seinen philosophisch interessierten Sprachgenossen anheimzustellen, den Befunden später 'beizutreten' oder auch nicht." (Hoche 1985a: S. 111 f.; cf. 1990: S. 141).

John L. Austins und Richard M. Hares aufmerksam zu folgen.⁷ In der zweiten Hinsicht jedoch (der genauen Differenzierung unterschiedlicher idiolektischer *Implikationen*) musste ich die in der sprachanalytischen Philosophie zwar ziemlich weit verbreiteten, aber immer nur unzulänglich, weil bloß *einstufig* – nämlich unter Vernachlässigung der zugehörigen Modalisierungen ('Vermöglichkeiten') – verwendeten Kombinations- oder *Zustimmungstests* zunächst einmal *doppelstufig* gestalten, um eine so genannte Mooresche Paradoxie⁸ von einem logisch-semantischen Widerspruch und einer korrespondierenden sprachlogischen Implikation ('entailment') unterscheiden zu können, und sodann die beiden Definitionsvorschläge Richard Hares, die er selber unversehens miteinander konfundiert hatte, zu einem einzigen, wenn auch zwangsläufig recht unhandlich geratenen, zusammenzuführen (bes. Hoche 2008a: Essays I–II).⁹

2.2. Neben den soeben in 2.1. genannten Beiträgen zur 'Sprachlogik' im Sinne einer nicht-formalen Logik der natürlichen Sprache, und zwar meines jeweils eigenen persönlichen Idiolekts, sind aber auch meine Versuche zu nennen, im Rahmen der zahlreichen formalen oder mathematischen Logiken künstlich konstruierter Sprachen eine 'extendede' Nicht-Standard-Logik einzuführen, die man zuvor niemals ernsthaft in Angriff genommen hatte. Ich bezeichne diese neuartige Logik als eine 'integrierte Glaubens- und Wollenslogik' oder, im Interesse der Handlichkeit und auch der leichteren Übersetzbarkeit der Bezeichnung in andere Sprachen, als eine '*doxastisch-theletische Logik*'¹⁰ (Hoche 1992a, 2004). Von einer *rein* doxastischen oder Glaubenslogik als einer Spielart der gut erforschten epistemischen oder Wissenslogik¹¹ ist recht häufig die Rede. Und auch an einer von dieser vollständig isolierten *reinen* Wollenslogik hat man sich gelegentlich versucht¹² – wenn auch,

⁷ Vgl. bes. John L. Austin: "A Plea for Excuses" (1956), wieder abgedruckt in: Austin, *Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon 1961, S. 123-152; Richard M. Hare: "A School for Philosophers" (1960), wieder abgedruckt in: Hare, *Essays on Philosophical Method*, London and Basingstoke: Macmillan 1971, S. 38-53; Hoche 2008a: Introduction, §§ 11-12.

⁸ Der beliebte Beispielsatz "Es regnet, aber ich glaube es nicht." ist *paradox*, aber kein logischer Widerspruch; denn seine Modalisierung "Es ist möglich, dass es regnet, dass ich es aber nicht glaube." ist *wahr*. Vgl. George E. Moore: "Russell's 'Theory of Descriptions'" (1944), wieder abgedruckt in Moore, *Philosophical Papers*, London: Allen & Unwin 1959, S. 151-195, hier: S. 175 f.; Hoche 1981; 1985a: A.IV.3-4; 1990: 8.3.

⁹ Die Resultate solcher sprachlichen, und zwar idiolektischen, Zustimmungstests sind allerdings nur dann wirklich zwingend, wenn man das Walten des sprachpsychologischen Phänomens der 'Sinn(haftigkeits)konstanz' durch eine ganz penible Präzisierung der zu testenden Satzkombinationen systematisch unterbindet; vgl. Hans Hörmann: *Meinen und Verstehen. Grundzüge einer psychologischen Semantik*, Frankfurt: Suhrkamp 1976, Kap. II: "Der Begriff der Sinnkonstanz"; derselbe: "The Concept of Sense Constancy", in: *Lingua* 39 (1976) 269-280; Hoche 1990: 8.2.

¹⁰ Anfangs hatte ich, unter Rückgriff auf die altgriechischen Verben 'dokéo' ('ich glaube') und 'boulómai' ('ich will'), jahrelang von einer 'doxastisch-buletischen Logik' gesprochen. Doch am 21. Januar 2005 wies mich der Bochumer Gräzist Prof. Dr. Alexander Kleinlogel in einem meiner zusammen mit Herrn Prof. Dr. Ulrich Pardey durchgeführten Sprachanalytisch-Logischen Kolloquien an der Ruhr-Universität Bochum – und tags darauf noch einmal in einer ausführlichen E-Mail – freundlicherweise darauf hin, dass das Adjektiv 'theletisch' ('theletikós', etwa zu 'thélema'/'théleisis' ['der Wille']); vgl. auch die griechische Fassung der Goldenen Regel in Matthäus 7,12 und Lukas 6,31) insofern eine philologisch besser begründbare Ableitung sei, als man in der Antike das Adjektiv 'buletikós' eher mit 'buleúomai' ('ich berate, beschließe') als mit 'boulómai' ('ich will') assoziiert habe.

¹¹ Siehe etwa Wolfgang Lenzen: *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit. Systeme der epistemischen Logik*. Wien, New York: Springer 1980.

¹² Siehe etwa William Wohlhueter: *Logik und Wollen. Eine Untersuchung einiger formaler Eigenschaften umgangssprachlicher Wollensbegriffe*. Philosoph. Diss. (bei Wolfgang Stegmüller), LMU München, 1974.

wie zu erwarten, ohne nennenswerte Ergebnisse; denn man kann ja nur dann etwas *wollen*, wenn man bereits etwas (anderes) *glaubt*, und deshalb ist die Wollenslogik in der Glaubenslogik fundiert, also von ihr abhängig. Dass man ungeachtet dieses offenkundigen Zusammenhangs eine kombinierte oder integrierte Glaubens- und Wollenslogik beharrlich ignoriert hat, liegt nach meiner Überzeugung vor allem daran, dass man gegenüber der grundlegenden Aussagen- und Prädikatenlogik erweiterte ('extendierte') Logiken durchweg nach dem Modell der klassischen, nämlich der ontischen, Modallogik – der Logik der Modalitäten-Trias 'möglich'-'unmöglich'-'notwendig' – entwickelt hat und dass dieses Modell für den Aufbau einer integrierten Glaubens- und Wollenslogik schon deshalb nichts taugt, weil diese Logik *zwei parallele, nicht definitorisch aufeinander zurückführbare* Triaden nicht-ontischer Modalitäten erfordert. Dass man an jenem Modell nichtsdestoweniger festhält, ist darin begründet, dass man, zumindest in der Logik erster Stufe, in der Lage sein möchte, zwischen *syntaktischen* und *semantischen* Begriffen zu unterscheiden und auf dieser Grundlage die *Korrektheit* und *Vollständigkeit* eines logischen Systems zu beweisen. Diesem Anspruch wird die von mir inaugurierte doxastisch-theletische Logik möglicherweise nicht gerecht, und deshalb habe ich sie gelegentlich auch als eine bloße 'Quasi-Logik' – was natürlich nicht heißen soll: 'Pseudo-Logik' – apostrophiert. Da ich selber leider niemals eine solide formallogische Ausbildung durchlaufen habe und auf diesem Gebiet ein Seiteneinsteiger bin, möchte ich es lieber besser vorgebildeten Fachkollegen überlassen, die Frage zu klären, ob hier mit Hilfe anderweitiger Methoden Abhilfe geschaffen werden kann – oder ob das vielleicht nicht einmal notwendig ist.¹³ Dass ich aber trotz dieser noch offenen metalogischen Probleme die integrierte Glaubens- und Wollenslogik der von Metaethikern und Juristen üblicherweise verwendeten deontischen Logik entschieden vorziehe, hat seinen Grund darin, dass sich die Leistungsfähigkeit der doxastisch-theletischen Logik von derjenigen der deontischen Logik vergleichbar gravierend unterscheidet wie die der Prädikatenlogik von derjenigen der bloßen Aussagenlogik. Denn die doxastisch-theletische Logik erlaubt es im Gegensatz zur deontischen Logik, die nur mit der Modalitäten-Trias 'erlaubt'-'verboten'-'geboten' arbeiten kann, die Binnenstruktur des Prädikats "moralisch verpflichtet sein" aufzubrechen und zu analysieren. Das hat zwar schon Richard Hare mit seiner Anwendung einer Imperativlogik auf die Metaethik versucht, doch lässt sich auf diese Weise der Begriff einer semantischen Implikation gegenüber denen einer pragmatischen oder katapragmatischen Implikation nicht erfassen (vgl. bes. Hoche 1995d). Meinen durch Hare ausgelösten, von ihm aber leider nicht akzeptierten und wohl auch nicht recht verstandenen¹⁴ Übergang von der imperativischen zur doxastisch-theletischen Logik halte ich für einen wichtigen Fortschritt in der philosophischen Sprach- oder Begriffsanalyse im Allgemeinen und in der analytischen Metaethik im Besonderen.

¹³ Ich neige dazu, eher das Letztere zu vermuten. Denn in der Entwicklung der doxastisch-theletischen Logik habe ich mich weitestgehend auf *idiolektische Zustimmungstests* (siehe oben 2.1) gestützt, die, wenn ich recht sehe, von Formallogikern vollständig ignoriert werden, obwohl sie, wie ich meine, letzten Endes der Anwendbarkeit der mathematischen Logik auf *natürliche Sprachen* – und damit also auch der Verwendung logischer Methoden in der *Philosophie* – zu Grunde liegen. Die formale Logik ist eben noch immer eine Domäne der Mathematiker. Das zeigt sich, meine ich, auch daran, dass die Unterscheidung zwischen Syntax und Semantik der Logik natürlicher Sprachen (der 'Sprachlogik') gänzlich fremd ist; denn mit Ausnahme der Individuenbezeichnungen (auf die eine Logik grundsätzlich verzichten könnte) sind alle Ausdrücke einer gegebenen natürlichen Sprache von vornherein bedeutungsvoll oder semantisch 'interpretiert'.

¹⁴ Vgl. Richard M. Hare: "Implizieren Verpflichtungssätze Imperative? Replik auf Hoche [1995d]". In: Ch. Fehige und G. Meggle (Hrsg.): *Zum moralischen Denken*, Band 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 272–280.

2.3. Übrigens ebenfalls durch Hare angestoßen, von ihm selbst jedoch in einem persönlichen Brief lapidar abgelehnt ist meine Kritik an dem Begriff einer angeblichen neustischen Negation (Hoche 1995a). Hares über Jahrzehnte hinweg in mehreren Varianten entwickelte und erst sehr spät veröffentlichte¹⁵ Abhandlung über "Some Sub-Atomic Particles of Logic" – zu deutsch etwa: "Einige Elementarteilchen der Logik" – betrachte ich als einen der scharfsinnigsten und bedeutsamsten Beiträge zur Sprachlogik des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Neben der völlig unstrittigen 'phrastischen' aber noch eine 'neustische' oder, in der Ausdrucksweise Searles, 'illokutionäre Negation' zu postulieren – das beruht, wie ich meine, auf einer groben Unaufmerksamkeit, nämlich auf der Verkennung der Tatsache, dass die Partikel "hiermit" (englisch: "hereby"), die man bei jedem illokutionären Sprechakt verwenden oder doch zumindest stillschweigend hinzudenken muss, ihren Bezug systematisch ändert, sobald man den Satz vermöglicht oder eben verneint. – Dieser mein Beitrag zur Sprechakttheorie steht aber nicht in einem sachlichen Zusammenhang mit meinen sonstigen philosophischen Ambitionen.

