BUCHBESPRECHUNGEN

Wolfgang Bauer, Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus. Herausgegeben von Hans van Ess. 2. Auflage (1. Auflage in der Beck'schen Reihe), mit einem Glossar chinesischer Namen und Begriffe, München: C. H. Beck 2006, 339 S., ISBN 10-3406 54141 0/ISBN 13-978 3 406 54141 4.

Wolfgang Bauers *Geschichte der chinesischen Philosophie* geht zurück auf hinterlassene Manuskripte des 1997 allzu früh verstorbenen Münchener Sinologen. Die nun in zweiter Auflage erschienene posthume Edition ist der Abschluss eines groß angelegten Lebenswerks, in dessen Mittelpunkt die chinesische Geistesgeschichte steht.

Die *Geschichte der chinesischen Philosophie* beginnt mit der Frage, „ob man überhaupt von einer chinesischen Philosophie sprechen kann". Schließlich, so Bauer, ist Philosophie ein „abendländischer Begriff" (17), und er scheint für China eher das Wort „Weisheit" zu präferieren. Wenn er trotz vieler Bedenken zum Ergebnis kommt, dass das in Frage stehende „etwas schwer definierbare Gebilde [...] letzten Endes aber doch mit unserem Begriff als ‚Philosophie' benannt werden kann, selbst wenn es mit ihm keineswegs voll zur Deckung zu bringen ist und sich nur in seinen wesentlichen Teilen überschneidet" (36), so bleiben die Gründe hierfür unklar. Dies ist umso unbefriedigender, als alle Attribute, die Bauer dem chinesischen Philosophieren zuschreibt – Praxis- und Lebensnähe bei wenig ausgeprägter Theoriebildung (23), ein axiomatischer Bezug auf die patriarchalische Großfamilie und deren modellhafte Übertragung auf die Welt als Ganze, sowie eine entsprechende „antiindividualistische Grundhaltung" (27–28) – seinem Verständnis von Philosophie als „systematischer Wahrheitssuche" eher widersprechen.

Ähnliches gilt für die „sprachlich-schriftlichen Voraussetzungen", die laut Bauer in China gegeben waren. Wenn, so Bauer, in den philosophischen Texten Chinas „Geschichten [...] nicht nur eine illustrierende Funktion" haben, sondern „Begriffe und Beweise" bilden (32) und somit eine „starke Betonung des Bildlichen" (33) zu erkennen ist, dann möglicherweise aufgrund des „Verharrens der chinesischen Schrift im Zustande einer Begriffsschrift" (30), die das Gemeinte „direkt" zum Ausdruck bringt (33). Verantwortlich für die Schrift ist wiederum die angeblich „isolierende" Sprache. Sie nimmt dem Denken die „nötige Präzision", verhindert oder erschwert die „Bildung von Abstrakta" und bereitet Mühe, „sehr abstrakte Gedankengänge" verständlich zu formulieren (30–32). Zwar kennt das Chinesische laut Bauer auch eine Entwicklung; „entscheidend ist aber, daß es sich eben gerade in dieser fast isolierenden Phase befand, als die Philosophie in China erstmals entstand" (31 f.).

Bauers *Geschichte der chinesischen Philosophie* stellt sich hiermit in eine lange Reihe älterer Charakterisierungen „chinesischen Denkens", die auf den gleichen linguistischen Annahmen beruhen, und sie bewegt sich auf ähnlich dünnem Eis. Denn weder die These einer chinesischen „ideographischen" Schrift bzw. „Begriffsschrift" noch die einer isolierenden Sprache sind haltbar. Im Unterschied zur Behauptung Bauers hatte das Altchinesische bis in die Zeit der klassischen Philosophie hinein eine ausgeprägte Morphologie. Jedes Urteil über China, das von der gegenteiligen Voraussetzung ausgeht, ist damit im Grunde Makulatur.[1] Auch Bauers immer wieder unternommene Ausflüge in die Zeichenetymologie haben wenig argumentativen Wert. Zum einen ist die Deutung der Zeichenformen in den meisten Fällen ungesicherte Spekulation. Zum anderen kann sich der tatsächliche Gebrauch der Zeichen von der ursprünglichen Bildung, selbst wenn sie sich rekonstruieren ließe, weit entfernt haben. Überdies stehen chinesische Zeichen für Worte der gesprochenen Sprache und nicht, wie Bauer annimmt, „direkt" für das „Gemeinte" (33).

Wenn Bauers Buch gleichwohl lesenswert ist, dann deshalb, weil es in seinen darstellenden Teilen klüger ist als in seinen grundsätzlichen Überlegungen. Immer wieder schlägt allerdings die Überzeugung, dass die beiden „vorgegebenen Grundmächte in China", nämlich das Familiensystem und die „Struktur der Sprache" (75), das Denken in ihrem Bann gehalten haben, auch auf die Einzelanalyse der Philosophien durch.

---

[1] Vgl. zu dieser Thematik meinen Beitrag (2006) „Die chinesische Sprache und das chinesische Denken. Positionen einer Debatte", in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 30, 9–38, sowie R. H. Gassmann/W. Behr (2005), *Antikchinesisch*, Bd. 3, 429–445.

PhJb 1/08 / p. 185 / 7.4.

Bauer thematisiert die Entwicklung der chinesischen Philosophie von ihren Anfängen um die Mitte des letzten Jahrtausends v. Chr. bis zum Ende der letzten Dynastie Qing. Bedauerlich ist, dass die modernen chinesisch-westlichen Synthesen, namentlich im ‚Neu-Konfuzianismus' des 20. Jahrhunderts,[2] nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Auch seit längerem aktuelle Themen wie die Vereinbarung von Demokratie und Menschenrechten mit der chinesischen intellektuellen Tradition bleiben unbehandelt. Was das Buch liefert, ist eine komprimierte doxographische Darstellung von etwa zweieinhalb Jahrtausenden vormoderner chinesischer Ideengeschichte, mit einer Konzentration auf die wichtigsten Stationen: die antiken Anfänge mit der Herausbildung der klassischen konkurrierenden Schulen, den Aufstieg des Konfuzianismus unter der Dynastie Han, die „Dunkel-Schule" der Wei-Jin-Periode, den chinesischen Buddhismus, den song-ming-zeitlichen Neokonfuzianismus und schließlich dessen Zurückdrängung in der Qing-Zeit. Hierbei findet sich manche einfallsreiche Interpretation; allerdings lassen sich, von den bereits formulierten grundsätzlichen Einwänden abgesehen, an vielen Stellen auch Fragezeichen anbringen. So ist, um nur einige Beispiele zu nennen, die Aussage, der Begriff *ai,* „Liebe", besitze „im Konfuzianismus überhaupt keinen ethischen Stellenwert" (67), befremdlich; sie widerspricht im Übrigen den Ausführungen auf S. 72 des Buches. Das *Zhuangzi* und nicht das *Laozi* als den zumindest in seinen ältesten Teilen frühesten daoistischen Text anzusetzen (83, s. a. 158), ist nicht erst im Lichte neuerer archäologischer Funde kaum haltbar und bedürfte einer näheren Begründung; auch die historische Figur Zhuang Zhou ist vermutlich um einige Jahrzehnte zu früh datiert (84). Der erste chinesische Denker, der darauf hinweist, „daß nicht alles, was alt ist, deshalb auch unbedingt gut sein müsse", ist nicht der antike Konfuzianer Xunzi (106), sondern zweifellos der früher zu datierende Konfuzianismus-Kritiker Mo Di. Xunzi ferner die Ansicht zuzuschreiben, dass „der Mensch" „von Natur aus böse" (104) sei, ist zumindest missverständlich. Denn Xunzi sagt genauer, dass die Natur des Menschen im Sinne seiner spontanen Impulse schlecht ist, nicht aber der Mensch als Vernunftwesen – eine wichtige Differenzierung, die den Konfuzianer von seinen legistischen Schülern unterscheidet.

Bauer sieht im Konfuzianismus und im Daoismus die beiden konträren „menschheits- und gesellschaftszugewandten" bzw. „mit Natur und Anonymität verbundenen" Grundrichtungen des chinesischen Philosophierens, die in ihrer sich ergänzenden Gegensätzlichkeit die Bahnen auch allen anderen Denkens bestimmen (95 f.). Er bescheinigt ihnen ein grundsätzlich unkritisches Verhältnis zur Welt, die hingenommen werde „so, wie sie ist", ohne eine Notwendigkeit oder Möglichkeit der Veränderung zu sehen (168). Erst der Buddhismus habe diese „Optik" des „chinesischen Denkens" in Frage gestellt; allerdings habe die neokonfuzianische Gegenreaktion den Abstand zur Welt wieder verringert. Diese Gesamteinschätzung erinnert stark an die auf den deutschen Idealismus und Max Weber zurückgehende eingefahrene Sicht vom „substantiellen" China, in dem sich der Durchbruch zur Philosophie nur unvollkommen vollzogen hat – was Bauers Schwierigkeiten mit ihrem Begriff verständlich macht. Das tatsächlich problematische Weltverhältnis der chinesischen Philosophen, die Spannungen und Brüche, die ihr Denken durchziehen, bleiben hierbei unterbelichtet.

Wolfgang Bauers Arbeit ist eine in ihren Grundthesen mit Vorsicht zu lesende, ansonsten aber brauchbare Präsentation des philosophischen Denkens im vormodernen China. Wenn es, wie der Herausgeber schreibt, das Hauptanliegen der Edition ist, „einen Text vorzulegen, der ein nichtsinologisches Publikum in das chinesische Denken einführt und zugleich den Ansprüchen von Anfängerstudenten der Sinologie genügt" (15), so ist dieses Ziel sicher erreicht. Von einem „Referenzwerk" (ebd.) ist das Buch aber weit entfernt. Hierzu hätten zunächst einmal die beigegebenen, schon in der ersten Auflage von 2001 überarbeitungsbedürftigen und nun unverändert übernommenen Literaturhinweise erweitert werden müssen. Dass es nicht einmal für nötig gehalten wurde, die mittlerweile erschienenen thematisch relevanten Arbeiten des Herausgebers aufzunehmen, ist unverständlich. Dies gilt umso mehr, als Bauers *Geschichte der chinesischen Philosophie* mangels konkurrierender Gesamtdarstellungen dieser Art auf dem deutschen Markt Standardliteratur geworden ist.

Heiner Roetz (Bochum)

[2] Siehe hierzu Lee Ming-huei (2001), *Der Konfuzianismus im Modernen China*, Leipzig.

PhJb 1/08 / p. 186 / 7.4.

Jörn Müller, Physis und Ethos. Der Naturbegriff bei Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 187 S., ISBN 3-8260-3443-0.

Die fundierte und auf Wissen abzielende Erforschung von Natur einerseits und praktischen Belangen, wie z. B. Politik und Ethik, andererseits findet heute durch Instituts- und Fachbereichsgrenzen getrennt statt. Diese in der Neuzeit sich zementierende institutionelle Isolierung trägt gewachsenen methodischen Differenzen Rechnung. Bemerkenswerterweise korrespondiert diese Entwicklung nicht nur chronologisch mit einer in der Philosophie selbst genährten Skepsis, ethische Normen könnten nicht durch einen Rekurs auf die Natur begründet werden. Begleitend findet sich die Annahme, mit Natur und Ethik werde etwas Theoretisches bzw. Objektives von Praktischem bzw. Kontingent-Subjektivem unterschieden.

Einer verbreiteten Ansicht zufolge gilt Aristoteles als Ahnherr dieser Auffassung: Die Vorstellung, mit der „Natur" lasse sich Ethik fundieren, sei entweder prä- oder postaristotelisch.[1] Denn Aristoteles selber habe im Kontext seiner *Pragmatien*-Trennung die *physis* vorrangig als etwas theoretisch und nicht praktisch Relevantes behandelt. Seine Ethik, die ja keineswegs von der Forschung vernachlässigt wird, hinterlässt immer noch – oder gerade wieder – deutliche Spuren in zeitgenössischen Diskussionen. In ihr spiele der Natur-Begriff jedoch kaum eine Rolle. Zwar wird anerkannt, dass Aristoteles nicht nur von so etwas wie *mere nature* redet, sondern *physis* bei ihm ebenfalls normative Bedeutung hat, aber diese beiden Aspekte seien von ihm weder hinreichend deutlich unterschieden noch verknüpft.[2]

Wie die Einleitung (Teil I) neben einigen methodischen Bemerkungen zur Entwicklungshypothese Jaegers bei Aristoteles klar herausstellt, versucht Jörn Müller in einer konzisen Studie nicht weniger als all diese Thesen herauszufordern, um erstens (und besonders ausführlich) zu zeigen, wie ethisch bedeutsam *physis* bei Aristoteles ist und zweitens dafür zu argumentieren, dass genau darin ein wichtiger Beitrag für die moderne Ethik bestehe. Er tut dies, um es vorwegzunehmen, durchaus mit Erfolg.