2.4. Mit einer einzigen, wenn auch in meinen Augen sehr bedeutsamen Ausnahme gilt das Gleiche auch für meine erst im höheren Lebensalter intensiver betriebenen sprachanalytisch-logischen Untersuchungen zum Begriff oder, richtiger gesagt, zur Beziehung der *numerischen Identität* (bes. Hoche 2007; 2008a: Essay III; 2013; 2014; Hoche/Knoop 2017a; 2017b; 2018). Dabei ist mein Nachweis (2008a: Essay III), dass eine Anzahl mutmaßlicher Identitätsaussagen, die man eher für sinnvoll, wenn auch *falsch* halten würde – zum Beispiel: "Julius Caesar ist identisch mit der Zahl 3." –, genau genommen *sinnlos*, das heißt: bloße *Scheinaussagen* sind, die soeben erwähnte Ausnahme – stellt er doch die Basis für meinen 'anthropologischen Komplementarismus' dar (s. u. Abschnitte 4-5). Denn zu jenen bloß *scheinbaren* Identitäts- und Nichtidentitäts-Aussagen gehören auch Wortketten wie "Mein (subjektiv erlebtes) Bewusstsein ist numerisch identisch mit [oder im Gegenteil: numerisch verschieden von] meinem (objektiv erfahrbaren) Leibkörper", und dies zwingt uns, mit allen anthropologischen *Dualismen* auch die heute eindeutig favorisierten, wenn im Einzelnen auch sehr unterschiedlich ausgestalteten *Monismen* durch die Bank zu verwerfen und den Begriff der *Komplementarität* im strengen Sinne von Niels Bohr ins Spiel zu bringen. – Alle meine übrigen Studien zur Identität aber haben keinen unmittelbaren Bezug zu den mir am Herzen liegenden philosophischen Fragen; vielmehr sind sie, meist in Kooperation mit meinem scharfsinnigen Schüler Michael Knoop, bloß im Widerspruch zu den in der Literatur vorherrschenden und auch von Teilnehmern meiner Sprachanalytisch-logischen Kolloquien an der Ruhr-Universität Bochum immer wieder vertretenen Deutungen Freges entstanden, die, wie ich glaube, sachlich sowohl wie historisch zu kurz greifen.

2.5. Ebenfalls nur sehr indirekt auf meine eigentliche philosophische Arbeit bezogen ist mein einziger nennenswerter Beitrag zur Wissenschaftstheorie, nämlich mein früher Versuch, "weil"-Sätze und entsprechende kontrafaktische Konditionalsätze begrifflich zu analysieren und *Dispositions-* oder *Eigenschafts-*Prädikate (im Gegensatz zu *Zustands-*Prädikaten) als definierbar zu erweisen (Hoche 1977b). Den großen logischen Schwierigkeiten, mit denen ein solcher Versuch verbunden ist, war ich allerdings nicht hinreichend gewachsen, und ich hatte das Thema ursprünglich auch nur deshalb in Angriff genommen, weil ich es damals, als mir die doxastisch-

¹⁵ Richard M. Hare: "Some Sub-Atomic Particles of Logic", in: *Mind* 98 (1989), 23–37. – Persönlich fand ich einige der privat vervielfältigten früheren Vortrags-Versionen (Canberra 1966; Leeds 1971) fast noch interessanter.

theletische Logik (s. o. 2.2) noch nicht zur Verfügung stand, als ein geeignetes Sprungbrett für die Verpflichtungssatz-Analyse ansah. Ich halte es dennoch für einen bedauerlichen Nachteil für die Kausalitätsforschung, dass sich in der Zwischenzeit kein einziger Fachkollege, der die formale Logik beherrscht und zugleich auch über ein feines Gespür für die Alltagssprache verfügt, dazu berufen gefühlt hat, die mir damals durchaus gelungenen Partien, mit denen ich über entsprechende Anregungen Freges weit hinausgegangen zu sein glaube, als Ansatzpunkt für weitere Forschungen nutzbar zu machen.

2.6. Diese bedauerliche Tatsache scheint mir aber symptomatisch für die gesamte, also nicht nur die sprachanalytische, philosophische Forschung zu sein. Denn wie schon in der Antike, so besteht auch heutzutage noch eine teils unterschwellige, teils offenkundige Neigung, die sachbezogene oder problemorientierte *Philosophie* und die in ihr fundierte *Geschichte der Philosophie* nicht angemessen zu unterscheiden (vgl. Hoche 1990: 1.1.–2.8). Damit verbunden scheint mir die starke Neigung zu sein, die Forschungsergebnisse der Fachkollegen und, bei hinreichendem 'Promi-Faktor', auch diese Kollegen selber als *Objekte* zu behandeln, die man, sofern man sie überhaupt beachtenswert findet, *theoretisch* erforscht, interpretiert und positiv oder negativ bewertet. Weit seltener¹⁶ jedoch begegnet man einer ganz anderen, *nicht theoretischen, sondern praktischen* Einstellung, nämlich dem Blick auf die Fachkollegen als *Mitsubjekte* und dem Blick auf ihre Forschungsergebnisse als mehr oder weniger gelungene, aber doch nur in Ausnahmefällen schlechthin vollendete *Versuche*, die daher *zum kollegialen Weiterdenken und Bessermachen herausfordern*. Freilich würde es müßig sein, diese Tatsache zu beklagen. Denn soweit ich sehe, ist die genuin *philosophische* Neigung und mit ihr einhergehende Begabung bei weitem nicht so verbreitet wie die *philosophiegeschichtliche*, und die wenigen, die sie in sich verspüren, brauchen nicht erst aufgefordert zu werden, sie zu kultivieren. Das einzige, was sie brauchen, ist *Ermutigung* – vor allem die Ermutigung dazu, nicht auf Karrierechancen im Wissenschaftsbetrieb zu schießen, sondern ihren Weg Schritt für Schritt, unbeirrt und langsam wie ein Wasserbüffel, zu gehen und nicht nur mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zu rechnen, dass sie trotz allem Fleiß und guten Willen im landläufigen Sinne *scheitern* werden,¹⁷ sondern zudem auch gelassen in Kauf zu nehmen, von vielen ihrer 'erfolgreichen' Fachkollegen als zu wenig belesen, ja als 'ungebildet' belächelt zu werden.

¹⁶ Dafür gibt es deutliche Indizien, insbesondere die fast ubiquitäre Tendenz, die Philosophie zu den mit Recht so genannten Geisteswissenschaften zu zählen, anstatt sie, etwa zusammen mit der Formalen Logik, Mathematik und Informatik, als eine Art Grundwissenschaft anzusehen, die die Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften in ihre Schranken weist. Aber mir ist auch aufgefallen, dass einige Fachkollegen, die tüchtige Beiträge zur sachbezogenen Philosophie geleistet haben, im Alter die philosophiegeschichtliche Arbeit vorzogen. Das ist mir übrigens nur schwer verständlich; denn das 'Feld' der einer gründlichen und insbesondere begriffs- oder sprachanalytischen Bearbeitung noch harrenden philosophischen Sachprobleme scheint mir, wenn vielleicht auch nicht unendlich, so doch jedenfalls sehr, sehr 'weit' zu sein.

¹⁷ "Gute, innovative Wissenschaft braucht Zeit, Vertrauen und Fehlertoleranz – davon entfernen wir uns gerade. Wenn ein Nobelpreisträger wie Peter Higgs konstatiert, dass er unter den aktuellen Bedingungen des Wissenschaftssystems keinen akademischen Job bekommen würde, weil er zu wenig publiziere, dann ist das vielleicht doch mehr als nur Koketterie": Jörg Strübing, "Problem, Lösung oder Symptom? Zur Forderung nach Replizierbarkeit von Forschungsergebnissen", in: *Forschung & Lehre* 25 (2018), Heft 2, S. 102–105, hier: 105.

3. Metaethik: Die Analyse des Begriffs der moralischen Verpflichtung und der Beweis der Analytizität der Universalisierten Goldenen Regel

3.1. Die seit einiger Zeit so genannte 'Metaethik' hat es mit allem und nur dem zu tun, was der bedeutende englische Ethiker Richard M. Hare¹⁸ die Logik der Sprache der Moral nennt – nämlich mit der logischen oder begrifflichen Analyse von moralsprachlichen Prädikaten und Aussagen. Was mich betrifft, so habe ich mich vor allem auf die logische Analyse der folgenden Aussageform beschränkt: "Ich bin moralisch verpflichtet, das und das zu tun". Ich will zunächst also gar *nicht* wissen, *wozu ich von Fall zu Fall* unter den und den Umständen *moralisch verpflichtet bin*. Denn das würde ja schon die *normativ-ethische* oder *moralische* Fragestellung sein, die sich allgemeingültig, also philosophisch, meiner Überzeugung nach überhaupt nicht beantworten läßt. Vielmehr will ich zunächst bloß wissen, was es eigentlich *bedeutet* – oder: was wir eigentlich *genau sagen wollen* –, wenn wir von uns selbst oder (mit gravierenden Einschränkungen: vgl. Hoche 2001: VII–IX) von anderen behaupten, man sei unter den und den Bedingungen moralisch dazu verpflichtet, das und das zu tun. Es zeigt sich dann, dass uns die Antwort auf diese rein metaethische Frage anschließend auch befähigt, auf die normativ-ethische oder moralische Frage, *wozu* wir jeweils verpflichtet seien, *von Fall zu Fall* eine Antwort zu finden – zwar keine objektive, für jedermann gültige, die der Philosoph *als solcher* zu beantworten hätte, wohl aber eine subjektive Antwort, für die jeder Mensch selber, und zwar subjektiv-allgemein, nämlich aufgrund seiner persönlichen Wollensprinzipien, eintreten muss.

3.2. Dieser Zusammenhang lässt sich am einfachsten wohl anhand der sogenannten Goldenen Regel zeigen, die in fast allen Kulturen und Religionen bekannt war und ist und die Jesus in der Bergpredigt so formuliert: "Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso." (Matthäus 7,12; ähnlich Lukas 6,31). Durchaus gleichbedeutend, wenn auch negativ formuliert, heißt es in der deutschen Volksweisheit: "Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem andern zu." Interessant ist übrigens, dass ich diese Regel nie von meinen Eltern gehört habe. Warum hat mein Vater, dem ich nicht nur meine philosophische, sondern auch den Großteil meiner moralisch-sozialen Früherziehung verdanke, sie niemals erwähnt? Ich vermute: deshalb, weil der große Kant diese Regel gänzlich verkannt und völlig zu Unrecht abqualifiziert hat – mit dem Resultat, dass sie von deutschen Philosophen erst seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder beachtet wird, während sie etwa in England (wie bis zu Kants Zeiten durchaus auch in Deutschland) immer wieder auch Philosophen und nicht nur Theologen, Religionswissenschaftler, Ethnologen, Altphilologen, Rechtshistoriker usw. beschäftigt hat. Tatsächlich glaube ich, dass die Goldene Regel (wenn man sie richtig anwendet, was allerdings längst nicht so einfach ist, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte) als Grundlage der Moral vollständig ausreicht – zwar nicht in den eben zitierten Fassungen, die an je mein persönliches (also: an das 'singuläre') Eigeninteresse appellieren, wohl aber in den verallgemeinerten ('universalisierten') Versionen, die im alten Griechenland verbreitet waren¹⁹ und die, gänzlich unabhängig davon, meine Frau spontan einmal

¹⁸ Siehe bes. *The Language of Morals*, Oxford University Press 1952; *Freedom and Reason*, Oxford University Press 1963; *Moral Thinking. Its Levels, Methods, and Points*, Oxford: Clarendon 1981.

¹⁹ "Wie können wir das beste und rechtschaffenste Leben führen? Dadurch, dass wir das, was wir bei anderen tadeln, nicht selbst tun." (Thales); "Worüber du beim Nächsten unwillig wirst, das tue selbst nicht!" (Pittakos); "Was ich dem Nächsten zum Vorwurf mache, werde ich selber nach Kräften nicht tun." (Herodot); Quellenangaben und griechische Originalzitate in Hoche 1978a: Abschnitt X mit Anm. 18-20. – Im apokryphen Thomas-Evangelium wird Jesus eine sehr ähnliche Formulierung zugeschrieben: "Was ihr hasst,

so formuliert hat: "Was mich an anderen stört, das darf ich doch selber nicht tun." – oder, weniger prägnant, aber dafür präziser ausgedrückt: "Wenn ich *dafür bin* [in einem normierten Sinne: 'will'],²⁰ dass *niemand* in einer Situation von der und der Art so und so handle, dann bin ich moralisch verpflichtet, in einer Situation von der und der Art *nicht* so und so zu handeln."

3.3. Von der so verstandenen *Universalisierten Goldenen Regel* glaube ich nun mit Hilfe der doxastisch-theletischen Logik (s. o. 2.2) nachgewiesen zu haben, dass sie ein *analytisch wahrer* Satz ist, nämlich *wahr allein aufgrund der Bedeutungen der in ihrer Formulierung verwendeten Ausdrücke*, insbesondere des Begriffsausdrucks "moralisch verpflichtet sein". Die Basis dieses Nachweises ist die durch zweistufig durchgeführte idiolektische, Kombinations- oder Zustimmungstests begründbare These, dass ein Verpflichtungssatz der Form "Ich bin (nach meinen eigenen normativen Maßstäben)²¹ moralisch dazu verpflichtet, das und das zu tun" einen Wollenssatz der Form "Ich will [beabsichtige; gedenke; usw.] das und das [zu] tun" logisch-semantic und nicht bloß, wie ich in Hoche 1992a zunächst noch angenommen hatte, pragmatisch impliziert (Hoche 2001; vgl. o. 2.2 und u. 3.4 mit Anm. 22). Deshalb ist jeder Verpflichtungssatz in verborgener Weise sprecherbezogen; und das wiederum ist der Grund, warum es nicht Sache des Ethikers oder Philosophen *als solchen* sein kann, konkrete moralische Verpflichtungen zu begründen: Diese Begründung ist immer abhängig von meinen je eigenen subjektiven Wollensgrundsätzen (s. u. 3.4–3.5), und deswegen kann nur jeweils ich selber, in meiner Eigenschaft als Mensch und nicht etwa als Ethiker oder Philosoph (falls ich denn einer bin), meine moralischen Verpflichtungsurteile begründen und verantworten.

3.4. Unter Verwendung der ausführlichen Analysen in Hoche 1992a (bes. Kapitel 2–3), 2001 und 2008a (Essays I–II) möchte ich kurz versuchen, das soeben in 3.3 Gesagte etwas genauer, wenn auch zwangsläufig in außerordentlich geraffter Form, auszuführen. In meinem ganz persönlichen Idiolekt (vgl. oben 2.1–2.2) folgt aus dem *singulären*, nämlich auf eine *einzelne, konkrete Handlung a_o* bezogenen Verpflichtungssatz "Ich bin (nach meinen eigenen normativen Maßstäben) *moralisch verpflichtet, a_o zu tun.*" der Wollenssatz "Ich *beabsichtige, a_o zu tun.*" logisch-semantic (s. o. 2.1 und 3.3). Denn aufgrund meines 'Sprachgefühls' – genauer gesagt: meiner eigenen Phantasie- und Idiolekt-Kompetenz – halte ich die Aussage "Es ist ('kontrafaktisch', also: objektiv) möglich, dass ich (nach meinen normativen Maßstäben) moralisch verpflichtet bin, *a_o* zu tun, dass ich aber *a_o* nicht tun will [nicht zu tun gedenke oder beabsichtige]" für *falsch*. Oder, modallogisch gleichwertig: Ich halte es für *notwendig, dass ich, wenn ich zu einer Handlung moralisch verpflichtet bin, ebendiese Handlung auch ausführe oder wenigstens auszuführen versuche*. In dieser Weise mache ich mir die Forderung Richard M. Hares nach der von ihm so genannten

das tut nicht." (nach Martin Bauschke: *Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln*. Berlin: EBVerlag 2010, S. 91; vgl. ebd. S. 27, 74, 90–95).

²⁰ Ich verwende hier den Ausdruck "ich bin dafür" noch nicht in einem 'moralischen' Sinne, sondern als halbwegs idiomatischen Ersatz für "ich will", sofern dies nicht nur so etwas wie "ich möchte", sondern so etwas wie "ich beabsichtige" besagen soll. Denn wenn man in der zweiten und dritten grammatischen Person sagt: "Ich will, dass du das und das tust." und "Ich will, dass der und der das und das tut.", so wird das in der Regel als Äußerung eines *Wunsches* und nicht etwa einer *Absicht* aufgefasst; und die Wendungen "Ich beabsichtige, dass du [er/sie] das und das tu[s]t." ist wohl nur in speziellen sprechakttheoretischen Ausnahmefällen möglich. An diese Idiomatika hat mich jüngst Rochus Sowa erinnert; vgl. aber schon Hoche 1992a: 56 mit Anm. 61, 106 f., 154 mit Anm. 214.

²¹ Diese bei Bedarf noch weiter auszugestaltende Parenthese dient dem Zweck, das Walten der von Hörmann so genannten Sinnkonstanz unschädlich zu machen; s. o. 2.1 mit Anm. 9.

'Präskriptivität' (dem 'vorschreibenden' Charakter) von Verpflichtungsaussagen in einer Form zu eigen, die mir seiner eigenen imperativ-logischen Interpretation deutlich überlegen zu sein scheint.²² Wenn man außerdem noch der unstrittigen Forderung Hares nach der 'Universalisierbarkeit' ('Verallgemeinerungsfähigkeit') von Verpflichtungssätzen Rechnung tragen will, dann bietet sich für das normalsprachliche Analysandum "Ich bin (nach meinen eigenen normativen Maßstäben) moralisch verpflichtet, a_o zu tun." etwa das folgende Analysans an: "*Ich will* [genauer: *bewerte positiv*, oder idiomatisch besser: *ich bin dafür*], dass für *jede* Person z und *jede* Handlung a gelte: wenn z glaubt, zu a in der Beziehung R_o zu stehen, dann *tut* z a ; und ich glaube zu a_o in der Beziehung R_o zu stehen."²³ Der vor dem Semikolon stehende Teilsatz ist ein bedingter allgemeiner positiver Bewertungs- oder, wie ich der Kürze halber sagen möchte, Wollenssatz, nämlich ein von *mir persönlich* vertretenes Präferenz-, Pro- oder Wollensprinzip, und der Teilsatz *danach* drückt aus, dass *nach meiner Überzeugung* die in diesem Wollensprinzip (Wollensgrundsatz) genannte singuläre 'Randbedingung' im vorliegenden Fall erfüllt ist.

3.5. Davon, dass ich ein bestimmtes *Wollensprinzip* tatsächlich *vertrete*, kann ich mich dadurch überzeugen, dass ich auf ein Verhalten, mit dem ich, etwa in einem Gleichnis, einem Roman oder einem Spielfilm, in anonymisierter Form konfrontiert werde, emotional *negativ reagiere* ('mich empöre'). Damit zeige ich nämlich mir selbst und anderen über jeden Zweifel erhaben, dass ich folgendem, doppelt negativ formulierten, Satz zustimme: "Ich will, dass für *keine* Person z und *keine* Handlung a gelte: z glaubt zu a in der Beziehung R_o zu stehen und tut a (dennoch) *nicht*"; und das ist mit dem soeben in 3.4 in einer positiven Fassung notierten Wollensprinzip logisch gleichwertig.²⁴

3.6. Auf der Grundlage der in 3.4 mit Anm. 23 grob skizzierten doxastisch-theletischen Analyse von Verpflichtungsaussagen lässt sich die analytische Wahrheit der Universalisierten Goldenen Regel schließlich formal beweisen. Zu diesem Zweck wandle ich zunächst die *singuläre*

²² Vgl. etwa Hoche 1995d, wo ich allerdings, wie oben in 3.3 bemerkt, die *logisch-semantische* Implikation von "ich will"-Sätzen in Verpflichtungssätzen in der 1. grammatischen Person noch immer, wie schon in 1992a, als eine bloß *pragmatische* missdeutet habe. Diese Missdeutung wiederum beruht darauf, dass ich in den 1990-er Jahren noch nicht erkannt hatte, dass die Prädikate "moralisch verpflichtet *sein*" und "moralisch verpflichtet *zu sein glauben*" semantisch gleichwertig sind (siehe Hoche 2001: bes. X: "Ad ignorata nemo obligatur" und XII: "Das doxastische Element in unseren Wollensprinzipien").

²³ Dies ist nämlich eine der einfachsten Formen, die einerseits der Präskriptivität und Universalisierbarkeit von Verpflichtungsaussagen (s. o. 3.4) und andererseits dem unerlässlichen Adäquatheitskriterium "Was geboten ist, ist auch erlaubt." Rechnung trägt. Die Beziehung R_o hat dabei allerdings eine sehr komplexe Binnenstruktur, deren Entfaltung die Formeln hier allzu unhandlich machen würde; insbesondere schließt sie die Existenz eines *Interessenssubjekts* und das relevante *Können* des Handlungssubjektes z ein (vgl. bes. Hoche 1992a: Kap. 3; 2001: XVI–XVII). – Wie man sieht, ist dieses 'Analysans' – dieser 'analysierende', 'auflösende', 'zergliedernde' Satz – noch immer halb normalsprachlich. Wenn wir ihn aber tauglich für seine Verwendung in einem doxastisch-theletischen Logikkalkül machen wollen, dann müssen wir ihn vollständig formalisieren, etwa in der von mir bevorzugten Form " $(We) : (z, a) . (Bz) R_oza \rightarrow z \text{ tut } a : \& (Be) R_o ea_o$ ".

²⁴ Die Formalisierung " $(We) : \neg (\exists z, \exists a) . (Bz) R_oza \& \neg z \text{ tut } a$ ", die insofern *doppelt negativ* ist, als der Negator " \neg " genau zweimal verwendet wird, lässt sich mit dem am Ende der vorangehenden Fußnote 23 vor dem zweiten Doppelpunkt hingeschriebenen, *positiv* formulierten Wollensprinzip " $(We) : (z, a) . (Bz) R_oza \rightarrow z \text{ tut } a$ " als doxastisch-theletisch äquivalent erweisen (vgl. etwa Hoche 1992a: 276–278). – Die *negative* Fassung eines Wollensprinzips ist übrigens auch insofern bemerkenswert, als ich sie bereits oben, am Ende von 3.2, bei meiner folgenden Formulierung der Universalisierten Goldenen Regel verwendet habe: "Wenn ich will, dass *niemand* in einer Situation von der und der Art so und so handle, dann bin ich moralisch verpflichtet, in einer Situation von der und der Art *nicht* so und so zu handeln."

Verpflichtungsaussage "Ich bin (nach meinen eigenen normativen Maßstäben) moralisch verpflichtet, a_o zu tun." – und zwar zweckmäßigerweise anhand ihrer Formalisierung "(We) : (z, a) . (Bz) $R_oza \rightarrow z$ tut a : & (Be) $R_o ea_o$ " – wie folgt in eine *universelle Verpflichtungsaussage* um: "(α):. (Be) $R_o e\alpha \rightarrow$ (We) : (z, a) . (Bz) $R_oza \rightarrow z$ tut a : & (Be) $R_o e\alpha$ " – in Worten etwa: "Wenn ich zu irgendeiner beliebigen Handlung α in der Beziehung R_o zu stehen glaube, dann bin ich (nach meinen eigenen normativen Maßstäben) moralisch dazu verpflichtet, α zu tun." Von dieser auf mich persönlich zugeschnittenen allgemeinsten Verpflichtungsaussage kann man nun doxastisch-theletisch beweisen, dass sie aus meinem Wollensprinzip "(We) : (z, a) . (Bz) $R_oza \rightarrow z$ tut a " allein, ohne weitere Bedingungen, *logisch folgt*; denn die Formel "(We) : (z, a) . (Bz) $R_oza \rightarrow z$ tut a : \rightarrow (α):. (Be) $R_o e\alpha \rightarrow$ (We) : (z, a) . (Bz) $R_oza \rightarrow z$ tut a : & (Be) $R_o e\alpha$ " lässt sich mit Hilfe der integrierten Glaubens- und Wollenslogik, etwa in einem entsprechend erweiterten Kalkül des natürlichen Schließens, als *logisch wahr* erweisen.²⁵ Diese Formel ist aber zugleich das doxastisch-theletische Analysans der *Universalisierten Goldenen Regel*, deren *analytische Wahrheit* damit bewiesen ist.²⁶