Das Buch ist klar in drei Abschnitte gegliedert: „Der Aristotelische Naturbegriff" (Teil II), „Die Aristotelische Ethik in ihren Bezügen zum Naturbegriff" (Teil III) und „Natur als Vorgabe und Aufgabe: Ethische Perspektiven des Aristotelischen φύσις-Begriffs" (Teil IV).

Gerade im Hinblick auf die letztlich anvisierte Systematisierung und Aktualisierung (Teil IV) wird betont, dass es darum gehe, „das, was bei Aristoteles oft implizit und unausgesprochen bleibt, an Hand sein Œuvres explizit herauszuarbeiten" (11).

Die Argumentation ist sehr kompakt, aber luzid und sowohl im Hinblick auf die Sekundärliteratur wie die behandelten Texte umsichtig. Was die Textauswahl angeht, ist hervorzuheben, dass Aristoteles nach heutiger Titulatur ja nicht weniger Naturforscher als Philosoph war.[3] Diesem gerne vernachlässigten Umstand wird hier wenigstens in einigen Belangen Rechnung getragen (vgl. 14).

Die Darstellung des *physis*-Begriffs in seinen verschiedenen Dimensionen nimmt ihren Ausgang bei den etymologischen Wurzeln und der voraristotelischen Bedeutung als (i) Ausgangspunkt, (ii) Resultat und (iii) der beides verbindende organische Prozess selbst. Ausgehend von der Bestimmung des natürlichen Seienden (φύσει ὄν), konstatiert der Autor, dass *physis* bei Aristoteles zwar alle drei ursprünglichen Verwendungen aufgreift, dabei sei aber „eine signifikante Bedeutungszentrierung in Richtung auf den Endpunkt des Geschehens feststellbar, so dass Natur doch in erster Linie die zu erreichende Endgestalt des natürlich Seienden bezeichnet" (60). Dennoch wird das „Geschehen", der „Weg in die Natur" (Physik 193 b 13) oder das Prozessuale der Natur, nicht außer Acht gelassen, womit berücksichtigt ist, dass sich *physis* angemessen erstens nur in einem Spannungsfeld von Möglichkeit und Wirklicht verstehen lässt, also anhand der Begriffe κίνησις, δύναμις und ἐνέργεια (vgl. 22–27). Zweitens wird der *physis*-Begriff in Bezug zur ὕλη-εἶδος-Relation gebracht (vgl. 29–35), um drittens anhand des Verhältnisses zum Seinsakt auf die οὐσία bezogen zu werden (vgl. 36 f.). Schließlich werden die Konturen des Naturbegriffs durch seine Relation zu anderen Termini (τέχνη, νοῦς und νόμος) geschärft (vgl. 38–41).

---

[1] Für die Zeit vor Aristoteles siehe exemplarisch Hager (1984), 432. Für die Zeit nach ihm siehe Annas (1993), 142.

[2] Siehe Irwin (1985), 416, und Annas (1993), 142–158.

[3] Den biologischen Schriften fällt mit mehr als 300 Bekkerseiten allein schon vom Umfange her das größte Gewicht innerhalb des *Corpus Aristotelicum* zu. So ist z. B. das Zentralwerk der aristotelischen Biologie, die *Historia animalium* (153 Seiten in der Edition von I. Bekker), umfangreicher als die noch in der heutigen Aristoteles-Diskussion dominanten Schriften, z. B. die *Metaphysik* (114 Bekkerseiten) oder auch die *Politik* (91 Bekkerseiten).

PhJb 1/08 / p. 187 / 7.4.

Obschon der Autor hier nicht in allen Fragen Neues präsentiert – denn das kann niemand mehr – handelt es sich um eine klare Darstellung, die auch für den Spezialisten lehrreich ist, etwa weil sich auch die Fußnoten keineswegs auf bibliographische Angaben beschränken, sondern so manches bemerkenswertes Argument beinhalten (z.B. 20 Anm. 48 gegen Patzig/Frede). Entscheidend sind diese Klärungen aber im Hinblick auf zwei für die ethische Bedeutung von *physis* zentrale Aspekte: (i) Der Endzustand oder die Priorität der Aktualität ist „mehr als bloß der Abschluss eines Prozesses: Sie ist werthaftes Ziel, τέλος" (24), ein axiologisch höherwertiger Zustand als ein beliebiges Ende. So kann der Nachweis geführt werden, dass die Zentralbegriffe ἀρετή und ἔργον allgemeine, eben natürliche Anwendung bei Aristoteles finden. Daher gilt auch: „Der Begriff des Guten ist mithin nicht in universaler Manier zu bestimmen, sondern eben gerade in Ansehung der Art des natürlich Seienden." (55) (ii) Diese Werthaftigkeit ist ein immanentes Phänomen. Natur, so Müller, beziehe sich auf eine „eigentümliche Verschränkung von Individuum und Artbegriff" (52), wobei im Verlaufe der weiteren Untersuchung aber die Artspezifizität in den Vordergrund gerückt wird. Das ist insofern interessant, weil es den Leser zur Frage führt, wie sich in diesem Sinne die gerade im menschlichen Bereich starke Individualität besser mit dem Naturbegriff fassen lässt. Hier wird der Weg für weitere Untersuchungen vorbereitet.

Diese Naturimmanenz der Normativität wird vom Autor gegen Einwände verteidigt: (a) Stellen, die die Annahme einer Allnatur als einer Entität nahe legen, die gesondert von φύσει ὄντα existiert, werden durch „unterterminologischen" oder adressatenspezifischen Gebrauch erklärt, was eine interessante und mit anderen Stellen konvergente Deutung wäre (20 f.). (b) Entscheidend für die These von der axiologischen Dimension der *physis* ist jedoch das spannende Argument gegen die These, die Werthaftigkeit sei nicht natürlich bzw. naturimmanent, da die natürliche Teleologie durch den unbewegten Beweger und demnach theologisch begründet sei. Müller wendet ein, der unbewegte Beweger könne erstens keine *causa finalis* im naturimmanenten Sinne sein, und zweitens, dass eine transzendente Hinordnung mit der naturimmanenten Teleologie verträglich sei, ohne eine ontologische Abhängigkeit anzunehmen (vgl. 57–9).

Die Ausführungen zur Ethik in ihren Bezügen zum Naturbegriff sind gut vorbereitet durch die Darlegungen des Zusammenhangs von φύσις, τήλος, ἀρετή und ἔργον als eines allgemeinen natürlichen Prinzips. Die Anwendung auf die Ethik muss nun die Sonderstellung des Menschen berücksichtigen, denn zwar ist auch seine Natur artspezifisch, aber im Unterschied zu anderen natürlichen Spezies ist das Feld der menschlichen Angelegenheiten eben durch eine enorme Vielfalt geprägt (vgl. 63–6). Von zentraler Bedeutung als Vervollkommnung des menschlichen Lebens und mit seiner individuellen und artspezifischen Natur ist die Glückseligkeit (vgl. 66–73). Die Prozessualität des Naturbegriffs wird im Hinblick auf Vielfältigkeit des Menschlichen besonders fraglich: In welcher Lebensführung konkretisiert sich das Glück für den Menschen? Das so genannte Ergon-Argument gibt Antwort und wird detailliert untersucht (vgl. 73–92). Die Natur gibt nur vor und die Ausgestaltung bleibt Aufgabe. In Folge geraten die Verschränkung von Strebens- und Vernunftnatur und somit die φρόνησις, προαίρεσις und praktische Wahrheit notwendig in den Blick (vgl. 98–105).

Obschon die Ethik nach Aristoteles von der Politischen Wissenschaft umfasst wird, wird sie von vielen anderen Darstellungen autonomisiert. Die Einbeziehung solch politischer Aspekte ist allerdings, so Müller, relevant, da der Mensch für Aristoteles φύσει πολιτικὸν ζῷον, und die Polis Ort und Medium des glücklichen Lebens ist (vgl. 114–6), wobei Müller – im Unterschied zu anderen Interpreten – auch das theoretische Leben bei Aristoteles ganz politisch verhaftet sieht (vgl. 117 f.).

Der letzte Hauptteil ist dem Umfang nach kürzer, verfolgt aber vielfältige und besonders ambitionierte Ziele. Neben einer knappen systematischen Verortung des Verhältnisses von Natur und Ethik (Teil IV. 1. und IV. 3.), erfolgt eine kurze philosophiehistorische Einordnung, die von der These getragen wird, dass Aristoteles auf die Krise des νόμος mit seinem Physis-Begriff und dessen praktischen Implikationen adäquater antworte als dies die Sophisten, Sokrates, Platon und die Stoiker getan hätten (Teil IV 2.). Alle vier Positionen vereine ein „statischer φύισις-Begriff", der die Natur als etwas Vorgegebenes ansehe, während Aristoteles die Natur dynamisch denke, wodurch es möglich werde, dass die „εὐδαίμονια, die eben nicht natural vorgegeben ist, sondern erst im praktischen Handeln konstituiert wird", um so eine neue „praktische Wissenschaft zu konzipieren, die eben nicht in der theoretischen Kenntnis der transzendenten Ideenwelt (wie im platonischen Modell) begründet ist" (129). Diesen Zuschreibungen mag nicht jeder Leser sofort zustimmen, schon weil sie sehr kurz präsentiert werden.[4] Deutlich wird damit ferner,

[4] Es sei kurz daran erinnert, dass bei Platon raum-

PhJb 1/08 / p. 188 / 7.4.

dass der Autor nach einer Diskussion der theoretischen und politischen Lebensform (83–9) letztlich das Glück der praktischen Lebensform gegenüber der theoretischen betont,[5] was vielleicht der thematischen Ausrichtung der Studie ins Zentrum entspricht.

Äußerst instruktiv sind die Ausführungen zum naturalistischen Fehlschluss. Das Verhältnis von Deskriptivität von Normativität ist seit D. Hume und dann G. E. Moore von besonderer Bedeutung für ethische Diskurse und die Berechtigung des entsprechenden Vorwurfs keineswegs unumstritten. Wenn, so Müller, der Nachweis gelänge, „dass die aristotelische Ethik – selbst unter der nicht zwingenden Annahme der Richtigkeit des Arguments [gegen den naturalistischen Fehlschluss] – von diesem letztlich in keiner seiner beiden Versionen betroffen ist, wäre in argumentationsstrategischer Hinsicht ein wichtiges Ziel erreicht: Die Befürworter einer Ethik aristotelischen Zuschnitts müssten sich in der Naturalismusdebatte nicht zwingend auf die zweifelhafte Validität des Arguments gegen den naturalistischen Fehlschluss zurückziehen, sondern könnten unter seiner expliziten Berücksichtigung für ihre Position *a fortiori* umfassende Geltungsansprüche anmelden." (138) Es folgen Argumente, denen zufolge die Verwendung von „gut" bei Aristoteles von Moores Einwand (vgl. 138–142) und die Verwurzelung der Ethik in der Natur bei Aristoteles von Humes Kritik nicht betroffen sind. Ist die Aristotelische Ethik von dieser Seite aus nicht zu disqualifizieren, kann sie auch, so der Autor, einen Beitrag bei der „Rehabilitierung der praktischen Philosophie gegenüber dem kantischen Verdikt des ‚Eudaimonismus'" leisten und dem „in toto in die Sackgasse geratenen" (147) ethischen Diskurs neue Impulse verleihen. Eine in systematischer Breite angelegte Diskussion kann im Rahmen dieser Studie jedoch nicht erwartet werden. Stattdessen folgen Hinweise auf den *Fähigkeitensansatz* von Martha C. Nussbaum, dem exemplarischer Charakter beschieden wird, da hier die menschliche Natur im Rekurs auf Aristoteles Grundlage und Leitidee sei, ohne dogmatisch zur Letztbegründung gemacht zu werden (147–162).

Die Aristoteles-Sekundärliteratur drohte scholastisch oder zumindest selbstreferentiell zu werden. Die Studie von Jörn Müller ist nicht nur wegen ihrer Gesamtthese zum Verhältnis von *physis* und Ethik bei Aristoteles und vielen einzelnen Beobachtungen und Argumenten sehr empfehlenswert. In gut lesbarer Form wird damit die umfassendere These unterstützt, dass es in der Antike diverse Konzeptionen eines naturgemäßen Lebens gibt, unter anderem eben eine aristotelische Variante, die einiges an diskussionswürdiger argumentativer Kraft und Aktualisierungspotential besitzt.

Methodisch betrachtet – und hierin steckt jenseits doxographischer Absichten das Interessante des Buches – werden historische und moderne systematische Zugänge in ihrem je eigenen Recht gesehen (und beherrscht), aber vereint, indem sie aufeinander bezogen werden. Das ist noch selten und der Philosophie als solcher nützlich.

Literatur:

Ackeren, M. v. (2003), „Theoretisch glücklich. Bedeutung und Zusammenhang der Glücksbestimmungen in Aristoteles' *Nikomachicher Ethik*", in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8, 43–62.