3.7. Mit diesem Beweis ist nun endlich die 1690 von John Locke mit Recht erhobene Forderung erfüllt, nicht nur die Vernünftigkeit, sondern auch die Wahrheit – "the truth and reasonableness" – der Goldenen Regel zu zeigen. Soweit ich sehe, hat das weder vor Locke noch nach Locke irgend jemand auch nur *versucht*; und die sprachphilosophischen, sprachpsychologischen und logischen Instrumente dafür – die Beschränkung auf den je eigenen Idiolekt; die korrekt, nämlich zweistufig, durchgeführten Zustimmungstests; die Beachtung des Hörmannschen Prinzips der Sinnkonstanz und vor allem die doxastisch-theletische Logik (s. o., 2.1–2.2) – haben ja bis vor kurzem auch noch gar nicht zur Verfügung gestanden. Dass ich sie mir zusammengesucht und verbessert und mit ihnen (wie *mir* wenigstens scheint: erfolgreich) gearbeitet habe, halte ich für meinen wichtigsten Beitrag zur Philosophie; ich vergleiche ihn nicht der Erfindung des Rades oder der Dampfmaschine oder des Diesel- oder Otto-Motors, wohl aber der Erfindung des Automobils. Mein 'Auto' ist allerdings, um im Vergleich zu bleiben, wohl noch auf dem technischen Stand der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts. So wäre auf die künftige Mitarbeit von ausgebildeten Formallogikern an diesem Projekt zu hoffen. Das dürfte allerdings kaum zu erwarten sein; denn die bisherigen Reaktionen auf meine Bemühungen, ein Jahrtausende altes und über die ganze Welt verbreitetes Moralprinzip (also eigentlich: *das* Moralprinzip der Menschheit) endlich auch einmal zu *begründen*, sind – abgesehen von einem Aufsatz des japanischen Rechtsphilosophen Fumihiko Takahashi, dessen Titel (in deutscher Übersetzung) etwa lautet: "Die 'Goldene Regel' als 'logisches Naturrechtsprinzip'. Über Professor Hoches Beweis ihrer analytischen Wahrheit" ([in:] *Hoh no Riron*

²⁵ Sie lässt sich nämlich aus der 'leeren Prämissenmenge' ableiten: siehe besonders Hoche 2001: XVI, S. 366 f.; vgl. 1992a: 4.5–4.6, bes. S. 285 f., wo allerdings manche Formulierungen meinen späteren Einsichten noch nicht genügen.

²⁶ Vgl. bes. Hoche & Knoop 2010: Abschnitt IV. (Wie wir ebd., Abschnitt III, begründen, wählen wir dort für das obige "(Bz) R_oza " die genauere Form "(Bz) $R_o z*a$ ", um dem mit dem Namen Castañeda verbundenen Problem der sog. Quasi-Indikatoren gerecht zu werden. Es würde in diesem "Rückblick" aber zu weit führen und den Leser nur verwirren, wenn ich auf diese sprachphilosophische Feinheit einginge.) – Übrigens enthält dieser Aufsatz, in dem ich von den außergewöhnlichen formallogischen Kenntnissen und Fähigkeiten meines Freundes und Koautors Michael Knoop in hohem Maße profitieren konnte, in meinen Augen die Quintessenz meiner Metaethik. Zugleich konnten wir dort im Einzelnen zeigen, dass aus der *Singulären Goldenen Regel* die *Universalisierte Goldene Regel* und aus dieser wiederum der *Kategorische Imperativ Kants* *logisch folgt* (ebd.: bes. Abschnitte IX–XI).

16 [1997], 61–97) – derart mager, dass sie aufs Neue mein 'Lamento' in 2.6 zu bestätigen scheinen.

3.8. Auch aus einem anderen Grunde wage ich nicht zu hoffen, dass jemand mein Projekt 'zeitnah' aufgreifen wird. Denn meine doxastisch-theletische Begründung der Universalisierten Goldenen Regel greift ja nicht etwa auf ein Wollen Gottes zurück, sondern auf das Wollen dessen, der sich dieses Moralprinzip jeweils zu eigen macht und in konkretes Handeln umzusetzen versucht. Die Universalisierte Goldene Regel ist zwar wahr, aber nur wahr kraft ihrer bloßen sprachlichen Formulierung in meinem (je) eigenen Idiolekt; und sie erlaubt zwar die Begründung von Moralurteilen, aber sie tut das nicht in objektiver, sondern immer bloß in subjektiver, nämlich auf den jeweils urteilenden Sprecher bezogenen Weise. *Mehr* kann man freilich von einer zwingenden Moralbegründung, wie ich meine, auch nicht erwarten; aber dieser Position steht das massive Vorurteil derer gegenüber, die z. B. mit Ludwig Wittgenstein²⁷ – immerhin einem der modernsten und scharfsinnigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts – betonen: "Ein Soll hat [...] nur Sinn, wenn hinter dem Soll etwas steht, das ihm Nachdruck gibt – eine Macht, die straft und belohnt."

3.9. Das Gefährliche an dieser These ist, dass sie, wörtlich genommen, stimmt; denn tatsächlich beruht ein '*Sollen*' im strengen Sinne des Wortes immer auf einem *fremden* Willen, und der muss allerdings durchsetzungsfähig sein. Das jedoch, was man auch heute noch immer wieder nachplappernd, aber meines Erachtens ganz gedankenlos und sprachwidrig das "moralische Sollen" nennt – also, korrekt gesprochen: die moralische Pflicht oder Verpflichtung oder, schlichter, das moralische Müssen –: *das* wird nicht durch einen *fremden*, sondern durch den jeweils *eigenen* Willen dessen bestimmt, der sich zu dieser Verpflichtung, ob sie nun ihn selber oder jemanden anders betrifft, bekennt. *Deswegen beginnt der ethische Obskurantismus – die Annahme, die moralischen Pflichten seien religiös fundiert – bereits in der gedankenlosen Verwendung der Sprache, und zwar der Sprache der Feudalzeit.* Tatsächlich kann man aber zeigen, dass sich die Sprachlogik der Rede vom *Sollen* von der Sprachlogik der Rede vom *Müssen*, genauer: von der *moralischen Verpflichtung* trotz einer Reihe von unbestreitbaren Analogien grundlegend unterscheidet. Das kann man aber nur in einer sorgfältig durchgeführten 'vergleichenden Anatomie' der moralsprachlichen Prädikate "soll", "sollte" und "muss" (genauer: "ist moralisch verpflichtet") erkennen; und deswegen halte ich eine solche 'vergleichende Anatomie' – im Hinblick auf die ich mein einschlägiges Buch (Hoche 1992a) '*Elemente einer Anatomie der Verpflichtung*' genannt habe – für ein ganz wichtiges Stück Aufklärung, von dem man nur hoffen kann, dass es sich gegen den erwähnten Obskurantismus religiöser (oder gar religiös-fundamentalistischer) Moralbegründungen doch eines fernen Tages durchsetzen werde.

4. Das Subjekt-Objekt-Problem

4.1. Unter dem erkenntnistheoretischen und ontologischen Subjekt-Objekt-Problem möchte ich (zumindest hier) die Frage verstehen, wie meine subjektiven Bewusstseinserebnisse, mein subjektiv erlebtes Bewusstsein – beispielsweise und grundlegend: mein Wahrnehmen – an die materielle Realität, an die objektiv erfahrbare Weltwirklichkeit – wiederum beispielsweise und grundlegend: an die wahrgenommenen Dinge in Raum und Zeit – herankommt; oder, kurz gesagt: wie die Subjektivität die Objektivität überhaupt erreichen kann. Denn dies scheint schwierig zu sein: Nach einer gängigen Auffassung (von der sich auch viele Philosophen nicht freimachen können) spielen sich ja die subjektiven Bewusstseinserebnisse irgendwie und irgendwo "in mir" ab,

²⁷ Wittgenstein, *Schriften* 3, Frankfurt a. M. 1967, S. 118.

während die objektive Welt mit ihren raum-zeitlich ausgedehnten, materiellen Dingen "da draußen" ist; und nach einer weiteren, ebenso gängigen Auffassung (von der ebenfalls auch viele Philosophen nicht loszukommen scheinen) sind die subjektiven Bewusstseinerlebnisse – etwa meine visuellen und sonstigen Wahrnehmungen, Erinnerungen, Phantasien, Ängste, Hoffnungen, Gefühle, Wünsche, Absichten usw. – sozusagen äußerst 'feingesponnene' seelische Vorgänge oder Abläufe, während die "Sachen" da draußen teilweise ganz ordentliche Brocken sind, die sich "hart im Raume stoßen" (vgl. Schiller, *Wallensteins Tod*, II.2). Wie kann sich da, im kontinentaleuropäischen Philosophen-Jargon gesprochen, das Subjekt zur Welt "transzendieren": wie kann es seine 'Innerlichkeit' verlassen und zur Welt 'da draußen' "hinübersteigen"?

4.2. Mein Lösungsvorschlag, den ich nach jahrelangem gründlichen Suchen im Februar-März 1970 endlich gefunden habe, ist der, dass man sich von all den hier verwendeten Bildern, als irreführenden Metaphern, frei- und sich Folgendes klarmachen sollte: Bewusstseinsunabhängig ist die äußere Welt einzig und allein in dem Sinne, dass sie nicht von meinen *aktuellen* Bewusstseinerlebnissen abhängt (dass sie, grob gesprochen, auch dann existiert, wenn ich sie vorübergehend nicht wahrnehme, wenn ich schlafe oder wenn ich sterbe); aber sie ist *nicht* bewusstseinsunabhängig in dem ganz anderen Sinne, dass ihr der Bezug auf eine erfahrende und erkennende Subjektivität nicht wesentlich sei: Im Gegenteil, eine (wie Husserl das einmal genannt hat) "volle konkrete Ontologie" muss unbedingt beachten, dass man vom Subjektbezug der Objekte, und zwar letztlich von ihrem Bezug auf jeweils mich selber, in der Philosophie nicht ungestraft absehen oder abstrahieren kann.

4.3. Ich sage: "in der Philosophie"; denn im täglichen Leben tun wir das regelmäßig und aus guten Gründen, ja zwangsläufig: nämlich aus Gründen psychologischer 'Entlastung' einerseits und sprachlicher Notwendigkeit andererseits. Auch in den klassischen Naturwissenschaften tut man es, wenn ich recht sehe, noch bis heute, und die mir bekannten Ausnahmen sind schnell aufgezählt: In der Quantenmechanik scheint es keinen Sinn zu haben, von mikrophysikalischen Objekten – etwa: Elektronen – außerhalb einer jeweils ganz bestimmten Versuchsanordnung zu sprechen (weswegen sich auch das berühmte Welle-Teilchen-Problem lösen läßt: Warum eigentlich soll ein Elektron-plus-Versuchsanordnung A nicht ein *Teilchen* und ein Elektron-plus-Versuchsanordnung B nicht eine *Welle* sein?);²⁸ in der Einsteinschen Relativitätstheorie kommt es, ähnlich wie auch in den Sozialwissenschaften, auf den berühmten 'Standpunkt des Beobachters' an; und in der theoretischen Biologie hat man seit Jakob von Uexküll²⁹ die subjektiven 'Umwelten' von Tieren zu erforschen gelernt (beispielsweise die sehr begrenzte Umwelt der Zecken, die uns Menschen nur als behaarte, nach Buttersäure duftende, 37 Grad warme Entitäten kennen). Trotzdem, so scheint mir, würde ein normaler Naturwissenschaftler auch heute noch nicht auf die Idee kommen, dass es der Materie 'wesentlich' sei, gesehen, gehört, gerochen und gefühlt zu werden, oder dass es ihr wesentlich sei, in ganz bestimmten Konstellationen (nämlich in mehr oder minder hochentwickelten Gehirnen) zu Korrelaten subjektiver Bewusstseinerlebnisse zu werden; und sicher würde es die naturwissenschaftliche Forschung im Allgemeinen auch nur behindern, wenn man solche 'Wesenszüge' der Materie in der Physik und Chemie immer mit(be)denken wollte.