Annas, J. (1993), *The Morality of Happines*, New York, Oxford.

Hager, F. P. (1984), „Natur, I. Antike" (Artikel), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt, Sp. 421–441.

Irwin, T. (1985), *Aristotle. Nicomachean Ethics. Translation and Notes*, Indianapolis.

Marcel van Ackeren (Bochum)

Annette Hilt, Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit (= Symposion, Bd. 125), Freiburg – München: Karl Alber 2005, 432 S., ISBN 3-495-48156-7.

Diese Dissertation unternimmt eine Gesamtinterpretation von „Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit". Wie der Titel bereits signalisiert, gibt

---

zeitliche, natürliche Dinge als „Werden" aufgefasst werden und dass die Stoiker, wie schon längst von der Forschung anerkannt, gerade was die Veränderungen des Kosmos angeht, durch Heraklit geprägt sind. Schließlich gibt es Indizien für die Annahme, dass gerade bei Aristoteles das höchste Glück keine Sache der Praxis, sondern der Theorie, während Platon eben diesen Theorie-Begriff noch gar nicht kannte: Ideenschau befähigt und führt notwendig und hinreichend zur Praxis (vgl. die folgenden Stellen aus der *Politeia*: θεωρία, 486a; θεορεῖν, 511c; θεᾶσθαι 516a, b). Die Aristotelischen Theorie-Begriffe scheinen hier erst auf Platon projiziert und dann (im Namen von Aristoteles) kritisiert zu werden. Die gelegentlichen Seitenhiebe auf Platon bedürften einer grundsätzlicheren Begründung.

[5] Für eine etwas andere Gewichtung siehe die Literatur in van Ackeren (2003).

die klassische Trias von Sein, Leben und Denken die Grundstruktur für Hilts Buch vor – und doch auch nicht. Dies hängt damit zusammen, dass Hilt die „*aisthesis* als Grundvermögen von Lebendigkeit" (44) ins Zentrum ihrer Analysen rückt. Und so behandelt Hilt zunächst Aristoteles' Begriff der *ousia*, dann denjenigen der Seele, um sich im dritten und umfangreichsten Kapitel der Wahrnehmung zuzuwenden. Den Abschluss bildet ein viertes Kapitel zum *nous*. Ingesamt soll sich dabei zeigen, dass Aristoteles' „Philosophie des Lebendigen" (18) nicht einfach einen speziellen Teilbereich seines Denkens, sondern dessen Gravitationszentrum darstellt.

Das erste Kapitel konzentriert sich auf die Substanzbücher der „Metaphysik" und begreift die dort behandelten „verschiedenen Aspekte von *ousia* [...] als *Strukturzusammenhang* oder als *Begriffsstruktur*" (28 f.). Dies soll besagen, dass sich der Begriff der *ousia* nicht in einer einfachen Definition fassen lässt (29, 69 u. ö.), sondern „als Struktur, in die verschiedene Modelle integriert werden können als Funktionen, die die *ousia* unter anderen einnehmen kann" (64). Revidiert wird damit die ungenügende Bestimmung der *ousia* als Einzelsubstanz bzw. als Träger von Eigenschaften, wie sie Aristoteles in seiner Kategorienschrift entwickelt. Die dortige „substanzontologische" Bestimmung (58, 61 u. ö.) faßt die *ousia* abstrakt als einen Wesenskern, „neben dem dann noch Eigenschaften existieren" (82), obwohl doch *de facto* dieser Kern nur im Verein mit den wesentlichen Eigenschaften die *ousia* – das konkrete Etwas – bilden kann (61). Dem gegenüber präsentiert sich die *ousia* in den Substanzbüchern als ein „signifikanter Neuansatz" (114), insofern Aristoteles hier nacheinander mehrere „Modelle" entwickelt, die den ursprünglich substanzontologisch gefassten Begriff „bereichern und konkretisieren" (85). Dadurch werde die „*ousia*-Struktur" als „das Ganze ihrer Aspekte und Momente" in einer Weise aufgefächert, „wie dies vor allem für Organismen charakteristisch ist" (71).

Nach Hilt entfaltet Aristoteles die *ousia* zunächst „in die komplementären Momente *hyle* und *eidos*" (58), die „Funktionsträger für das Ganze" (78) – für das *synholon* – sind. Im Aristotelischen Hylemorphismus sieht Hilt zu Recht einen holistischen Ansatz, den sie allerdings hegelianisierend als eine „Struktur" oder „Relation" begreift, „bei der die beiden Relata [d. h. Materie und Form] nicht von dieser Relation unabhängig Bestehendes sind, sondern [...] in ihrer Komplementarität selbst diese Struktur [bilden]; jedes ist bereits das Ganze bzw. verweist auf dieses" (76).[1] Mit dem zentralen und schwierigen Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι als dem zweiten Modell wird „die *ousia* über das bloße *eidos*-Sein, ihre Form und ihr Aussehen, hinaus funktional angereichert" (99). Dieser Begriff hebt „auf das Ständige in einem Werdeprozeß" ab, um damit die *ousia* als eine „Form" zu kennzeichnen, „die an die ‚Lebenszeit' eines einzelnen und individuellen Seienden gebunden ist" (99). Allerdings verschleiere Aristoteles diesen verlaufshaften Aspekt wieder, da „der Aorist [!], das imperfektische ἦν" eher eine „Zeitlosigkeit, ein vorgängiges Bestimmtsein" signalisiere als die „noch offene Veränderlichkeit eines Seienden" (99). Erst das dritte, „neue Modell" (105), das sich in „der Struktur von *dynamis* und *energeia*" (104) zeigt, trägt den „Veränderungsmöglichkeiten" (29) eines bestimmten Seienden und seinem teleologischen Bezug auf die jeweilige Entelechie Rechnung. Vor allem aber dynamisiert diese Struktur ihrerseits die Relation von Materie und Form. Zeigten sich die Letzteren bislang nur als komplementäre Momente in einem Ganzen, so zeigt sich nun, dass „das *eidos* selbst etwas von der *hyle* an sich" hat; „denn das formende *eidos* ist immer *dynamis* des Hervorbringens, ist *dynamis* als Vermögen, etwas zu bewirken bzw. hervorzubringen, das noch nicht ist, das es vor allem als *eidos* noch nicht ist" (103).

Dieser Exposition der „ontologischen Grundlagen einer Philosophie des Lebendigen" ist nur schwer zu folgen. Dies liegt vor allem daran, dass Hilt ihre Thesen selten direkt an größeren Textpassagen aus Aristoteles erprobt und statt dessen nur die Bekker-Paginierungen als Belege in ihre Ausführungen einstreut. Zudem setzt Hilt bestimmte ‚Sachverhalte' (z. B. die strikte Trennung der *Kategorienschrift* von der *Metaphysik* oder die so genannte *pros–hen*-Struktur) als derart klar voraus, dass sie keiner Profilierung gegenüber alternativen Deutungsansätzen mehr bedürfen.[2] Mit diesem

---

[1] Siehe etwa auch 89: „Erst *hyle* und *eidos* ergeben als Gegensatz von Bestimmendem und Bestimmbarem die *ousia* als bestimmende *arche*: Sie sind *einander* bestimmende Bestandteile des einzelnen Seienden. Indem *eidos* die *hyle* bestimmt, bestimmen sie beide als *ousia* das Seiende zu dem, was es ist."

[2] Ob sich der Begriff der Paronymie in den „Kategorien" tatsächlich auf ein rein sprachlich-semantisches Phänomen reduzieren lässt, das in der Sache kaum etwas mit der Attributionsanalogie zu tun hat (vgl. 114), war und ist zumindest diskussionswürdig. Hilt schließt sich in ihrer Sicht der Dinge weitgehend an Michael Frede (1978), „Individuen bei Aristoteles", in: *Antike und Abendland* 24,

PhJb 1/08 / p. 190 / 7.4.

Vorgehen läßt sich allerdings kaum der Verdacht ausräumen, dass die leitenden Interpretationskategorien der Substanz- und Strukturontologie von außen herangetragen sind.

Das zweite Kapitel geht der „*psyche* in der Funktion der *ousia*" nach und wehrt zunächst überzeugend monistische und dualistische Deutungsansätze ab (158–163). „Seele" ist das jedem Lebewesen immanente Prinzip, das die Einheit und Ganzheit von Körper und seelischen Kräften konstituiert (160 f.). Wie die *ousia*, so ist auch der Begriff der Beseeltheit kein einsinniger, sondern entfaltet sich in „mannigfaltigen Formen, die alle auf Leben als das eine Ganze" (146) analogisch verweisen. Somit ist zwar das vegetative Vermögen eine basale „Lebensvoraussetzung" (173), nicht aber das Primäranalogat von Leben. Vielmehr bleibt es ein unbestimmt Allgemeines und wird von jeder Lebensform *„anders gelebt"* (151). Es fungiert „quasi [als] *hypokeimenon* und *hyle*, die weiter gestaltbar ist" (150). Aristoteles' Bestimmung der Seele als „erste bzw. *entelecheia in potentia*" (129) intendiert daher „ein Kontinuum verschiedener Vermögen", die „ἐφεξῆς (415a1)" aufeinander aufbauen und „der Möglichkeit nach ineinander enthalten" (173) sind. An der von Hilt herangezogenen Stelle aus *De Anima* behauptet Aristoteles aber offenbar das Gegenteil: Das Frühere ist potentiell im Nachfolgenden enthalten.[3] Es bedürfte hier einer genaueren Reflexion darauf, ob dieser potentielle Status des vegetativen Vermögens im Wahrnehmungsvermögen tatsächlich auf eine *scala vitae* hinausläuft.

Für Hilt jedenfalls ist das Nährvermögen das „Grundvermögen" (148) aller Lebewesen, mehr aber auch nicht. Denn bei ihm steht „das Ziel des *bloßen* Lebenserhaltes" (149) im Vordergrund. Dieses Vermögen zur vegetativen Selbsterhaltung durchbricht nicht „die Immanenz des bloßen Lebens" (148); ihm geht noch „die der Lebendigkeit charakteristische Aufgeschlossenheit zur Welt" (150) ab. Erst bei einem wahrnehmenden Lebewesen kann somit die Rede davon sein, dass es „in Verbindung mit seiner Umwelt *(periechon)* [steht], dessen Teil in einem größeren Ganzen es wiederum ist" (185). ‚Leben' kennt „unterschiedliche Aktivitätsgrade, graduelle Abstufungen in der *energeia* selbst" (184).[4]

Das umfängliche dritte Kapitel dient nun dem Nachweis, dass mit der Wahrnehmung „noch eine andere Qualität als die des ‚bloßen Lebens'" (187) Einzug in das Reich des Lebendigen hält. Aktuelle Wahrnehmung ist nicht zu verstehen als ein passives Gewahrwerden, das auf einzelne Eindrücke reagiert, sondern als eine seelische Aktivität, welche „die Form der *aistheta*" allererst „in sich hervor[bringt]" und so das Wahrgenommene „in eine bleibende Präsenz in der *psyche*" überführt (200). In ihrer trennscharfen Zugeschnittenheit auf einen je eigenen Gegenstandbereich sind alle Einzelsinne durchweg von einem „intentionale[n] Vermögen" und deshalb auch „von einer eigenen Vernünftigkeit" (204) gekennzeichnet. So zeigt sich das Wahrnehmungsvermögen als eines, das immer schon „über sich hinaus bei anderem" (225) ist.

Allerdings redet Aristoteles keinem „strikten Divisionismus der Einzelsinne" (272) das Wort. Die Einheit der verschiedenen sinnlichen Erfahrungen gründet vielmehr in dem „empfindsamen Leib", durch den ein Lebewesen „mit all seinen Sinnen bei den Dingen ist" (272). Leiblichkeit ist die Grunderfahrung eines mit Wahrnehmung begabten Lebewesens; sie bildet die „Grundlage der Welterschlossenheit des Lebewesens" (225). Als wahrnehmendes findet sich ein Lebewesen „nicht nur im Raum der physischen Körper" (281) vor, sondern erfährt die physischen Eindrücke buchstäblich am eigenen Leib. Dieser Interpretationsansatz hat die von Hilt durchaus bemerkte Schwierigkeit, dass sich bei Aristoteles gar kein „Begriff für Leib oder Leiblichkeit" (281) findet. Dieses „Fehlen" soll aber nach Hilt insofern von „Vorteil" sein, als „der Leib so gerade nicht als eine unabhängige Instanz gedeutet und als ontologischer Grundbegriff auf jegliches Seiende übertragen wird" (282).

16–39 an. Wie komplex die Sachlage in Wirklichkeit ist, zeigt bereits ein kursorischer Blick in Klaus Oehlers Kommentar der „Kategorien".

[3] Vgl. 414 b 29–32: „Immer liegt nämlich das Frühere im Nachfolgenden (ἐν τῷ ἐφεξῆς) der Möglichkeit nach vor, sowohl bei den [geometrischen] Figuren als auch beim Beseelten, also etwa in einem Viereck ein Dreieck und im Wahrnehmungsdas vegetative Vermögen."