²⁸ Vgl. Hoche 1990: S. 209 f., 212 f. mit Anm. 559.

²⁹ *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: J. Springer 1909; derselbe: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. / Bedeutungslehre*. Mit einem 'Enzyklopädischem Stichwort' von Georg Kriszat. rowohlts deutsche enzyklopädie, Band 13. Hamburg 1956.

4.4. In der Philosophie jedoch ist das ganz anders: Wenn wir, als Philosophen, wissen wollen, was das Wesen der 'objektiven Welt' ist, dann dürfen wir nicht davon absehen, dass sie zwar ein bewusstseinsunabhängiges "An-sich" ist, aber doch immer ein "An-sich für uns" und letzten Endes ein "An-sich für jeweils mich selbst". Mit einem Ausdruck Husserls, dem ich genau bis hierher noch folge: Die objektiven Dinge in der Welt sind immer meine 'intentionalen Gegenstände', nämlich die Gegenstände, auf die ich sozusagen 'abziele' ("intendere arcum in aliquid" = "mit dem Bogen auf etwas zielen"); oder mit einem griffigeren Ausdruck Max Webers: Die objektiven Dinge sind immer meine 'subjektiven Bezogenheitsgegenstände'.³⁰ In diesem Sinne spreche ich einfach von je meinen 'Bezugsgegenständen'; und meine Lösung des Subjekt-Objekt-Problems – in der ich über Husserl hinausgehe, obwohl sich Tendenzen in diese Richtung in Husserls Spätwerk meiner (kontroversen) Ansicht nach durchaus finden lassen³¹ – besteht nun darin, dass ich je mein eigenes Bewusstsein (wie ich selbst es erlebe; also: 'mein Bewusstsein für mich') konsequent und ausschließlich als meinen 'Gegenstandsbezug' auf meine 'Bezugsgegenstände' oder, in der Gegenrichtung gesprochen, als den 'Subjektbezug' meiner 'Bezugsobjekte' auf mich selber sehe: nämlich als die subjektiven Gegebenheits- oder Erscheinungsweisen, in denen sich meine Bezugsgegenstände mir darbieten – oder noch einfacher: als die 'Seiten' oder 'Aspekte', die sie mir jeweils, d. h. von Fall zu Fall, zeigen, oder als das stetig wechselnde subjektive 'Gesicht', das sie mir jeweils zuwenden. Auf diese Weise bin ich das irreführende Bild von einem 'inneren Bewusstseinsstrom' (das Husserl anfangs wohl noch verhext hatte) los, und damit auch das irreführende Bild von den Sachen 'da draußen', die sich, ohne wesentlichen Bezug zu mir, "hart im Raume stoßen" (s. o. 4.1). Was bleibt, ist die Korrelation von Bezugsgegenständen und Gegenstandsbezügen: eine, wie ich meine, in sich verständliche, ja zwingende Korrelation.

4.5. Damit habe ich übrigens eine der Form nach aristotelische Antwort auf die Frage gegeben, wie es überhaupt sein kann, dass mein subjektives Bewusstsein an etwas scheinbar so Andersartiges wie die objektive Außenwelt herankommt oder mit ihr zusammenhängt: Dieser Zusammenhang ist uns nämlich im täglichen Leben das Allervertrauteste von der Welt und in diesem Sinne *selbstverständlich*; doch wenn wir dann nachzudenken beginnen, wird er *unverständlich*, zum Rätsel: Es regt sich das große Staunen, das nach Platon und Aristoteles am Anfang alles Philosophierens, ja aller Wissenschaft steht;³² und zum Schluss (wenn wir die Sache nämlich zu

³⁰ Siehe etwa Max Weber: "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" (1913), in: Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), 3., erweiterte und verbesserte Auflage, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968, S. 427–474; hier: Abschnitt III, S. 439; vgl. Hoche 2008a: S. 244 mit Anm. 11.

³¹ Siehe Hoche 1973a: Kap. I: "Husserl auf dem Weg zu einer reinen Noematik" (S. 39–98). – In dieser Sicht hat mich dankenswerterweise mein früherer Bochumer Schüler Dr. Rochus Sowa, weiland Mitarbeiter am Husserl-Archiv in Löwen, jüngst durch die Mitteilung einer mir bisher unbekanntem Husserl-Stelle bestärkt. Demnach heißt es in einem Text Husserls aus dem Jahre 1935 (*Husserliana* Band 41, S. 366): "Auch wenn ich nicht auf mich reflektiere und etwa ein Außending, den Baum dort, wahrnehme, ist nicht nur der Baum, sondern auch *mein Wahrnehmen, meine subjektive Weise, ihn dort als Seiendes gegeben zu haben*, mir originaliter bewusst, unthematisch wahrgenommen." (meine Hervorhebung). Rochus Sowa fügt hinzu: "[Von dieser noematischen Interpretation] zeugt auch seine anderswo zu findende Rede vom *Fluss der Seiten* (Aspekte) beim Wahrnehmen von Körpern. Wenn dieser Fluss der sogenannte 'innere' Bewusstseinsstrom ist, dann ist dieser sicherlich nicht 'innen'. Von der üblichen, auch heute noch von vielen Philosophen unkritisch gebrauchten Innen-Außen-Metaphorik distanziert Husserl sich übrigens an vielen Stellen seiner Schriften und setzt die Wörter 'innen' und 'außen' in Anführungszeichen." (E-Mail vom 10. April 2018).

³² Platon: *Theaitetos* 155c–d; Aristoteles: *Metaphysik* 982b11–983a21; vgl. Hoche 1983b; 1990: 1.4, 3.4.

durchschauen lernen) wird uns dieser Zusammenhang von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Welt, in dem Sinne wirklich *verständlich*, dass wir uns nun – weit davon entfernt, die objektive Welt und das subjektive Bewusstsein nicht zusammenbringen zu können – ganz im Gegenteil die Welt *ohne* je mein Bewusstsein und je mein Bewusstsein *ohne* die Welt überhaupt nicht mehr vorstellen können: dass es uns, mit anderen Worten, unmöglich wird, die beharrenden Bezugsgegenstände *ohne* die wechselnden Gegenstandsbezüge und umgekehrt die wechselnden Gegenstandsbezüge *ohne* die beharrenden Bezugsgegenstände auch nur zu denken, nämlich uns vorzustellen oder zu phantasieren. Mit Hilfe eines solchen aristotelischen Übergangs vom *Selbstverständlichen* über das *Unverständliche* zum wirklich *Verständlichen*³³ habe ich also, Tendenzen der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls konsequent weiterverfolgend, das erkenntnistheoretische und ontologische Subjekt-Objekt-Problem zu lösen versucht.

5. Leib-Seele-Welt-Probleme

Nun, ganz komprimiert, zur Philosophischen Anthropologie (der Lehre vom Menschen) und insbesondere zum gewöhnlich so genannten 'Leib-Seele-Problem' und zur Frage menschlicher Freiheit!

5.1. Unter dem traditionell so genannten Leib-Seele-Problem (englisch: 'mind-body problem') versteht man in der gegenwärtigen Diskussion die Frage, in welcher Beziehung je mein eigenes *subjektiv erlebtes* Bewusstsein zu meinem *objektiv erfahrbaren* Körper steht – insbesondere zu meinem Gehirn und seinen chemischen und elektrophysiologischen Vorgängen. Auf diese Frage nach der Beziehung zwischen meinen Bewusstseinerlebnissen und ihren körperlichen 'Korrelaten' (zu einer Problematisierung siehe u. 5.2) gibt es bis heute im Wesentlichen zwei Antwort-Typen: *Dualisten* sagen, das seien *zwei numerisch verschiedene* Phänomenbereiche, die ein- oder wechselseitig kausal aufeinander einwirkten oder aber ohne eine solche kausale Wirkungsbeziehung einfach parallel zueinander abliefen (etwa, wie Leibniz annahm, aufgrund einer 'prästabilierten Harmonie'); und *Monisten* sagen, im Grunde seien dies *ein und dieselben* Phänomene, die nur aus verschiedenen Perspektiven sozusagen unterschiedlich aussähen. Beide Antworten sind unbefriedigend, und jede lebt eigentlich nur, wie mir scheint, von der weitestgehenden Implausibilität der jeweils anderen (ähnlich, wie Koalition und Opposition in einer schwächelnden Demokratie!).

5.2. Deshalb habe ich mit Hilfe einer logischen Analyse normalsprachlicher Identitätsaussagen (bes. Hoche 2008a: Essay III: "Identity-Statements and Nonsense") zu zeigen versucht, dass so grundverschiedene (oder, wie ich sage: 'kategorial verschiedene') Gegebenheiten wie *subjektiv Erlebtes* und *objektiv Erfahrbares* überhaupt nicht zum Typ dessen gehören, was entweder zweierlei Verschiedenes oder aber ein und dasselbe sein kann. Das erscheint auf den ersten Blick vermutlich als absurd; doch gibt es im täglichen Leben auch Anderes, philosophisch vollkommen Unproblematisches, bei dem sich die Alternative "zweierlei oder einerlei" gar nicht stellt. (Zum Beispiel hat es normalerweise schlicht keinen Sinn zu fragen, ob Hans im Glück *jemand anders* sei

³³ Vgl. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. Walter Biemel (Husserliana, Band VI), Den Haag: Nijhoff 1954, § 53, S. 182 f.: "Von vornherein lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: *die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt – für ihn das größte aller Rätsel – in eine Verständlichkeit zu verwandeln.*" (meine Kursivierung).

als Gretels Hänsel oder aber *eine und dieselbe Person*.)³⁴ Wenn nun Subjektives und Objektives *numerisch weder einerlei noch zweierlei* sind, sondern eben in der ganz andersartigen Beziehung der *kategorialen oder Grundverschiedenheit* stehen (wenn man so will: in der Beziehung der numerischen Beziehungslosigkeit oder der identitätsmäßigen Unvergleichbarkeit), dann gibt es eigentlich nur *eine* Lösung diesseits von Dualismus und Monismus: nämlich eine komplementaristische Lösung im strengen Sinne des auf Niels Bohr und Werner Heisenberg³⁵ zurückgehenden Komplementaritätsgedankens. Kurz gesagt heißt das: In der einen Zugangsart gibt es nur das eine, in der anderen Zugangsart nur das andere, und da sich beide Zugangsarten in dem Sinne ausschließen, dass sie sich nicht in eine einzige Gesamtperspektive integrieren lassen, 'gibt es' für uns immer nur *entweder* das Subjektive *oder* das Objektive. Damit jedoch scheint zunächst jede weitere Frage nach ihrer Relation oder gar ihrer 'Einheit', etwa einer 'Körper-Seele-Einheit', zu entfallen (ähnlich, wie in der Mikrophysik jede weitere Frage nach der Relation zwischen Welle und Teilchen oder zwischen Elektron mit genauem Ort und Elektron mit genauem Impuls zu entfallen scheint).

5.3. Im letzten Satz habe ich mich sehr vorsichtig ausgedrückt ("scheint"). Denn es gibt hier eine Doppel-Komplikation, deren Lösung sowohl wie deren Entfaltung gleichermaßen höchst kontrovers sein dürfte. Einerseits lässt sich nämlich mit Hilfe äußerst subtiler Überlegungen zu psychophysischen Experimenten dafür argumentieren, dass mit einer '*Relation*' auch jede '*Korrelation*' entfällt, so dass es nicht einmal sinnvoll sein würde, von den neurologischen oder ethologischen '*Korrelaten*', '*Entsprechungen*' oder '*Gegenstücken*' individuell bestimmter subjektiver Bewusstseinsereignisse – wie etwa eines Wiedererkennens meiner Großmutter auf einem alten Foto – *auch nur zu sprechen* (vgl. Hoche 1995f: §§ ((8))–((10))); 2008a: V.2.6). Andererseits jedoch ist klar, dass wir von solchen Korrelaten tatsächlich Gebrauch machen, nämlich immer dann, wenn je ich mich mit einem Anderen über *seine, meine* oder die Bewusstseinsereignisse – sagen wir: bestimmte Überzeugungen, Wahrnehmungen, Hoffnungen oder Befürchtungen – eines *Dritten* verständige, was ja im täglichen Leben gewöhnlich auch ohne größere Probleme gelingt. Daher sind wirklich durchgeführte oder aber bloß in Gedanken simulierte und reflektierte neurophysiologische Experimente offenbar *nicht der rechte Ort*, nach psychophysischen Korrelationen zu suchen. Und tatsächlich scheint es mir, im Anschluss an Überlegungen Kripkes zum Privatsprachenproblem,³⁶ gelungen zu sein, durch eine formal analoge Anwendung der "skeptischen"³⁷ Strategie, mit der David Hume das Kausalitätsproblem – erfolgreich, wie ich meine – in den Griff zu bekommen versuchte, eine Lösung zu finden (Hoche 1995b: bes. § 5; 2008a: V.2.7; vgl. aber auch schon 1964: § 29). Mit einem Wort: Ich glaube eine komplementaristische Lösung des Leib-Seele-Problems gefunden zu haben, die nicht auf die

³⁴ Vgl. Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und hrsg. v. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen 1948, §§ 39 f.; Hoche 1990: 9.6.