[4] So bereits 49; Anm. 60: „Die Grundbestimmung ‚Leben' ist steigerungsfähig: Der Mensch ist mehr *zoon politikon* als [...] jedes schwarm- und herdenweise lebende Tier (*Pol.* 1253a10 f. [recte: a 7–9])." Diese Interpretation ist zumindest unscharf, da für Aristoteles der substantielle Begriff des Lebewesens kein „Mehr und Weniger" kennt (vgl. etwa *Cat.* 3 b 33 f.; *Top.* 115 b 9 f.). Vielmehr bezieht sich die Steigerungsfähigkeit auf die Art und den Komplexitätsgrad von sozialen Verbänden *(mallon politikon)* und nicht auf die Lebendigkeit als solche. Letzteres träfe nur zu, wenn „Beseeltheit" ein generischer Begriff wäre (vgl. *Cat.* 2 b 7 ff.). Dies scheint Aristoteles aber auszuschließen (*De an.* 414 b 20 ff.).

PhJb 1/08 / p. 191 / 7.4.

In noch höherem Maß aufgesetzt als dieses Argument wirken die sich daran anschließenden, im allzu Allgemeinen verbleibenden Bemerkungen (286 ff.), die allesamt die Anschlussfähigkeit der Aristotelischen Psychologie an eine Phänomenologie der Leiblichkeit bzw. an Heideggers „Daseinsontologie" erweisen sollen. Ihre Reflexionen über die Leiblichkeit, dank der das Lebewesen „zur Welt hin geöffnet und [...] bei ihr in einem ‚Empfindungsraum'" (293) ist, exemplifiziert Hilt abschließend mit Bemerkungen zum „vorbegriffliche[n] Berührtwerden" durch ein Kunstwerk, die vollends weg von Aristoteles und ins Kryptische führen.[5]

Das letzte Kapitel geht von der „Aporie" aus, dass Aristoteles den Geist einerseits als eine unsterbliche, von allen körperlichen Gegebenheiten abtrennbare Instanz und andererseits als ein „funktionales Moment" (315) innerhalb der menschlichen Seele beschreibt. Diese Aporie löst Hilt dadurch, dass sie den Chorismos des Geistes als dessen Fähigkeit zur Abstandnahme (359 u. ö.) deutet: Der Geist kann sich zwar nicht von der leiblichen Verfasstheit ablösen, doch aber in „ein distanziertes Verhältnis zu dem rein sinnlich Gegebenen" (363) treten. Während ein Lebewesen dank seiner Wahrnehmung sich seiner Umwelt öffnet, ermöglicht der Geist eine Distanzierung von ihr und eröffnet so eine Gestaltungsfreiheit in der Lebensführung. Hilt legt hier den Akzent auf die Frage nach der Lebensgestaltung, deren Maßstäbe erst in der theoretischen Reflexion erworben werden müssen. Die Abgetrenntheit des sog. *nous poietikos* meint nur mehr ein „Getrenntsein als Erkenntnishaltung" (322), ein Vermögen zur reflexiven Distanz, mittels der ein in seine Umwelt eingebundenes Lebewesen sein Leben in die Hand nehmen und zu einem geglückten gestalten kann. Angesichts der Intensität und der Aspektvielfalt, mit der diese *vexata quaestio* der Aristoteles-Auslegung behandelt worden ist, scheint mir Hilts Lösungsvorschlag etwas dürftig auszufallen.

Ohne jeden Zweifel gelingt Hilt eine Reihe von treffenden und scharfsinnigen Einzelbeobachtungen. Doch zu einem Ganzen, das in klarer Sprache und Gedankenführung ein vertieftes Verständnis des Aristotelischen Ansatzes vermittelt, fügen sie sich nicht. Befördert wird dieser Gesamteindruck erstens dadurch, dass sich die Arbeit über weite Strecken wie ein Amalgam liest aus transkribierten Aristotelischen Termini, denen eine selbstexplikative Kraft zudiktiert wird und die so kaum zu einer interpretatorischen Distanz verhelfen,[6] und einem Begriffsinstrumentarium, das dem Aristotelischen Denken fast wie selbstverständlich implantiert wird („Strukturontologie", „Leiblichkeit" etc.). Zweitens leidet der Gedankengang des Öfteren darunter, dass größere Passagen exkursorischen Charakter haben und den Anschluss an das Generalthema zu verlieren drohen. *Last, but not least* verzichtet das Buch auf eine Zusammenfassung, die diesem Eindruck hätte entgegenwirken können.

Stephan Grotz (Regensburg)

Peter Abaelard, Scito te ipsum [Ethica]. Erkenne dich selbst. Übersetzt und herausgegeben von Philipp Steger. Lateinisch-Deutsch (Philosophische Bibliothek 578), Hamburg: Felix Meiner 2006, XCIII + 178 S., ISBN 3-7873-1776-7.

Für die meisten deutschsprachigen Interessenten an Peter Abaelards Philosophie war es wohl eine Überraschung, dass bereits 2006 eine neue deutsche Übersetzung von dessen *Ethica* auf der Grundlage des von Rainer M. Ilgner konstituierten Textes erschien, der als Vorarbeit zu dessen eigener Übersetzung gedacht war. Trotzdem und trotz des Vorliegens zweier deutscher Übersetzungen dieses Werks (von F. Hommel aus dem Jahre 1947 und von Alexander Schroeter-Reinhardt von 1999) wäre das Erscheinen einer guten zweisprachigen Ausgabe, die auch in Seminaren verwendet werden könnte, durchaus zu begrüßen. Leider – um es vorwegzunehmen – wird eine solche hier nicht vorgelegt.

Das ergibt sich freilich noch nicht aus der Einleitung, die einen zutreffenden, philosophisch anspruchsvollen Überblick nicht nur über den Inhalt der *Ethica*, sondern auch über Gedanken Abaelards

[5] Anhand von einem guten Dutzend Gemälden aus vier Jahrhunderten sucht Hilt ein „gegenstandsloses, nicht-intentionales Berührtwerden" durch das Kunstwerk zu veranschaulichen. So bemerkt Hilt etwa zu dem Stilleben „Das Frühstück" von Willem van Aelst (1626–1683): „Bei van Aelst ist es der ‚Glanz' des stumpfen Schwarz, der in diesem bodenlosen Hintergrund etwas abzeichnet, was beinahe unkörperlich erscheint. Dieser Glanz liegt jedoch auch auf anderen Partien des Bildes, zu der [sic!] hin die die [sic!] affizierte Aufmerksamkeit sich bewegt" (297). Ob man mit Bemerkungen dieser Art einem vorbegrifflichen „Berührtwerden" philosophisch auf die Spur kommt, wage ich zu bezweifeln.

[6] Als ein Beispiel für viele: „die *aisthesis* ist die *energeia* eines *aistheton* als Bewegendem, aber auch des *aisthetikon* als dem Bewegtwerdenden" (196).

gibt, die sich in weiteren ethischen Schriften finden, etwa zum Gebrauch des Begriffes „gut" in den *Collationes* (besser bekannt als *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*). Hinzugefügt sind auch eine nützliche Liste der Textausgaben und deutschen Übersetzungen von Werken Abaelards sowie ein Überblick über dessen Lebensdaten, der freilich einige kleinere Unschärfen aufweist. So kann aufgrund exakter Untersuchungen von Constant Mews an den Handschriften das Konzil von Sens jetzt mit guten Gründen auf 1141 datiert werden, während der von Steger zitierte Vorschlag Strothmanns 1138 getrost ad acta gelegt werden kann.

Zum Ende der Einleitung finden sich dann einige Vorbemerkungen zur Übersetzung, von der Steger hofft, „ohne argen Verlust an Lesbarkeit dem abaelardschen Wortlaut und Satzbau sehr nahe zu sein" (LXXXII). Hierauf folgt ein Satz, den man auch als Vorwarnung interpretieren kann: „Die Wiedergabe von *peccatum* als moralische Verfehlung wird man mir nicht allzu sehr verübelt haben". Jenseits allen Verübelns muss man hierzu festhalten, dass „moralische Verfehlung" vielleicht eine Wiedergabe von *peccatum* ist, aber wohl kaum eine Übersetzung im strengen Sinn. Schließlich ist die mit *peccatum* gemeinte „Sünde" nicht nur eine persönlich anrechenbare moralische Verfehlung, sondern eine ursprüngliche Schwäche jedes Menschen, die ihm als Erbsünde von seinen Ureltern her mitgegeben ist. Wie sich dies zu der Verantwortung verhält, die das Individuum für ein verfehltes Handeln trägt, ist eines der Hauptprobleme, mit denen Abaelard ringt. Die Problemstellung und die Ergebnisse dieses Ringens können aber nicht deutlich werden, wenn man anstelle des bei Abaelard gemeinten Konzepts ein Wort einsetzt, das ein ganz anderes, rein philosophisches Konzept bezeichnet. Übrigens hält Steger die Übersetzung mit „moralischer Verfehlung" auch nicht durch, wie man etwa auf S. 43 sehen kann.

So gewarnt, kann man die Übersetzung selbst in Augenschein nehmen. Um einen Überblick über Stegers faktisch angewandte Übersetzungsprinzipien zu geben und auch, um seine Arbeitsmethode zu verstehen, vergleiche ich zunächst seine Übersetzung des ersten Absatzes mit dem lateinischen Original:

„‚Sitten' nennen wir Schwächen oder Stärken der Person, die uns zu guten oder schlechten Werken geneigt machen. Doch es gibt nicht nur schlechte oder gute Verfassungen der Person, sondern auch des Körpers wie physische Schwäche oder Stärke, die wir ‚Kraft' nennen, Trägheit oder Schnelligkeit, Hinken oder aufrechte Haltung, Blindsein oder Sehen. Um solche Beispiele zu unterscheiden, haben wir vorher ‚der Person' hinzugefügt, als wir von ‚Schwächen' sprachen. Diese Schwächen, nämlich der Person, sind den Tugenden entgegengesetzt wie die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit, die Verzagtheit der Standhaftigkeit, die Maßlosigkeit dem Maßhalten."

Die lateinische Vorlage ist die folgende (ich passe Stegers von Ilgner übernommene historisierende Orthographie den gebräuchlichen Standards an, damit der Leser sich leichter ein Urteil bilden kann):

„Mores dicimus animi vitia vel virtutes, quae nos ad bona vel mala opera pronos efficiunt. Sunt autem vitia seu bona non tantum animi sed etiam corporis, ut debilitas corporis vel fortitudo, quam vires appellamus, pigredo vel velocitas, claudicatio vel rectitudo, caecitas vel visio. Unde ad differentiam talium, cum diximus vitia, praemisimus animi. Haec autem vitia, scilicet animi, contraria sunt virtutibus, ut iniustitia iustitiae, ignavia constantiae, intemperantia temperantiae."

Diese Übersetzung weist auf den ersten Blick mindestens drei gravierende Schwächen auf:

1. Das Prinzip der durchgehenden Übersetzung eines lateinischen Terminus mit einem deutschen wird komplett ignoriert, selbst innerhalb dieses kleinen Abschnitts: *vitium* heißt mal „Schwäche", dann wieder „schlechte Verfassung"; *virtus* wird zuerst mit „Stärke", dann mit „Tugend" wiedergegeben. Es ist bekannt, dass das Prinzip durchgängigen Übersetzens sich nicht unter allen Bedingungen durchhalten lässt. Trotzdem bleibt es gerade für philosophische Texte ein unumgänglicher Ausgangspunkt, um den Leser der Übersetzung zur Argumentationsstruktur und zur Terminologie des Originals hinzuführen. In diesem Abschnitt ist es auch kein Problem, sich an diese Regel zu halten, so dass sich die Frage aufdrängt, wieso Steger daran keinerlei Interesse zeigt.

2. Genauso ignoriert wird das Prinzip, unterschiedliche lateinische Wörter durch unterschiedliche deutsche wiederzugeben: „Schwäche" steht in unserem Abschnitt sowohl für *vitium* als auch für *debilitas* – zwei Begriffe, die semantisch so verschieden sind, dass das in einer Übersetzung deutlich werden muss.