³⁵ Vgl. Hoche 2008a: S. 15 f. mit Anm. 2.

³⁶ Saul A. Kripke: *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell 1982, Kapitel 3, bes. aber S. 60–71, 86–95.

³⁷ "A *sceptical* solution of a sceptical philosophical problem begins [...] by conceding that the sceptic's negative assertions are unanswerable. Nevertheless our ordinary practice or belief is justified because – contrary appearances notwithstanding – it need not require the justification the sceptic has shown to be untenable." (ebd., S. 66; Kursivierung von Kripke).

unhaltbare, schon von Planck³⁸ favorisierte Vorstellung hinausläuft, Bewusstsein und Körper seien ein und dasselbe, nämlich eine grundsätzlich unbekannte, weil sozusagen 'kategorial zerrissene' psychophysische Einheit, die in der Innensicht subjektiv erlebt und in der Außensicht objektiv erfahren würde. Was ich gegen eine solche Zwei-Aspekte-Konzeption einwende, ist meine Überzeugung, dass es schlicht keinen Sinn hat, von prinzipiell unbekannten Entitäten zu sprechen,³⁹ und diese Überzeugung beruht auf meinem oben in Abschnitt 4 erwähnten ontologischen Grundsatz, den ich von Husserl gelernt habe: dass man nämlich in der Ontologie, der philosophischen Lehre vom Seienden als solchen, von der bewusstseinsmäßigen oder subjektiven Zugänglichkeit oder Verwurzelung eines objektiv Seienden niemals absehen darf, da diese subjektive Bezogenheit – diese 'transzendente Nabelschnur' – zum Wesen alles Objektiven gehört. (Husserl selber hat diesen Grundsatz übrigens, soweit mir seine Schriften bekannt sind, auf die Frage nach dem Wesen des Menschen nie angewandt.)

5.4. Ganz entsprechend wie das Leib-Seele-Problem möchte ich das Problem lösen, wie sich Freiheit und kausale Bestimmtheit (Determiniertheit) des menschlichen Handelns zueinander verhalten: Auch das menschliche Handeln ist einerseits subjektiv erlebt und andererseits objektiv erfahrbar, ohne jedoch monistisch als ein einziger Ablauf mit zwei Gesichtern oder dualistisch als zwei verschiedene Abläufe gedeutet werden zu können. Dazu ein Beispiel von Sartre (der hier trotz seiner fragwürdigen Ontologie verblüffend gute Einsichten hatte): Für mich selber ist mein Hinterder-Straßenbahn-Herlaufen im Wesentlichen 'die von mir zu erreichende Straßenbahn', oder allgemein gesprochen: ein mit 'gerundiven' Charakteren ausgestatteter Ausschnitt meiner subjektiven Umwelt; für meine Mitmenschen aber ist es ein Ablauf von beobachtbaren Ereignissen, nämlich von körperlichem Makro- und Mikroverhalten, das man, wenn man will, auch ethologisch, physiologisch, biochemisch usw. erforschen kann. Für *mich* ist mein Handeln in diesem Sinne ein auch gerundiv charakterisierter Ausschnitt meiner subjektiven Umwelt, für *andere* aber eine Folge von objektiven Ereignissen; nur *diese* jedoch – die objektiven Ereignisse – sind der Ereigniskausalität und ihren deterministischen Zwängen unterworfen, während *jene* – die subjektiven und insbesondere gerundiven Züge meiner Umwelt – allein der Motivationskausalität unterstehen, die sich als 'Reich der Freiheit' auffassen läßt.

6. Religion und Gott. Der eigene Tod

6.1. Nachdem ich oben in 3.8 schon ein Problem der Religion berührt habe, könnte man von mir vielleicht noch weitere Auskünfte zu dieser 'Gretchenfrage' – "Wie hältst du's mit der Religion?" –

³⁸ "Scheinprobleme der Wissenschaft" (Vortrag Göttingen 1946). In: Max Planck: *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1949, 11. Auflage 1979, S. 350–362.

³⁹ Vgl. Hoche 2008a: S. 16: "To be sure, current 'two-aspect theories', notably the one recently worked out by the London psychologist Max Velmans [esp. *Understanding Consciousness*, Routledge: London 2000], often claim to be of a 'complementaristic' character, too. However, to the best of my knowledge all contemporary consciousness-brain theories posing as 'complementaristic' more or less silently assume the existence of some entity, say a 'psychophysical mind' [ebd.: S. 251], which, being *one and the same* 'Je-ne-sais-quoi' or, speaking more down-to-earth, 'I dunno what', can be accessed in *two* 'complementary' modes which, though being in a way mutually exclusive, have to complement each other in order for there to be a comprehensive or all-around view of the matter in hand. So I take it that they are but variants or combinations of monistic and dualistic positions. This is testified conspicuously enough by Max Velmans himself, who characterises his 'complementaristic' two-aspect theory of consciousness as 'a form of nonreductionist monism (ontological monism combined with epistemological dualism)' [ebd.: S. 281 Anm. 5; cf. 233, 249, 254].".

erwarten. Nun, dazu nur ein paar ganz knappe Bemerkungen; denn obwohl ich in meinem Promotions-Nebenfach Vergleichende Religionswissenschaft jahrelang viel, wenn auch so gut wie niemals über das Christentum, gearbeitet habe, bin ich doch nie auch nur ansatzweise ein Religions-Philosoph geworden. Ich hatte mir vor einigen Jahren zwar einmal vorgestellt, ich könnte meine akademische Laufbahn vielleicht mit einer Vorlesung über "Freiheit, Unsterblichkeit und Gott aus Sicht der sprachanalytischen Philosophie" beenden; aber dazu ist es nicht gekommen, und zwar namentlich deshalb, weil mir zu dem *letzten* dieser drei Kantischen "Postulate der praktischen Vernunft" nichts Gescheites einfallen wollte. Daher also hier bloß soviel:

6.2. Nach meiner Auffassung kann ein Philosoph über Gott bis heute nur wenig Seriöses sagen, da die Rede von 'Gott' noch völlig ungeklärt ist. Es ist nicht einmal klar, ob das Wort "Gott" ein grammatischer Eigenname ist wie die Namen "Jahve" oder "Allah" (bei denen übrigens auch kaum zu entscheiden sein dürfte, ob sie *einen und denselben* Gott oder *zwei verschiedene* 'einzige Götter' bezeichnen sollen, falls nicht gar '*kategoriale*' Verschiedenheit in Betracht zu ziehen wäre; siehe oben 1.3, 5.2–3) oder ob dieses Wort, mit dem bestimmten Artikel ("der Gott"; vergleiche etwa: "das höchste Wesen" oder "der Vater im Himmel"), eine so genannte 'bestimmte Kennzeichnung' ist, der stets ein Prädikat (hier der Ausdruck "[...] [ist] [ein] Gott") zugrunde liegt, das von *genau einer* Entität wahrheitsgemäß ausgesagt werden kann. Solange dies unklar ist, ist aber auch die Rede von der Existenz Gottes unklar; deshalb kann man meines Erachtens zumindest auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung als Philosoph weder für noch gegen eine solche Existenz argumentieren – was übrigens auch ganz im Sinne der meisten christlichen und nicht-christlichen Theologen sein dürfte, denen es weniger um einen Gottes-Beweis als um *Glauben* zu tun ist (bis hin zu dem Diktum "Credo *quia* absurdum": "Ich glaube, weil es absurd ist"). Das Beste aber, was man auch als Philosoph über Gott – oder *den* Gott, oder die Götter, oder das Göttliche, das Heilige, das Numinose – sagen kann, hat, so meine ich, der bedeutende Religionswissenschaftler und evangelische Theologe Rudolf Otto⁴⁰ im Sinne der sogenannten 'negativen Theologie' gesagt: Das Göttliche ist das "Ganz Andere" – "das schlechthin und wesentlich Andere und Gegensätzliche zu allem was gedacht werden kann" (Otto, S. 34/35). Ich möchte das mit Ausdrücken, die (glaube ich) in einer Bergengruen-Novelle, die ich vor etwa 75 Jahren einmal im Luftschutzbunker meiner alten Klosterschule Rossleben in endlosen Stunden des Wartens auf 'Luftreinheit' gelesen habe, in einem *etwas* anderen Zusammenhang stehen, auch so ausdrücken: Das Numinose, das Heilige, verhält sich im Vergleich zu allem, was wir kennen und uns vorstellen können, weder "(eben-)so" noch "anders" – weder "taliter" noch "aliter" –, sondern "ganz anders": "*totaliter aliter*".

6.3. Wenn Gott aber 'das *ganz Andere*' ist, dann hätten christliche Theologen eigentlich allen Grund zu der Vermutung, dass der notorisch sperrige Gedanke der '*Dreieinigkeit*' vielleicht nur ein *numerisch* konstruierter Notbehelf ist, den man mit Hilfe des fruchtbaren Paradigmas einer '*kategorialen*' Nicht-Identität (siehe oben 1.3, 5.2–3, 6.2) neu konzipieren könnte. Dieses Paradigma könnte übrigens auch helfen, mystische Gottesvorstellungen wie Meister Eckarts "Seelenfünklein" sowie den oft geäußerten Gedanken, man könne *nicht über* Gott, sondern *nur zu* Gott sprechen (nämlich: *beten*), verständlicher zu machen; denn solche Konzeptionen laufen doch wohl darauf hinaus, dass Gott nicht als 'dritte', sondern nur als 'erste' oder 'zweite grammatische Person' in Betracht komme. Ebenfalls könnte man mit Hilfe des Paradigmas der '*kategorialen*'

⁴⁰ *Das Heilige*, München ³¹⁻³⁵1963, Abschnitt 4d. – Heidegger, der sich einmal einen christlichen Theologen mit Akzent auf dem 'logos' bezeichnet hat, dürfte mit dem Verhältnis von "Seiendem" und "Sein" etwas ganz Ähnliches im Sinne gehabt haben (vgl. Hoche 1962).

Nicht-Identität vielleicht die rhetorische Frage zurückweisen, was das denn für ein Gott sein solle, der sich um solche Lappalien Sorge wie die, dass mir oder Dir kein Haar zu viel vom Haupte falle. Denn im Gebet begegnet Gott uns doch als ein jeweils ganz persönlicher, nämlich auf je mich persönlichbezogener, Gott: als eine 'zweite', wenn nicht gar 'erste grammatische Person'; und diese unterschiedlichen 'Personen' könnte man vielleicht als die zahllosen Facetten des Einen Gottes sehen, die untereinander im Verhältnis der 'kategorialen' Nichtidentität stehen. Keine dieser ganz persönlichen Facetten kann auch als Schöpfer oder Lenker oder in sonstiger Weise mit dem öden, perspektivisch unzentrierten und ungeordneten Chaos eines bewusstseinsfreien Weltalls zu tun haben; denn die Schöpfung der Welt, wie *je ich* sie erfahre und kenne, nämlich als perspektivisch um mich herum entfaltet, findet erst in je mir statt, in dem Gott in gewisser Weise erst zu sich selbst kommt.