3. Überhaupt ist die semantische Qualität der gewählten deutschen Äquivalente nicht zufriedenstellend, womit sich der anlässlich der Wiedergabe von *peccatum* mit „moralische Verfehlung" ent-

standene Eindruck verschärft: Wenn *vitium* und *virtus* zwei verschiedene Arten von *mores* sein sollen, kann man dies sinngemäß eigentlich nur mit „Laster" (evt. auch „Fehler") und „Tugend" wiedergeben, nicht aber mit „Schwäche" oder „Stärke". Dass Abaelard sich dessen gerade im Fall von *virtus* ganz bewusst war, zeigt sich daran, dass er dort, wo er nicht nur auf den Geist, sondern auch auf den Körper bezogene Qualitäten thematisiert, das an dieser Stelle nicht mehr passende *virtutes* (Tugenden) durch *bona* (Güter) ersetzt, während er *vitia* (Fehler) als auch hier passenden Begriff stehenlässt. – Nicht übergangen werden darf schließlich auch die Übersetzung von *animus* mit „Person". Abgesehen davon, dass *animus* schlichtweg nicht „Person" bedeutet, sondern „Geist" im Sinne der mentalen Eigenschaften des Menschen, kommt in dem zitierten Textstück durch Stegers Übersetzung ein Gegensatz von „Person" und „Körper" in den Text, der sich so bei Abaelard gar nicht findet; dieser unterscheidet nur zwischen „Geist" und „Körper". Unter „Person" *(persona)* verstand Abaelard in der *Ethica*, wie man das auch heute noch tut, einen bestimmten Menschen in einer sozialen Rolle (44, 160), aber nicht die mentalen Eigenschaften des Menschen im Gegensatz zu seinem Leib. In den folgenden Abschnitten wird das hieraus resultierende Übersetzungschaos noch dadurch vergrößert, dass Steger zusätzlich zu *animus* auch *anima* (Seele) mit „Person" übersetzt (z. B. 5 oben). Das führt zu so absurden Aussagen, wie dass die „Unterwürfigkeit (sic! für *subiectio*) unter Lastern die Person schände", nicht aber die Seele, um deren unsterbliche Existenz es hier freilich in erster Linie geht.

Wenn man die Frage stellt, wieso Steger es überhaupt nötig hat, zu dermaßen unplausiblen Wiedergaben Zuflucht zu nehmen, kann ein Blick auf seine Arbeitsweise helfen. Hierzu muss ich noch einmal zitieren, und zwar die Übersetzung des bereits zitierten Anfangs der *Ethica* durch Alexander Schroeter-Reinhardt[1]:

„Sitten nennen wir Fehler des Geistes oder Tugenden, die uns zu schlechten oder guten Taten bereit machen. Es gibt aber nicht nur Fehler oder Vorzüge des Geistes, sondern auch des Körpers, wie z. B. körperliche Schwäche oder Stärke, die wir Kräfte nennen: Trägheit oder Schnelligkeit, Hinken oder aufrechte Haltung, Blindheit oder Sehvermögen. Daher haben wir zur Unterscheidung von derartigem, als wir von ‚Fehlern' sprachen, ‚des Geistes' hinzugefügt. Diese Fehler des Geistes sind den Tugenden entgegengesetzt, gerade so wie das Unrecht der Gerechtigkeit und die Maßlosigkeit der Mäßigung".

Wer beide Texte vergleicht, sieht sofort, dass ihr wesentlicher Unterschied die oben kritisierten seltsamen Wiedergaben einzelner Worte sind. Im Satzbau und in vielen anderen Ausdrücken sind beide hingegen ganz gleich (ich zitiere die aus S.-R. übernommenen Stücke bei Steger und kennzeichne die Unterschiede durch Auslassungspunkte):

„nennen wir ..., die uns zu ... machen"; „es gibt nicht nur ..., sondern auch des Körpers ... wie ... Schwäche oder Stärke, die wir ... nennen, Trägheit oder Schnelligkeit, Hinken oder aufrechte Haltung, ..."; „haben wir ... hinzugefügt, ... als wir von ... sprachen. Diese sind den ... entgegengesetzt ... wie ... der Gerechtigkeit, die ... der Standhaftigkeit, die Maßlosigkeit ..."

Diese Parallelen sprechen wohl für sich. Erwähnenswert ist aber einer der wenigen Unterschiede beider Texte im Satzbau: Die lateinische Wendung „ad differentiam talium ... praemisimus" wird von S.-R. völlig korrekt und in enger Anlehnung an den lateinischen Wortlaut übersetzt: „haben wir zur Unterscheidung von derartigem ... hinzugefügt". Steger verändert in: „Um solche Beispiele zu unterscheiden, haben wir ... hinzugefügt". Das ist nicht nur weiter vom Lateinischen entfernt, sondern auch falsch, denn Abaelards Text besagt, dass er den Genitiv *animi* hinzugefügt hat, um die zuerst genannten Tugenden und Laster des *animus* von vornherein von den dann genannten Gütern und Fehlern des Körpers abzugrenzen; Stegers Text insinuiert unrichtigerweise das genaue Gegenteil.

Man sieht an diesen Beispielen, dass Stegers „Übersetzung" nichts anderes ist als eine Bearbeitung derjenigen S.-R.s. Das tritt nicht überall gleich deutlich zutage, bleibt aber doch an allen Stellen erkennbar, die ich verglichen habe.

Hier mögen einige Beispiele genügen: Auf S. 35 ist der grammatisch verstümmelte Satz „Somit darf man nicht den einen Gesetzesbrecher nennen, der etwas tut, was verboten ist, sondern wer seine Zustimmung dem gibt, was als verboten bekannt ist" offensichtlich damit zu erklären, dass Steger versuchte, die sehr nahe beim Lateinischen bleibende korrekte Übersetzung S.-R.s sinngemäß umzuformen.

Auf S. 85, bei der systematisch wichtigen Diskussion unüberwindlicher Unwissenheit, zeigt sich

[1] Alexander Schroeter-Reinhardt (1999), *Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung*, Freiburg/Schweiz, 389. Ich kürze den Nachnamen von nun an mit S.-R. ab.

PhJb 1/08 / p. 194 / 7.4.

der unglückliche Umgang mit der Vorlage S.-R. (dort 420 f.) sowohl an der Übernahme von dessen Fehlern als auch an der Hinzufügung zusätzlicher Irrtümer: Die nicht wirklich treffende Übersetzung von „quod infidelitatis est" durch „also Unglauben" wird übernommen und durch einen syntaktisch unpassenden Artikel ergänzt. Der Satz „quicquid per ignorantiam invincibilem fit, cui scilicet praevidere non valuimus" enthält schon bei S.-R. mit „was auch immer aus unüberwindlichem Unwissen geschieht oder was wir nicht voraussehen können" einen Tempusfehler (es müsste heißen: „konnten"), den Steger unkorrigiert lässt; dafür hängt er den Satz so an den vorangehenden Hauptsatz an, dass auf Deutsch ein kaum verständliches Satzungetüm herauskommt.

Auf S. 161, § 85, hatte S.-R. das lateinische „dispensationes facere" korrekt mit „Erlasse gewähren" übersetzt. Steger wählt dafür das sinngemäß vielleicht zu erwartende „Anordnungen treffen", das aber eben keine Übersetzung von *dispensationes facere* ist. Auf die nahe liegende, und für seine Übersetzung notwendige, Lösung, anzunehmen, die einzige hier vorliegende Handschrift hätte *dispensaciones* fälschlich für das sehr ähnliche *disposiciones* geschrieben, kommt er nicht.

Ich möchte diese zufällig ausgewählten Beispiele nicht anreichern; sie sind leicht zu vermehren und zeigen deutlich genug einerseits Stegers Abhängigkeit von S.-R. und andererseits seine Unfähigkeit, dessen (nicht allzu häufige) Fehler sinnvoll zu verbessern. Dass Steger seine Vorlage in vielerlei Hinsicht verschlimmbessert, stört dabei weniger (es geschieht leider in den meisten „bearbeiteten" Übersetzungen) als die Tatsache, dass die fundamentale Abhängigkeit von S.-R. an keiner Stelle erwähnt wird (auch wenn Steger an zwei Stellen seine Abweichung von S.-R. in Anmerkungen begründet).

Bevor auf dieser Grundlage einige resümierende Folgerungen gezogen werden, sind noch einige Worte zum abgedruckten lateinischen Text angebracht. Wie gesagt, ist dieser der kritischen Ausgabe entnommen, die Rainer Ilgner 2001 im *Corpus Christianorum. Continuation Mediaevalis*, Band 190, publizierte. Ilgner hatte sich bewusst dafür entschieden, die mittelalterliche Rechtschreibung beizubehalten. Während das in einer kritischen Ausgabe für ein Fachpublikum eine vertretbare Entscheidung ist, hätte man sich für eine Studienausgabe dringend gewünscht, dass wenigstens die Orthographie heutiger Praxis angepasst würde, damit auch Studenten und Dozenten, die keine Mittelalter-Spezialisten sind, so leicht wie möglich einen Zugang zum Text selbst finden. In Anbetracht der Abhängigkeit von Ilgner und des Vorliegens einer weiteren kritischen Ausgabe von David Luscombe ist es weiterhin ärgerlich, dass Steger der Unsitte folgt, sich als „Herausgeber" der *Ethica* zu bezeichnen (vgl. 166) – schließlich beschränkt sich seine Arbeit am von Ilgner herausgegebenen Text im Wesentlichen darauf, ihn „mit einer plausiblen, fortlaufenden Paragraphenstruktur geschmückt" zu haben (LXXXI; s. o. zu Seite 161: Sogar durchaus diskutierbare Varianten des lateinischen Textes, die seine Übersetzung stützen würden, erwägt Steger gar nicht erst!). Diese Paragraphenzählung stammt allerdings ebenfalls von Ilgner, abgesehen von einem kleinen Unterschied. Dieser Unterschied besteht darin, dass Steger die bei Ilgner noch beibehaltene Einteilung des Werks in zwei Bücher weglässt – aus dem pikanten Grund, dass er das eindeutige lateinische *superior* in seinem § 84, das das Ende eines vorangehenden Buches und den Beginn eines neuen kennzeichnet, mit „vorliegend" wiedergibt. Hierzu lässt sich eigentlich nur noch die Frage stellen, ob Steger das Lateinische nicht übersetzen konnte oder vielleicht gar nicht übersetzen wollte.

Man wird also die Bezeichnung „Übersetzt und herausgegeben" auf dem Titelblatt mit zwei denkbar dicken Fragezeichen versehen müssen – in beiden Punkten hat Steger die Arbeit seiner Vorgänger nicht nur als Ausgangspunkt benützt, sondern in ihren Grundstrukturen ganz oder doch zu sehr weiten Teilen übernommen, sie im Übrigen aber meist verschlechtert. Zwar weist die Übersetzung mehr Eigenständigkeit auf als die Textgestaltung, doch wird das dadurch mehr als kompensiert, dass die Abhängigkeit von S.-R. an keiner Stelle offen eingestanden wird. Das widerspricht eindeutig den Regeln guter wissenschaftlicher Praxis. Es ist erschreckend zu sehen, dass ein derartiger Band in einer Reihe wie Meiners wohl bekannter *Philosophischer Bibliothek* erscheinen konnte. Vor seinem Gebrauch in Seminaren kann jedenfalls nur dringendst gewarnt werden, zumal mit S.-R. eine ordentliche Übersetzung vorliegt (die freilich eine attraktivere Präsentation verdient hätte).

Matthias Perkams (München)

Mercedes Rubio, Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God: An Examination of the "Quaestio de Attributis" (= Amsterdam Studies in Jewish Thought, Vol. 11), Dordrecht: Springer 2006, VI + 323 S., ISBN 978-1-4020-4720-6.

Das vorliegende Buch ist eine nahezu unveränderte Fassung der Jerusalemer Doktorarbeit der Autorin aus dem Jahr 2001.

Ausgehend von der von ihr so benannten „Quaestio de attributis" (In Sent. I, d. 2, q. 1., a. 3) zeichnet Rubio in fünf Kapiteln die thomasische Rezeption der maimonidischen Attributenlehre nach. Ihre Grundprämisse ist, dass Thomas in der Mitte der 1260er Jahre, als er den Pariser Sentenzenkommentar grundlegend zu überarbeiten begonnen hatte, sich erneut mit Maimonides beschäftigt hat und sich in der vorliegenden *Quästio* die vollendetste Form der Auseinandersetzung mit Maimonides finde, die ihrerseits in anderen Werken des Aquinaten nachhalle. Diese These stützt sie durch eine recht sorgfältige und quellennahe Analyse sowohl von Thomas als auch, jedenfalls im Prinzip, der lateinischen Übertragung von Maimonides' *Führer der Unschlüssigen (Dux neutrorum)*. Eine Diskussion mit Sekundärliteratur unterbleibt ab Kapitel 2 jedoch.