6.4. Doch selbst wenn wir von diesen rein spekulativen und mehr oder weniger stark auch an Hegel⁴¹ anklingenden Überlegungen absehen und statt dessen eher im Rahmen der tradierten *religiösen* Konzeptionen bleiben, hat es nach meinem Dafürhalten keinerlei Sinn, Gott eine Weltschöpfung im gängigen Sinne des Wortes (und insbesondere im Sinne der christlichen Glaubensbekenntnisse) zuzuschreiben – und zwar deshalb, weil die Welt, verstanden als die Geamtheit und der Gesamthorizont dessen, was wir kennen, überhaupt nicht zur 'Kategorie' dessen gehört, was auch *nicht existieren*, also entstehen und vergehen und insbesondere geschaffen oder wieder zerstört werden könnte. Warum das? Weil ich eine der Grundfragen der abendländischen Metaphysik, nämlich die vor allem mit den Namen *Leibniz* und *Heidegger* verbundene Frage "Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?",⁴² als eine bloße Scheinfrage ansehen muss. Denn die angebliche Rechtfertigung dieser Frage, die Leibniz hinzufügt: "Das Nichts ist einfacher und leichter als das Etwas.", wird durch die mit Hilfe einer phantasieanschaulichen Variation im Sinne der Husserlschen Phänomenologie zu erzielende Einsicht, dass sich so etwas wie das Nichts als das bloße Negativum der Welt überhaupt nicht denken lässt, hinfällig. In der Tat kann ich mir eine materielle Welt nicht anders als perspektivisch um mich selbst als ihren erkenntnistheoretisch-ontologischen Mittelpunkt herum angeordnet, mithin nicht ohne mich selbst als den, für den 'es' diese Welt 'gibt', vorstellen – und zwar genauso wenig, wie ich umgekehrt mich selber ohne eine Welt vorstellen kann, deren ich mir bewusst bin (siehe auch oben Abschnitte 4 bis 5, bes. 4.5). In einem zwar leicht missdeutbaren, aber doch ganz genau zu erläuternden Sinne jedoch läuft eine *phantasiemäßige Unvorstellbarkeit hier und jetzt* auf eine *zeitlose Unmöglichkeit* hinaus – vorausgesetzt, wir verwenden die Begriffe *möglich*, *unmöglich* und *notwendig* in einer wirklich verständlichen Weise (siehe Hoche 1990: Kapitel 9: "Möglichkeit und Vorstellbarkeit", und Kapitel 10: "Vorstellbarkeit und Unvorstellbarkeit"). Trotzdem bestreite ich

⁴¹ Ich kann nicht leugnen, dass Hegel sich mir trotz teilweise recht emsigen Bemühungen niemals auch nur in ersten Ansätzen wirklich erschlossen hat. Bemerkenswerterweise hat das meinen mündlichen Prüfer Karl-Heinz Volkmann-Schluck im Hegel-Teil meines Kölner Rigorosums 1962 nicht daran hindern können, sich über meine bodenlos unverantwortliche 'Hegelei' geradezu begeistert zu zeigen – was sicherlich Bände spricht über den Zustand der akademischen Philosophie im Deutschland der Nachkriegszeit.

⁴² Literaturangaben in Hoche 1990: 48, Anm. 121. – Dort zitiere ich auch den vorkritischen Kant (1763: A 20: vgl. A 18 f.), der aber schon, mit nicht ganz unähnlichen Argumenten wie ich im hier vorliegenden Abschnitt, zu zeigen versucht, es sei "schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existiere". Auch Wittgenstein, dem zwar das "Gefühl" des Staunens über die Existenz der Welt zutiefst vertraut war, räumt ein: "zu sagen, ich staune über die Existenz der Welt, ist Unsinn, weil ich mir nicht vorstellen kann, dass sie *nicht existiert*" (nach Hoche 1990: 48 f. mit Anm. 123; meine Hervorhebungen).

nicht, dass man immer wieder *in Versuchung geraten* kann, ein als bloßen Kontrast zum 'Etwas' verstandenes 'Nichts' für einfacher und sozusagen leichter machbar zu halten als jenes. Denn obwohl je ich selber, wie ich zu zeigen versuchte, als *das theoretische Zentrum meiner Welt* – als ihr "geometrisches Auge", wie Wittgenstein gelegentlich sagt – nicht imstande bin, diese Welt hinwegzufingieren, nehmen wir diesen Standpunkt des '*theoretischen Egozentrismus*' nicht immer konsequent ein, sondern versetzen uns gern – vielleicht sogar aus falsch verstandener Bescheidenheit, die den *theoretischen* Egozentrismus mit dem in der Tat scharf zu verurteilenden *praktischen oder moralischen* Egozentrismus in einen Topf wirft und daher ablehnt – auf einen ganz anderen, *fremden* Standpunkt, gewissermaßen in die Lage eines außerweltlichen, göttlichen, sozusagen 'in the mid of nowhere' befindlichen Wesens, das vor der Aufgabe steht, aus dem Nichts eine Welt zu schaffen; und dies erscheint uns dann nicht nur sehr viel schwieriger, als, sagen wir, auf den Äckern Querenburgs die Ruhr-Universität Bochum zu errichten oder die Hauptstadt Brasilia im Dschungel Südamerikas aus dem Boden zu stampfen, sondern nach menschlichen Maßstäben geradezu unmöglich, so dass es vielen Philosophen, die es trotzdem als Tatsache in Anspruch nehmen, geradezu als ein Gottesbeweis dienen konnte.⁴³

6.5. In diesem Zusammenhang sei auch noch an das Gerhart Hauptmann zugeschriebene Wort erinnert: "Mit jedem Menschen stirbt eine Welt." – nämlich: *seine Welt*; und die *objektive Welt der Wissenschaft* ist nichts anderes als ein komplexes Konstrukt aus je meiner *subjektiv erlebten Welt* und den darin von je mir erfahrenen *subjektiv erlebten Welten meiner Mitmenschen*. – Ich möchte noch hinzufügen: Der Verlust meiner Welt in meinem Tode scheint auf den ersten Blick für mich zwar *der größte* anzunehmende Verlust überhaupt zu sein; in Wahrheit aber ist er *überhaupt kein* Verlust (eine Art "coincidentia oppositorum", zu deutsch: "Zusammenfall der Gegensätze"); denn nach allem, was wir wissen und uns vorstellen können, bleibt ja kein Verlierer zurück – und wo kein Verlierer, da kein Verlust.

6.6. Nicht weniger sinnlos als die Vorstellung Gottes als des 'Schöpfers Himmels und der Erden' scheint es mir auch zu sein, von Gott zu sagen, er – oder sie! – 'wolle' oder habe gar ein 'Interesse' daran, dass die Menschen das und das tun (siehe auch oben 3.8). Daher kommt Gott für mich auch nicht als Urquell der moralischen Pflichten in Betracht. Eine religiöse *Begründung* der Moral lehne ich also entschieden ab; allenfalls könnte man darüber streiten, ob die Religion die gesellschaftliche *Durchsetzung* der Moral fördern könne oder nicht. Aber, nebenbei bemerkt, auch das glaube ich in den letzten Jahren immer weniger; denn ich meine, dass das religiöse Reden der meisten Menschen, auch der meisten Geistlichen, subjektiv nicht zureichend begründet ist und dass man gerade *dadurch* – weil man nämlich in Form von Lippenbekenntnissen Sachen *behauptet*, die man subjektiv nicht zufriedenstellend *begründen* kann und daher im tiefsten Herzen vielleicht sogar nicht einmal *glaubt* – so massiv und fortgesetzt und gewohnheitsmäßig gegen Grundregeln des sprechakttheoretischen Anstands (und damit der so oft bemühten 'intellektuellen Redlichkeit' überhaupt) verstößt, dass dies letztlich das moralische Sensorium solcher leichtfertigen Prediger (und ihrer Gemeinden) zerrüttet.⁴⁴ Dieser Effekt und die Verheerungen, die aus solcher moralischen Unbedachtheit heraus die Religionen noch zu unserer Zeit anrichten, sind übrigens der Grund, warum ich seit Jahren daran denke, *aus moralischen Gründen* aus der (evangelischen)

⁴³ S. Hoche 1983b: Abschnitt VIII; cf. Abschnitt VII und Hoche 1964: 108 f.

⁴⁴ Mögen mir meine geistlichen Vorfahren, nämlich Urgroßvater Ernst Rudolf Otto Hoche, Oberprediger in Egel, und sein Vater, Johann Gottfried Hoche (siehe *Wikipedia*), Konsistorialrat in Gröningen sowie Superintendent in Halberstadt, dies sozusagen postum verzeihen!

Kirche auszutreten. Doch gibt es auch andere Pro- und Kontra-Gründe, und deswegen habe ich noch immer keine Entscheidung getroffen.⁴⁵

7. Anhang: Vollständiges chronologisches Verzeichnis meiner Publikationen und druckfertigen Schriften

7.1. Publikationen

- 1962: Existentialism: Heidegger. In: *The SCAUP Journal*, Quezon City: University of the Philippines, Dezember 1962.
- 1963: The Relevance of Goethe in Our Time. In: *The Philippine Collegian*, Quezon City: University of the Philippines, 11. Juli 1963.
- 1964: *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Meisenheim am Glan: Hain 1964.
- 1966: The Paradoxes of Transcendental Phenomenology. In: A. Q. Maggay (ed.), *Philosophy Seminar, University College Journal* 10, Quezon City: University of the Philippines 1966, S. 30–64.
- 1971a: Bemerkungen zum Problem der Selbst- und Fremderfahrung bei Husserl und Sartre. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25 (1971), S. 172–186.
- 1971b: Rezension von: Gerold Prauss: Erscheinung bei Kant – Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft', Berlin 1971. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), S. 226–230.
- 1972a: Gegenwart und Handlung. Eine sprachanalytisch-phänomenologische Untersuchung. In: U. Claesges und K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* (Festschrift für Ludwig Landgrebe), den Haag: Nijhoff 1972 (Phaenomenologica, Band 49), S. 189–224.
- 1972b: Phänomenologie und Sprachanalyse. Bemerkungen zu Wittgenstein, Ryle und Husserl. In: *Aufgaben und Wege des Philosophieunterrichts*, Neue Folge, Heft 4, hrsg. von F. Borden, Frankfurt a. M.: Hirschgraben 1972, S. 54–68.
- 1973a: *Handlung, Bewusstsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie*. Freiburg / München: 1973.
- 1973b: Kritische Bemerkungen zu Freges Bedeutungslehre. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 (1973), S. 205–221.
- 1975a: Über die Rolle von Substanzbegriffen beim Zeigen und Zählen von Gegenständen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), S. 337–348.

⁴⁵ Am 12. Juni 2018, fünf Tage nach unserer Diamantenen Hochzeit, haben meine Frau und ich diesen Schritt dennoch vollzogen. Er war, wegen des in unseren Augen nicht hinnehmbaren Verhaltens der auch für unseren Wohnort Friedrichshafen-Kluffern zuständigen evangelischen Geistlichkeit in Markdorf (Baden) anlässlich des soeben genannten Jubiläums, unerwarteterweise für uns nun doch unvermeidlich geworden. – Allgemein habe ich übrigens in den letzten Jahren immer stärker den Eindruck gewonnen, dass in *beruflich* mit Ethik oder christlicher Religion befassten Personenkreisen die Goldene Regel – für Jesus (Mt. 7,12) geradezu "das Gesetz und die Propheten", also die Quintessenz der auf ihn überkommenen jüdischen Religion – nicht erkennbar verhaltensbestimmend ist. Das mag zum Teil daran liegen, dass man das christliche Gebot der 'Nächstenliebe' – in der von mir bevorzugten modernen Deutung als die Forderung der Goldenen Regel, *das Wohl (oder das wohlverstandene Interesse) seiner Mitmenschen genau so ernst zu nehmen wie sein eigenes* – weitestgehend auf die (in der Geschichte vermutlich fundamentale) Forderung nach 'Barmherzigkeit' verkürzt und dabei die in unseren *zeitgenössischen* zivilisierten Staaten mit Recht so stark aufgewertete und teilweise verfassungsmäßig garantierte 'Menschenwürde' (und zwar auch *der* Menschen, die nicht geradezu 'erbärmlich' leben) übersieht.