An die Autorin sind Anfragen zu stellen. Zum einen betrifft das ihre Grundthese. Es ließe sich fragen, ob Thomas seine Überzeugungen tatsächlich in direkter Auseinandersetzung mit Maimonides gewonnen hat, oder ob er hier nicht sehr stark von Albertus Magnus abhängig ist, für den seinerseits ein eingehendes Maimonidesstudium belegt ist. Dieser wird von Rubio nur am Rande erwähnt, obwohl das Verhältnis von Thomas zu seinem Pariser und Kölner Lehrer Albertus schon häufiger in der Literatur behandelt wurde. An einigen Punkten scheint mir die postulierte Abhängigkeit von Maimonides zu spekulativ, so im dritten Kapitel, in dem Rubio aus der Erwähnung von *Sacharja* 14, 9 sowohl bei Thomas als auch bei Maimonides auf eine Beeinflussung schließt. An anderer Stelle vermisst man dagegen eine Analyse (oder einen Hinweis auf bereits Geschehenes), die philologisch nahe läge. So hat Hans Urs von Balthasar bereits 1954 eine bis ins Verbale reichende Abhängigkeit einzelner Punkte der Prophetielehre des Thomas von Maimonides aufgezeigt. (Ähnliches gilt auch für die hier nicht in den Blick genommene Lehre von der *Lex vetus*, die von Otto Hermann Pesch mustergültig aufgezeigt wurde.) Zum anderen ist eine prinzipielle Anfrage an den Umgang mit Sekundärliteratur zu stellen. Seit 2001 ist eine Vielzahl an Literatur zu Maimonides und Thomas sowie zum lateinischen Maimonides erschienen. Rubios Literatur dagegen stammt, mit vier Ausnahmen (3 Artikel von Jerusalemer Kollegen aus dem Jahr 2001, ein nicht ausgewerteter spanischer Sammelband von 2003), aus der Zeit vor der Jahrtausendwende. Die verwendete Literatur wird zum Teil falsch gelesen (so nennt Kluxen nicht nur vier, sondern fünf Handschriften des *Liber de uno Deo benedictus*, einer Teilübertragung des *Führers der Unschlüssigen* von Maimonides; Maimonides wird nicht 78-mal sondern 82-mal bei Thomas namentlich erwähnt usw.). Wichtige Literatur des wahrgenommenen Publikationszeitraums wird nicht zur Kenntnis genommen (z.B. ist seit 1994 bekannt, dass der *Dux neutrorum* in bislang dreizehn, nicht wie Kluxen und ihrem Gefolge Rubio behaupten, in zwölf bekannten Handschriften vorliegt; deren Datierung ist anders vorzunehmen, usw.). Das hat Folgen auch für die Teiledition von Texten des lateinischen Maimonides (*Dux neutrorum*, I, 33 [S. 279–286], II, Incip. [S. 287–292], II, 2 [S. 293–301], II, 18 [S. 302–306]), die zwar von der richtigen Grundannahme geleitet ist, die vorliegenden arabischen und hebräischen Fassungen auf ihren Vorlagencharakter hin zu prüfen, durch die fehlende Autopsie und Stemmatisierung der lateinischen Handschriften aber unkritisch wird.[1]

Zusammenfassend heißt das: Das Buch bietet zwar eine solide Textanalyse, stellt sich jedoch durch Nichtbeachtung außerhalb jeder wissenschaftlicher Fachdiskussion. Dafür ist das Buch eindeutig zu teuer (€ 144,40!).

Görge K. Hasselhoff (Bonn)

Dominik Perler, Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter (= Philosophische Abhandlungen, Bd. 92), Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2006, 443 S., ISBN-10 3-465-03496-1/ISBN-13 978-3-465-03496-4.

Wenn in der Philosophiegeschichte von Skeptizismus die Rede ist, denken die meisten wohl entweder an die pyrrhonische oder akademische Skepsis der Antike oder an den methodischen Zweifel Descartes'. Dominik Perler möchte dagegen aufzeigen, dass es auch im Mittelalter genuin skeptische Argumentationen gegeben hat. Der vorliegende

[1] Zu prinzipiellen Problemen einer Edition der lateinischen Übertragung vgl. meinen Aufsatz (2004 [2005]) in *Bulletin de Philosophie Médiévale* 46, 39–53.

Band widmet sich der besonderen Bedeutung dieses Skeptizismus, der sich durchaus vom neuzeitlichen cartesianischen wie vom antiken unterscheidet. Dabei fragt der Vf. stets nach der epistemologischen Funktion, dem Beitrag, den skeptische Gedankenspiele zur Herausbildung eines bestimmten Wissensbegriffs leisten.

Perler unterscheidet in vier Kapiteln vier verschiedene skeptische Argumentationsmodelle: (I) den Zweifel am natürlichen Wissen, (II) Zweifel an der absoluten Gewissheit, (III) Zweifel an der intuitiven Erkenntnis und (IV) Zweifel am demonstrativen Wissen. Dabei macht Perler deutlich, dass es im Mittelalter zwar skeptische Argumente verschiedenster Couleur gab, dass er aber keinen der behandelten Philosophen – auch nicht einen Denker wie Nikolaus von Autrecourt – in strengem Sinne als Skeptiker bezeichnen möchte.

Im ersten Kapitel geht der Vf. auf die Auseinandersetzung zwischen Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus ein. Heinrich geht von einem aristotelisch inspirierten Assimilationsmodell der Erkenntnis aus: Durch eine *species* als Erkenntnisgrund erkennen wir die Außendinge. Diese von der Sinneswahrnehmung abstrahierte Form stellt laut Perler ein Erkenntnismodell dar, mithilfe dessen wir prinzipiell auf die Außenwelt Zugriff haben. Aber hier greift ein skeptischer Einwand: Wie kann eine von den Sinnen abstrahierte Form Grundlage einer sicheren, allgemeinen Wesenserkenntnis sein? Anders als Thomas geht Heinrich nicht von der Unfehlbarkeit der intellektuellen Abstraktion aus. Der natürliche Abstraktionsprozess liefert also keine sichere Erkenntnis. Deshalb kommt die Illuminationslehre ins Spiel; Illumination stellt das den menschlichen Geist aktivierende Licht dar und macht dem Intellekt das Wesen eines Gegenstandes zugänglich. Laut Perler darf man sich diese Illumination aber nicht als *deus ex machina* vorstellen; sie lässt den Menschen lediglich dasjenige klarer und deutlicher erkennen, was er ohne sie undeutlich und verworren erkennen würde. Perler vergleicht die Illumination bei Heinrich mit einem Rechtschreibprogramm eines Computers (81) – wie das Programm greift die Illumination nur korrigierend in einen ganz natürlichen Vorgang ein. Wie alle Vergleiche hinkt auch dieser ein wenig: Wer sich schon einmal mit einer automatischen Rechtschreibkorrektur herumgeschlagen hat, ist froh darüber, sie abschalten zu können – das ist im Falle göttlicher Illumination nicht möglich oder nötig.

Perler nähert die Illumination weitgehend natürlichen Prozessen an; die Lehre von der Illumination ist „eine Theorie der natürlichen Unterstützung und Korrektur kognitiver Prozesse" (83 f.). Darin zeigt sich auch Perlers Bestreben, die mittelalterlichen Positionen möglichst stark und für heutige Leser plausibel zu machen. Es lässt sich allerdings fragen, welcher Begriff von „natürlich" hier zugrunde liegt, da wir gemeinhin göttliche Mitwirkung nicht als natürlich bezeichnen würden. Perler geht selbst auf eine Äquivokation des Begriffes „natürlich" ein: Darunter können wir sowohl Vorgänge *ex naturalibus* (auf natürlicher Grundlage) als auch *in naturalibus* (im natürlichen Zustand) verstehen. Die Illumination ist nun kein Prozess *ex naturalibus*, sondern höchstens einer *in naturalibus*, so Perlers These (112).

Scotus dagegen glaubt, dass natürliche Erkenntnis *in* und *ex puris naturalibus* möglich sei. Der Intellekt kann auf sichere Weise *species* abstrahieren und mit ihrer Hilfe zur Wesenserkenntnis der Dinge gelangen. Wie kann man aber auf der Grundlage unsicherer Phantasmata sicheres Wissen erlangen? Ist nicht die *species* genauso sicher oder unsicher wie die Grundlage, von der sie abstrahiert wurde, also das Vorstellungsbild? Scotus geht davon aus, dass nicht ein und dasselbe Repräsentationsmittel eine Sache einmal unter ihrem partikulären und einmal unter ihrem allgemeinen Aspekt repräsentieren kann. Daher wird das Erkenntnisobjekt von dem Phantasma partikulär und von der *species* universal dargestellt. Und weil beide repräsentativen Entitäten so verschieden sind, kann die Flüchtigkeit und Unsicherheit des Vorstellungsbildes nicht auf die *species* abfärben, so der Vf.

Scotus und Heinrich sind also keine Skeptiker, gebrauchen aber skeptische Argumente, um die Tragfähigkeit von Wissenskonzepten zu prüfen. Bei Heinrich führt die Skepsis laut Perler dazu, das aristotelische Erkenntnismodell um die Illuminationslehre zu ergänzen, während Scotus die Skepsis gegen eben diese Illuminationslehre kehrt und zum aristotelischen Modell zurückkehrt (109–115).

Im zweiten Kapitel untersucht Perler ein anderes skeptisches Szenario: Ist es möglich, dass ein allmächtiger Gott oder ein böser Dämon in den natürlichen Erkenntnisprozess eingreift und uns täuscht? In diesem Kapitel geht es also auch um die erkenntnistheoretischen Konsequenzen aus der Lehre von der *potentia absoluta* Gottes. Perler präsentiert aber zuerst den weniger weitreichenden skeptischen Einwand, ein Dämon könne uns täuschen, dem sich Thomas von Aquin stellt. Welche Auswirkungen auf unsere Erkenntnisansprüche hätte dies? Laut dem Vf. reicht dieser Einwand für Thomas nur so weit, dass wir uns bei einem konkreten Vorstellungsbild fragen könnten: Entspricht diesem Phantasma etwas in der Realität oder

täuscht uns ein Dämon? Keineswegs wäre jedoch der Realitätsbezug *aller* Vorstellungen und Erkenntnisse infrage gestellt. Und auch ohne dämonisches Eingreifen ist ja nicht immer sicher, dass wir korrekt über die Außenwelt urteilen; Infallibilität kommt bei Thomas nur der Abstraktion, dem Erfassen des Wesens zu, nicht jedem Urteil überhaupt. Wichtig ist laut Perler nur, dass wir alle unsere Urteile stets korrigieren können – vermittels anderer Urteile oder im Austausch mit anderen. Daher vertritt Thomas einen „epistemologischen Optimismus" (132), so der Vf. Entscheidendes antiskeptisches Moment der thomanischen Erkenntnistheorie ist die Identitätstheorie der Erkenntnis, der zufolge der Intellekt bei der Erkenntnis formal identisch mit seinem Gegenstand wird. Als metaphysische Grundlagen dieser Form des direkten epistemologischen Realismus macht Perler drei Thesen dingfest: zum einen den aristotelischen Hylemorphismus, zum anderen den Universalienrealismus und schließlich die Annahme, dass Wesensformen sowohl individuiert in Außendingen vorkommen wie auch allgemein und immateriell im Intellekt (141). Weil bei Thomas eine *species* ihren Inhalt immer von einem Außending bezieht, kennzeichnet Perler die thomanische Epistemologie überdies als externalistisch (145).

Perler untersucht also, ob Thomas von Aquin ein direkter erkenntnistheoretischer Realist war, und kommt zu einem positiven Ergebnis. Dabei setzt er sich lobenswerterweise auch mit den Gegenargumenten gegen die thomanische *Species*-Theorie auseinander (136 f., 148–153). Allerdings ist die These, dass Thomas realistisch argumentiert, nicht unumstritten. So hat sich z. B. C. Panaccio in einem von Perler selbst herausgegebenen Sammelband dieser Frage angenommen[1] und kommt zu einem anderen Ergebnis: Er macht nämlich auf sehr überzeugende Weise deutlich, dass sich bei Thomas sowohl Passagen finden lassen, die auf den ersten Blick für einen direkten Realismus sprechen, als auch Stellen, an denen Thomas einem Repräsentationalismus das Wort redet. Panaccios Fazit ist nun, dass die realistischen Passagen mithilfe der repräsentationalistischen interpretiert werden müssen, dass Thomas im Grunde genommen ein Repräsentationalist war; und es wäre spannend gewesen zu verfolgen, ob es Perler gelänge, angesichts dieser Position ebenso leicht die skeptischen Argumente gegen Thomas aus dem Feld zu räumen – allerdings muss man ihm zugute halten, dass er bereits in seinem Band *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*[2] auf die Frage nach dem Realismus oder Repräsentationalismus der thomanischen Erkennntnistheorie eingegangen ist.

Lieferte das Eingreifen eines Dämons bei Thomas noch keinen Grund für einen allgemeinen und umfassenden Außenweltskeptizismus, verhält sich dies anders bei dem nächsten Denker, den Perler heranzieht: Siger von Brabant. Dieser diskutiert ausführlich die Frage, ob alle Vorstellungsbilder nur Traumbilder sind. Diese skeptische These ruht – so Perler – auf drei Fundamenten: (1) Alle Vorstellungen müssen einer Prüfung unterzogen werden, es reicht nicht hin, nur punktuell Vorstellungen infrage zu stellen. (2) Alle Erkenntnis beginnt (ausschließlich) mit den Sinnen. (3) Wir können kein sicheres inneres Kriterium angeben, das wahrhaftige Erkenntniszustände von fehlerhaften unterscheidet. Was ist Sigers Lösung für dieses Erkenntnisproblem? Er glaubt, man könne z. B. den einen Sinn durch einen „erhabeneren" anderen (159) korrigieren bzw. auf die Kohärenz aller Sinneseindrücke rekurrieren. Einem Skeptiker, der daran zweifele, sei schlichtweg nicht zu helfen. Siger geht also als Aristoteliker davon aus, dass unser Erkenntnisapparat im Normalfall richtig funktioniere, so Perler (160).