- 1975b: Rezension von: B. H. Son: Science and Person – A Study on the Idea of 'Philosophy as Rigorous Science' in Kant and Husserl, Assen 1972. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975), S. 226–230.
- 1976: Vom 'Inhaltsstrich' zum 'Waagerechten'. Ein Beitrag zur Entwicklung der Fregeschen Urteilslehre. In: M. Schirn (Hrsg.), *Studien zu Frege II: Logik und Sprachphilosophie / Studies on Frege II: Logic and Philosophy of Language*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1976, S. 87–102.
- 1977a: Sollen und Wollen. In: *Logik – Ethik – Theorie der Geisteswissenschaften, XI. Deutscher Kongreß für Philosophie, Göttingen 6.-9. Oktober 1975*, hrsg. von G. Patzig, E. Scheibe und W. Wieland, Hamburg: Meiner 1977, S. 378–386.
- 1977b: Kausalgefüge, irrealen Bedingungssätze und das Problem der Definierbarkeit von Dispositionsprädikaten. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science* 8 (1977), S. 257–291.
- 1978a: Die Goldene Regel. Neue Aspekte eines alten Moralprinzips. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), S. 355–375.
- 1978b: Verifikation und Falsifikation in der Normenbegründung. In: 16. Weltkongreß für Philosophie 1978, Düsseldorf. Sektionsvorträge / Résumés des sections / Section papers, S. 18, 319–322.
- 1979a: Husserls Phänomenbegriff im Lichte sprachanalytischen Philosophierens. In: *Studien zur Sprachphänomenologie* (= Phänomenologische Forschungen, Band 8), hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, Redaktion: E. W. Orth, Freiburg / München: Karl Alber 1979, S. 65–90.
- 1979b: Dient Goodmans 'grue' seinem Zweck? / Does Goodman's 'grue' Serve Its Purpose? (translated by G. Shaw). In: *Ratio* 21 (1979), S. 162–172 (deutsche Ausgabe) bzw. 162–173 (englische Ausgabe).
- 1981a: Zur Methodologie von Kombinationstests in der analytischen Philosophie. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science* 12 (1981), S. 28–54.
- 1981b: Analytische Ethik. Hares Theorie des moralischen Argumentierens. In: *Philosophie. Anregungen für die Unterrichtspraxis*, hrsg. v. J. Hengelbrock, Heft 5 ("Ethik II"), Frankfurt a. M.: Hirschgraben 1981, S. 10–38.
- 1982a: Beziehungen zwischen der Semantik Freges und der Noematik Husserls. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64 (1982), S. 166–197.
- 1982b: The Golden Rule. New Aspects of an Old Moral Principle. (Translated by J. C. Evans.) In: D. E. Christensen et al. (eds.), *Contemporary German Philosophy*, Vol. 1, University Park & London: Pennsylvania State University Press 1982, S. 69–90.
- 1982c: Rezension von: Suzanne Cunningham: Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl, den Haag 1976. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64 (1982), S. 343–348.
- 1983a: Zur logischen Struktur von 'Goldene-Regel'-Argumenten im Sinne Hares. In: *Kant-Studien* 74 (1983), S. 453–478.
- 1983b: Philosophisches Staunen und phänomenologische Variation. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983), S. 283–305.
- 1983c: How Substance-Concepts Function in Indicating and Counting Objects. (Translated by G. Heyer.) In: D. E. Christensen et al. (eds.), *Contemporary German Philosophy*, Vol. 2, University Park & London: Pennsylvania State University Press 1983, S. 200–211.

- 1984: Neustikon, Klistikon, Tropikon, Phrastikon. In: J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Basel: Schwabe 1984, Sp.775–777 ("Neustik/Phrastik II").
- 1985a: *Analytische Philosophie* [zusammen mit Werner Strube]. Freiburg / München: Alber 1985 (= *Handbuch Philosophie*, hrsg. von E. Ströker & W. Wieland, Band 6).
- 1985b: Sein und Heißen. Modalprobleme der Identität. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science* 16 (1985), S. 287–303.
- 1986: Subjektivität. In: J. Kirchberg und J. Müther (Hrsg.), *Philosophisch-Theologische Grenzfragen* (Festschrift für Richard Schaeffler), Essen: Ludgerus, S. 51–63.
- 1987a: Das Leib-Seele-Problem: Dualismus, Monismus, Perspektivismus. In: *Philosophia Naturalis* 24 (1987), S. 218–236.
- 1987b: Rezension von: Nicholas F. Gier: Wittgenstein and Phenomenology – A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, Albany, N.Y., 1981. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987), S. 330–337.
- 1990: *Einführung in das sprachanalytische Philosophieren*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.
- 1992a: *Elemente einer Anatomie der Verpflichtung. Pragmatisch-wollenslogische Grundlegung einer Theorie des moralischen Argumentierens*. Freiburg / München: Alber 1992.
- 1992b: Die Goldene Regel seit Kant. In: J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, Basel: Schwabe 1992, Sp. 457–464 ("Regel, Goldene II").
- 1992c: Intentionalität: Die naturalistische Alternative. [Kritik an Ansgar Beckermann: Das Problem der Intentionalität – Naturalistische Lösung oder meßtheoretische Auflösung?] In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 3 (1992), Heft 4, S. 462–465.
- 1994: Zur Komplementarität von Freiheit und Notwendigkeit des menschlichen Handelns. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 2 (1994), S. 37–54.
- 1995a: Do Illocutionary, or Neustic, Negations Exist? In: *Erkenntnis* 43 (1995), S. 127–136.
- 1995b: Anthropologische Komplementarität und die 'Einheit der Sache'. Versuch einer skeptischen Lösung eines skeptischen Zweifels. In: L. Kreimendahl (Hrsg.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts* (Festschrift für Günter Gawlick), Stuttgart: Frommann-Holzboog 1995, S. 107–129.
- 1995c: Universal Prescriptivism Revised; or: The Analyticity of the Golden Rule. In: *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (Nº 8, Oktober 1995), S. 337–363.
- 1995d: Ein Problem des universellen Präskriptivismus: Implizieren Verpflichtungssätze Imperative logisch-semantisch oder 'Ich will'-Sätze pragmatisch? In: Ch. Fehige und G. Meggle (Hrsg.), *Zum moralischen Denken*, Band 1, Frankfurt a. M. Suhrkamp 1995, S. 229–253.
- 1995e: Will man alles, was logisch wahr ist? Zu einem Einwand Nortmanns gegen die pragmatisch-wollenslogische Analyse des Verpflichtungsbegriffs. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 3 (1995), S. 415–422.
- 1995f: Verteilte Repräsentation, neurophysiologische Selbstversuche und Komplementarität. [Kritik an Gerhard Roth & Helmut Schwegler: Das Geist-Gehirn-Problem aus der Sicht der Hirnforschung und eines nicht-reduktionistischen Physikalismus.] In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 6 (1995), Heft 1, S. 93–96.
- 1998: Goldene Regel. In: O. Grupe und D. Mieth (Hrsg.), *Lexikon der Ethik im Sport*, Schorndorf: Hofmann 1998 (= Schriftenreihe des Bundesinstituts für Sportwissenschaft, Band 99), S. 237–241.

- 2001: Eine wollenslogische Weiterentwicklung des Universellen Präskriptivismus und die Begründung der Goldenen Regel. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 9 (2001), S. 325–376.
- 2002: Philosophieren. In: Th. Spitzley und R. Stoecker (Hrsg.), *Philosophie à la carte*, Paderborn: mentis 2002, S. 153–156.
- 2004: In Search of an Integrated Logic of Conviction and Intention. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 12 (2004), S. 401–434. [Auch in: *CogPrints Cognitive Sciences E-Print Archive* 2006 (<http://cogprints.org/4756>)].
- 2007: Reflexive monism versus complementarism: An analysis and criticism of the conceptual groundwork of Max Velmans's reflexive model of consciousness. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (2007), S. 389–409. [Auch in: *CogPrints Cognitive Sciences E-Print Archive* 2006 (<http://cogprints.org/4748>)].
- 2008a: *Anthropological Complementarism. Linguistic, Logical, and Phenomenological Studies in Support of a Third Way Beyond Dualism and Monism*. Paderborn: mentis 2008.
- 2008b: The Conception of Anthropological Complementarism. An Introduction [≅ 2008a: Introduction]. In: *CogPrints Cognitive Sciences E-Print Archive* 2008 (<http://cogprints.org/6165>).
- 2008c: The Two Complementary Perspectives on the Body-Mind-World Problem and on Human Action [≅ 2008a: Essay VI]. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie* Nr. 11, 2008 (www.jp.philo.at).
- 2009: Peter Bieri über die Zukunft der analytischen Philosophie. Eine unerlässliche Entgegnung. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 17 (2009), S. 415–444.
- 2010: Logical Relations Between Kant's Categorical Imperative and the Two Golden Rules [zusammen mit Michael Knoop]. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 18 (2010), S. 483–518.
- 2011: Die Universalisierte Goldene Regel als Grundlage einer kulturübergreifenden Moral und Moralerziehung. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 19 (2011), S. 471–500.
- 2012: Ascriptions of propositional attitudes. An analysis in terms of intentional objects [zusammen mit Michael Knoop]. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12 (2013), S. 747–768.
- 2013: In Search of a Purely Noematic Phenomenology. The Complementaristic Approach to Consciousness vs. Husserl's Method of Transcendental Reduction. In: Uwe Meixner & Rochus Sowa (eds.), *The Philosophy of Edmund Husserl* (Logical Analysis and History of Philosophy, Vol. 16), Paderborn: mentis 2013, S. 15–48.
- 2014: Some Remarks on Self-Identity and Identity Proper. In: Benedikt Fait und Daniela Zumpf (Hrsg.), *Identität – Logik – Kritik* (Festschrift für Ulrich Pardey zum 65. Geburtstag), Berlin: LIT 2014, S. 27–52.
- 2015a: Organspende und Universalisierte Goldene Regel. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 23 (2015), S. 395–411.
- 2017a: Identity Reconsidered [zusammen mit Michael Knoop]. In: *Analysis* 77 (2017), S. 715–725 (published online: 2. August 2017).
- 2019: Wer die Rede von "moralischer Verpflichtung" durchdacht verwendet, kann nicht umhin, sich auch das Moralprinzip der Universalisierten Goldenen Regel zu eigen zu machen. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 27 (2019), S. 151–166.

2020a: Categorical non-identity: A philosophically fertile though all too often ignored logical paradigm [zusammen mit Michael Knoop+]. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie* Nr. 26, 2020 (www.jp.philo.at).

7.2. Druckfertige, aber (noch) unveröffentlichte Manuskripte

- 1991: Analytische Philosophie und das psychophysische Grundproblem [Analiticheskaya filosofija i psikho-fiziologicheskaya problema]. (Seinerzeit vorgesehen für einen – anscheinend aus politischen Gründen nicht zustande gekommenen – Sammelband über zeitgenössische deutsche Philosophie [*Sovremennaya nemetskaya filosofiya*], hrsg. v. Anatolyj Mikhailov, damals in Minsk.
- 2015b: Belief ascriptions *de dicto*, *de re*, and *de se* [zusammen mit Michael Knoop]. (7665 Wörter; erste Fortsetzung von Hoche/Knoop 2012).
- 2009-2012: Analysing belief ascriptions *de re* [zusammen mit Michael Knoop]. (8776 Wörter; zweite Fortsetzung von Hoche/Knoop 2012).
- 2011-2017: Are there linguistic signs that have a Fregean sense but lack a reference? [zusammen mit Michael Knoop]. (4181 Wörter).
- 2017b: The sense-view of identity refined [zusammen mit Michael Knoop]. (4701 Wörter; erste Fortsetzung von Hoche/Knoop 2017a).
- 2018: Why the classical interpretation of the name-view of identity can't possibly work [zusammen mit Michael Knoop]. (4229 Wörter; zweite Fortsetzung von Hoche/Knoop 2017a).
- 2020b: A note on Frege and Russell on Identity. Eingereicht bei *Analysis*.

*