Andere Denker machen explizit Gebrauch von der Lehre der absoluten Macht Gottes. So z. B. Petrus Johannis Olivi, der mit ihrer Hilfe gegen die Annahme von *species* argumentiert: Wenn es intelligible *species* gibt, stellen sie das eigentliche Objekt des Intellekts dar, sie schieben sich gleichsam zwischen Erkennenden und Außenwelt. Gott könnte nun kraft seiner Allmacht in uns *species* erzeugen, zu denen es keine korrespondierenden Außendinge gibt. Auf diese Weise wird mit skeptischen Einwänden die ganze *Species*-Theorie zu Fall gebracht (168–170).

Beim Franziskaner Johannes Rodington dient laut Perler die Lehre von der göttlichen Allmacht schließlich dazu, Wissensansprüche herunterzuschrauben: Da Gott uns stets täuschen, ja sogar die Bedeutungen von analytischen Sätzen aufheben könnte, ist für uns Menschen sicherstes Wissen von der Art, dass wir zweifelsfrei zu einer Zustimmung gezwungen werden, ausgeschlossen. Dennoch können wir Wissen erwerben, das dann aber einfach nicht mehr so hohen Ansprüchen genügen muss (170–179). Perler kommt zu dem Ergebnis: Die Skepsis hat hier ähnlich wie später bei

---

[1] Vgl. C. Panaccio (2001), „Aquinas on Intellectual Representation", in: D. Perler (Hg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden/Boston/Köln, 185–201.

[2] Vgl. D. Perler (2002), *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a. M., 80–89.

PhJb 1/08 / p. 198 / 7.4.

Descartes vor allem eine methodische Funktion, anders als bei Descartes wird aber kein erkenntnistheoretischer Fundamentalismus aufgeboten, um sie zu überwinden.

Mit Crathorn und Peter von Ailly stellt Perler daraufhin zwei Autoren vor, die aus der Allmachtshypothese die Schlussfolgerung ziehen, dass wir nur hypothetisches Wissen erlangen können, d. h. dass wir bei allen Wissensansprüchen die Bedingung, dass ein guter Gott uns nicht täuschen wird, mit hinzudenken müssen (179–191). Damit zeigt Perler: Schon im Mittelalter, nicht erst bei Descartes gibt es einen Außenweltskeptizismus. Die Allmacht Gottes übernimmt in den mittelalterlichen Debatten die Rolle moderner Gedankenexperimente. Es sind dies skeptische Szenarien mit einer methodischen Funktion, nämlich der Absicherung von Erkenntnisansprüchen, keinesfalls soll eine akute und reale Bedrohung durch einen Allmachtsgott heraufbeschworen werden.

Im dritten Kapitel geht Perler auf Denker ein, die die thomanisch-aristotelische These der Identität von Erkennendem und Erkannten nicht mehr teilen, allen voran Wilhelm von Ockham. Für ihn ist der Erkenntnisakt eine ebenso individuelle Sache wie der Gegenstand der Erkenntnis; es gibt überhaupt nur individuelle Dinge und keine universale Form, die im materiellen Objekt und im Intellekt instantiiert ist. Damit bestreitet Ockham die metaphysischen Grundlagen der Identitätsthese der Erkenntnis, wie Perler darlegt (207–213). Für Ockham gibt es auch keine Mittlerentitäten zwischen Gegenstand und Intellekt, keine *species* mehr. Intuitive Erkenntnis ist nun diejenige Erkenntnis, aufgrund deren wir zustimmen, dass eine Sache existiert, wenn sie existiert. Und hier kommt die Allmachtshypothese ins Spiel: Da ein intuitiver Erkenntnisakt eine individuelle Sache ist, kann Gott sie auch kraft seiner *potentia absoluta* in mir verursachen, ohne dass ein entsprechender Gegenstand existiert. Perler zeigt aber, dass Ockham die daraus resultierenden skeptischen Einwände geschickt umgeht: Gott verursacht ja in diesem Falle eine intuitive Erkenntnis, kraft deren ich nur dann urteile, dass etwas existiert, wenn es tatsächlich existiert. Also urteile ich in diesem Gedankenexperiment, dass die Sache, die dem von Gott eingeflößten Erkenntnisakt korrespondiert, in der Tat nicht existiert; ich habe also eine Erkenntnis eines nichtexistenten Gegenstandes als eines nichtexistenten und urteile nicht falsch. Der späte Ockham kommt sogar zu dem Ergebnis, dass Gott in mir nur einen *actus creditivus* hervorrufen könne – allerdings fragt Perler zu Recht, wie man einen solchen *actus creditivus* von einer wahrheitsgemäßen Erkenntnis unterscheiden könne (258). Der Vf. zeigt aber auf, dass sich dieses Problem für Ockham nicht stellt, denn er möchte kein inneres Kriterium wahrer Vorstellungen angeben, er ist kein Internalist, sondern ein erkenntnistheoretischer Externalist. Laut Perler möchte Ockham nur das allgemeine Funktionieren von Erkenntnisvorgängen aufzeigen, indem er Erkenntnis als Kausalprozess vom Objekt zum Erkenntnisakt darstellt. Die Skepsis kann nicht auf die gesamte Erkenntnis übergreifen, für Ockham ist – so Perler – Irrtum immer nur vor dem Hintergrund von Korrektheit möglich und für Wissen ist kein kriterielles Metawissen erforderlich (228).

Perler erläutert Ockhams Wissenschaftstheorie und die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt des Wissens“ (213 f.). Dabei zeigt sich, dass Perler Ockham stillschweigend eine moderne Konzeption von Subjekt unterschiebt. Denn wenn er behauptet, das Wissenssubjekt sei bei Ockham der Intellekt, so stimmt dies natürlich, wenn man den heutigen Subjektbegriff voraussetzt. Ockham selbst spricht aber eine ganz andere Sprache, und das unterschlägt Perler: Für Ockham ist Objekt des Wissens eine gewusste Konklusion, Subjekt schlicht das Subjekt, der Subjektterminus dieser Konklusion, wie aus dem Prolog zum *Physikkommentar* eindeutig hervorgeht. Perlers Darstellung hat natürlich den Vorteil, dass sie für heutige Leser unmittelbar verständlich ist und dass komplexe Aussagen der mittelalterlichen Philosophie in die heutige Sprache übersetzt werden. Sie nivelliert aber auch wichtige Unterschiede zwischen mittelalterlicher und moderner Philosophie, hier die Tatsache, dass das Mittelalter eben noch keinen modernen Subjektbegriff kannte und dass die Unterscheidung subjektiv/objektiv im Mittelalter eine der heutigen Unterscheidung fast diametral entgegengesetzte Bedeutung besaß.

Solche historischen Unschärfen sind Perlers Willen zur modernisierend-systematischen Aufarbeitung der mittelalterlichen Debatten geschuldet; und dazu zählen auch die zahlreichen Beispiele aus dem Bereich heutiger Computertechnik. Allerdings ist sich Perler in der Einleitung (29) selbst des Spannungsverhältnisses zwischen systematischem und historischem Interesse bewusst; und dass er sich eher für die systematische, moderne Perspektive auf die Texte des Mittelalters entscheidet, macht auch eine große Stärke dieses Buches aus.

Für die von Ockham angestoßene Debatte, an der Denker wie Walter Chatton oder Adam Wodeham teilnahmen, gilt laut Perler, was auch für Ockham gilt: kein Denker sucht allerletzte Gewissheit von konkreten Sätzen, für Wodeham ist sogar alles

Wissbare auch bezweifelbar (300–307). Auch an dieser Stelle ist Perler daran gelegen, die vermeintlich destruktiven Folgen skeptischer Argumente zu entschärfen: Göttliches Eingreifen stellt keine besondere Bedrohung für die menschliche Erkenntnis dar, denn für alle erschaffenen Vorgänge gilt in der Philosophie und Theologie des 14. Jahrhunderts, dass sie kontingent sind; und in einer kontingenten Welt haben ja laut Perler schlichtweg alle Erkenntnisansprüche konditionalen Charakter.

Das vierte Kapitel widmet sich den beiden Antagonisten Nikolaus von Autrecourt und Johannes Buridan. Nikolaus wendet – so Perler – zuerst skeptische Argumente gegen eine Theorie der intuitiven Erkenntnis, die Akt und Objekt strikt voneinander trennt. In einem solchen Modell ist Täuschung niemals zweifelsfrei ausgeschlossen, wir könnten höchstens Wissen von unseren Vorstellungen, nicht aber von der Außenwelt haben. Was kann dann aber gewiss sein? Nikolaus verweist auf die Sinneswahrnehmungen und deren Objekte, also z. B. auf die Weiße, die Süße o. ä. Damit hat Nikolaus ein Wissensfundament dingfest gemacht, er argumentiert laut Perler fundamentalistisch. Nikolaus liefert allerdings kein festes Kriterium für sichere Erkenntnis, er glaubt, ein allgemeiner Unterschied zwischen gewisser und falscher Erkenntnis lässt sich nicht angeben, nur im Erkenntnisvollzug erfahren und voraussetzen. Wie kann nun sinnliche Erkenntnis völlig sicher sein? Um dies zu beweisen, greift Nikolaus auf die Identitätsthese zurück, die oben bereits eine Rolle spielte: Die intuitive Erkenntnis ist identisch mit ihrem Gegenstand, der Akt des Intellekts ist eine „Konfiguration des Objekts im Intellekt", so gibt Perler Nikolaus wieder (335). Die Gewissheit der sinnlichen Erkenntnis führt Nikolaus aber weiter zurück auf die Gewissheit des ersten Prinzips, des Satzes vom auszuschließenden Widerspruch, der damit epistemologische Bedeutung bekommt. Diese Gewissheit des ersten Prinzips überträgt Nikolaus auch auf Implikationen und kommt zu dem Ergebnis, dass nur Schlüsse, bei denen das *antecedens* mit dem *consequens* identisch ist, Geltung besitzen. Damit sind tatsächlich Kausalschlüsse ausgeschlossen, denn wenn man von der Ursache auf die Wirkung schließt, sind beide natürlich in der Regel nicht identisch.

So engt Nikolaus den Bereich des Wissens stark ein, macht aber zugleich Platz für einen begründeten Glauben, der sich durch eine systematische Methodik und verschiedene heuristische Prinzipien (356 f.) vom unbegründeten Meinen unterscheidet. Anders als in der Sekundärliteratur häufig dargestellt, präsentiert uns Perler Nikolaus von Autrecourt als radikalen fundamentalistischen Antiskeptiker, der Erkenntnisgewissheit eben nur sehr restriktiv bestimmt. Perler beantwortet allerdings nicht die Frage, wie Nikolaus' atomistische Ontologie und Wahrnehmungstheorie zu dessen These der Identität von Erkennendem und Erkanntem passen. Letztere setzt ja – wie wir oben sehen konnten – einen aristotelischen Hylemorphismus voraus, den Nikolaus gerade nicht teilt.

Perler kennzeichnet den letzten der vorgestellten Philosophen, Johannes Buridan, als vehementen Antiskeptiker: Der Mensch ist für ihn aufgrund einer natürlichen Neigung dazu in der Lage, die Welt zu erkennen. Anders als Nikolaus fasst er aber Wissen nicht als formale Assimilation mit den Außendingen auf, sondern als ein Erfassen von und Zustimmen zu Sätzen. Damit Wissen überhaupt zustande kommt, müssen die Bedingungen erfüllt sein, dass (1) einem wahren Satz zugestimmt wird (das wäre die objektive Voraussetzung) und (2) dass dieser Satz mit subjektiver, aber begründeter Gewissheit und Evidenz affirmiert wird (366–370). Aber anders als Nikolaus kennt Buridan viele Arten der Gewissheit, er argumentiert laut Perler pluralistisch und nicht fundamentalistisch. Statt an einem monolithischen Wissensfundament ist Nikolaus an Verflechtungen von Sätzen in verschiedenen Wissensbereichen interessiert (375). Skeptische Argumente – so formuliert Perler es anschaulich metaphorisch – greifen sich nur einzelne lockere Knoten in solchen Wissensnetzen heraus, Buridan verweist aber auf die Kohärenz des Ganzen, d. h. punktueller Irrtum macht nicht ein ganzes propositionales Wissensgefüge zunichte (377).

Nikolaus ist also für Perler kein Skeptiker, sondern ein erkenntnistheoretischer Fundamentalist; Buridan behauptet keine totale Infallibilität aller Wissensansprüche, sondern lässt punkuellen Irrtum zu. Nikolaus minimiert als Antiaristoteliker Wissensansprüche und maximiert den Raum für begründeten Glauben, während Buridan als Aristoteliker Wissen maximiert und Meinen minimiert; beide Denker haben aber grundsätzliches Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit, sind also Perler zufolge keine Skeptiker.

Perlers Buch hat sowohl ein historisches als auch ein systematisches Fazit: Das systematische besteht in der These, dass skeptische Argumente immer auch eine positive, konstruktive Funktion besitzen; sie dienen dazu, unsere Wissensansprüche und unseren Wissensbegriff schärfer zu profilieren. Und in dieser positiven Funktion liegt auch eine Besonderheit der mittelalterlichen Skepsis gegenüber der antiken, womit wir auch schon beim historischen Fazit wären: Die Skepsis des Mittelalters ist

PhJb 1/08 / p. 200 / 7.4.

eine theoretische, epistemologische und sie unterscheidet sich darin von der antiken pyrrhonischen Skepsis, die laut Perler auf eine von falschen dogmatischen Wahrheitsansprüchen freie Praxis abzielt. Diese „Epistemologisierung des Zweifels" (403–416) verdankt sich einer Vielzahl von Momenten: der Rezeption der Aristotelischen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie wie einer Auseinandersetzung mit neuplatonisch-augustinischen Motiven, dann auch mittelalterlichen erkenntnistheoretischen Debatten wie der Frage nach den *species* und nicht zuletzt dem theologischen Kontext der Lehre von der göttlichen Allmacht. All diese Faktoren tragen zu einem genuin mittelalterlichen, epistemologischen Skeptizismus bei, der übrigens in seiner Funktion – wie Perler deutlich macht – heutigen skeptischen Argumenten durchaus nahe steht. Perler räumt so auch nebenbei mit dem Missverständnis auf, dass es sich bei der Skepsis des Spätmittelalters um eine Verfallserscheinung handele, denn er zeigt, welche Bedeutung Skepsis für die Erkenntnistheorie und die Schärfung des Wissensbegriffs haben kann.

Besonders hervorzuheben ist abschließend der vorbildlich klare und lebendige Stil, durch den sich der vorliegende Band – wie eigentlich alle Bücher Perlers – auszeichnet und der die Lektüre zu einem Genuss macht, eine Eigenschaft, die bei Neuerscheinungen im deutschsprachigen Raum leider viel zu selten ist. Perler gelingt es, Interesse an vermeintlich entlegenen Auseinandersetzungen zu wecken, und er schafft es, mittelalterliche Debatten pointiert darzustellen und anspruchsvoll für die heutige Diskussion aufzuarbeiten, so dass wir den mittelalterlichen Problemen gleichsam auf Augenhöhe begegnen können. Deshalb sei dieser Band nicht nur Mediävisten, sondern auch allgemein an Erkenntnistheorie interessierten Lesern uneingeschränkt empfohlen.

Christian Rode (Bonn)

Theo Kobusch, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 264 S., ISBN-13: 978-3-534-19740-0.

Die neue Studie von Theo Kobusch verbindet zwei Forschungsfragen, die nach landläufigem Verständnis nicht unbedingt in Verbindung stehen. Deshalb ist von entscheidender Bedeutung, bei der Lektüre des Buches den Buchtitel „Christliche Philosophie" wie auch den Untertitel „Die Entdeckung der Subjektivität" im Blick zu behalten. Und mindestens genauso wichtig ist es, die zwischen diesen Polen bestehende Spannung zu erkennen und ernst zu nehmen.

„Christliche Philosophie - der Titel lässt nichts Gutes ahnen". Mit diesem Satz führt der Autor seinen Leser auf vermintes Gelände. Es gibt keine naive Rede von der „christlichen" Philosophie, das belegen schon die Streitigkeiten im akademischen Katholizismus der 20er und 30er Jahre des zurückliegenden Jahrhunderts, in die so namhafte Gelehrte wie Étienne Gilson, Émile Brehier, Max Scheler, Martin Heidegger, Theodor Haecker und viele andere verstrickt waren. Hier ging es um eine Frage, die in der europäischen Ideenwelt infolge der Rezeption aristotelischer Philosophie im 13. Jahrhundert variiert wird und im Kern die Trennbarkeit von Philosophie und Theologie respektive die Eigenständigkeit der Philosophie als Wissensdisziplin betrifft. Heute kommt noch ein außerakademisches Moment hinzu, wenn in unserem abendländischen Kulturkreis und an seinen Grenzen gegen eine vorschnelle Bilanzierung einer vermeintlich säkularen Moderne opponiert wird. So gesehen scheint die Rede von der „christlichen" Philosophie noch einmal den Standpunkt zu revozieren, dass ein weltanschaulich neutrales Verständnis von Philosophie nicht zu haben ist.

Kobusch kann nicht vermeiden, dass sein Buch bei oberflächlicher Betrachtung in diese Kampfzone der Weltanschauungsstreitigkeiten und Kulturkonflikte eingereiht wird. Diese Gefahr besteht, zumal in einer Zeit, in der Suchmaschinen im Internet unsere Welt nach Schlagworten vorsortieren. Dagegen hilft nur eine genaue Lektüre. Diese beginnt mit einem zweiten Blick und einem bemerkenswerten Befund: das Buch besteht zu einem Drittel aus Anmerkungen, vornehmlich die griechische Philosophie der Antike und die Schriften der Kirchenväter betreffend. Im Text, aber ebenso in den Anmerkungen findet sich eine Tiefe der Argumentation, die den oberflächlichen Blick straft und eine ganze Reihe guter Gründe liefert, nach den spezifisch christlichen Konnotationen abendländischen Philosophierens zu fragen, so wie andernorts ja auch nach den Konturen einer islamischen Philosophie (seit Henry Corbin) oder einer jüdischen Philosophie (seit Julius Guttmann) geforscht wird. Entweder führt diese Fragestellung grundsätzlich in die Irre, oder wir müssen uns fragen, warum ausgerechnet das Christentum unter den drei Monotheismen keine Philosophie ausgeprägt haben sollte.

Kobusch hält sich allerdings nicht lang mit Zweifelsfragen auf, sondern konfrontiert seinen Leser mit einer starken These, der in den kommenden Jahren hoffentlich eine ernsthafte Rezeption

vergönnt sein wird. Diese lautet: Das Christentum ist *die* Glaubensform, die in einem herausragenden Maße zur philosophischen Reflexion anregt, sie ist gleichsam *die* spezifisch philosophische Religiosität. Hier kommt der Untertitel „Die Entdeckung der Subjektivität" ins Spiel, der besagt, dass die Frage aller philosophischen Fragen, die Frage nach dem Menschen, in der Nachfolge des Sokrates erst unter dem Einfluss der christlichen Glaubenslehre zur Suche nach dem inneren Menschen als einem auf sich selbst aufmerksamen, absichtsvoll und verantwortlich handelnden Wesen wurde (24). Die Entdeckung, dass die Welt des Menschen nicht von äußeren, naturhaften Gewalten dominiert, sondern von inneren Kräften regiert wird, ist nach Kobuschs Ansicht das christliche Salz in der Suppe abendländischer Philosophie. Damit legt er nicht nur die Grundlagen für die Geschichte einer kontinuierlichen Denkbewegung über die Jahrhunderte hinweg, sondern formuliert implizit auch die Feststellung ihrer Exklusivität. Wer Subjektivität meint, der beansprucht eine christlich geprägte Herkunftsgeschichte, die ihn unverwechselbar macht.

Das ist durchaus streitbar. Aber dies ist nicht der Ort, um die Frontlinien zukünftiger Kontroverse zu ziehen, sondern zur Lektüre dieser anregenden Schrift einzuladen. Kobuschs These richtet sich gegen den anti-metaphysischen Impuls unserer Gegenwart, vor allem gegen deren Selbststilisierung als Vollendung des Christentums (von Nietzsche bis Vattimo) in nachchristlicher Zeit. Die These wendet sich aber auch gegen eine umfassende Entzauberung des Menschen, wie sie durch materialistische und naturalistische Niveausenkungen allenthalben in den Wissenschaften vom Menschen betrieben wird. In diesem Zusammenhang bestätigt sich der Verdacht, dass die Philosophie in der Abkehr von metaphysischen Problemstellungen den positiven Wissenschaften gleichsam das Feld frei geräumt hat. Die Emanzipation der Philosophie von der Theologie hat gleichsam die Abtrennung der Wissenschaften von der Philosophie und ihre Ausdifferenzierung befördert. Gegen diese Entwicklung, die man durchaus als Zumutung begreifen kann, stellt Kobusch sein Bild einer gelungenen Verbindung von Philosophie und Theologie, die in der Konzeption einer „Metaphysik des inneren Menschen" (151) bis in unsere Tage nachwirkt. Um dies nicht bloß zu behaupten, sondern auch abzustützen, entwirft Kobusch eine Gegen-Geschichte, die in Konkurrenz zum Bild einer sich in ihrem säkularen Selbstverständnis vollendenden Moderne steht.

Dieses Gegen-Bild entsteht im Rückblick auf den Kulturkreis der Spätantike. Der philosophiegeschichtliche Teil von Kobuschs Studie behandelt das Verhältnis von christlicher Offenbarungslehre und griechischer Philosophie im Horizont ihrer grundsätzlichen Vereinbarkeit. Jedenfalls legt der Blick in die Schriften der Kirchenväter - von der Alexandrinischen Schule über Johannes Chrysostomus und Hieronymus bis zu Augustinus - ein Konzept philosophischer Theologie in der Patristik frei, demzufolge Philosophie und Theologie nur „graduell" unterschieden sind (32). Die besondere Leistungsfähigkeit dieser Lehrmeinung zeigte sich nach Kobuschs Auffassung darin, dass sie eine Praxis des Denkens und d. h. eine besondere „Lebensform" ermöglichte. Die Fülle der Belege, die Kobusch für seine These aufbietet, ist beeindruckend. Zweifelsohne gelingt es ihm, die prominente Überzeugung, dass das Christentum einen Bruch mit dem antiken Kulturkreis vollzogen habe (Veyne), in Schranken zu verweisen. Das stärkt die Ansicht, dass in der Spätantike eine „Symbiose" von Theologie und Philosophie (Beierwaltes) vollzogen wurde. Ob man allerdings davon sprechen kann, dass die christliche Philosophie einer „Vollendung des antiken Denkens" (40) gleichkommt, darüber werden die Philosophiehistoriker Anlass zu streitbaren Debatten haben.

Das so entworfene Gegen-Bild veranlasst den Autor zu weitergehenden Schlussfolgerungen. Es wurde schon angesprochen, dass es Kobusch - und hier trifft er sich mit seinen erklärten Gegnern, den ‚Nietzschelingen' und ‚Postmodernisten' - nicht nur um Detailgenauigkeit bei der Rekonstruktion einer zurückliegenden Epoche der Geistesgeschichte geht. Bereits in seiner ebenso lesenswerten Studie *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (1993) zielt er auf unser Bild der Moderne ab. Das ist nicht unerheblich. Denn so entwickelt die Rekonstruktion einer Metaphysik des inneren Menschen in der Spätantike sowie ihre Transformation in eine Theorie der Personalität seit dem 13. Jahrhundert eine schwer abweisbare Evidenz für unsere Gegenwart. Ist nämlich dieses Prinzip der Innerlichkeit oder Subjektivität einmal entdeckt, dann ist es nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Hier trägt die Metapher der „Entdeckung" und die Analogie zur Entdeckungsreise des Kolumbus. Wie auch immer man diese Entdeckung nun interpretieren mag, sie ist jedenfalls nicht zu ignorieren, der neue Kontinent der Innerlichkeit des Menschen ist unwiderruflich in unseren Blick geraten. Weder die Kritik der Innerlichkeit noch die materialistischen Exzesse der letzten zweihundert Jahre, auch nicht die Destruktionsarbeit Nietzsches, Freuds und ihrer Nachfolger haben ändern können, dass zu

PhJb 1/08 / p. 202 / 7.4.

unserem Selbstbild als Mensch die Sphäre der Innerlichkeit gehört.

Kobusch hält wenig vom Hang der Moderne, sich von ihrer Vorgeschichte abzusetzen. Er hält auch wenig vom Eifer der Selbstüberbietung, der jeden Standpunkt relativiert und entwertet. Gegen diese Hypertrophie unserer Epoche setzt er auf die beruhigende Betrachtung einer Entdeckungsreise, die zwar nicht an ihrem Ziel angekommen ist, aber auch nicht an ihrem zurückgelegten Weg zweifelt. Gemeint ist damit eine kontinuierliche Denkbewegung, die ihre Dynamik aus einer althergebrachten Problemstellung gewinnt: der Gegenüberstellung von Innerlichkeit und äußerer Welt respektive dem Wunsch des Menschen, sich als ein Selbst gegenüber einer ihm fremd erscheinenden Außenwelt zu positionieren. Die hier angesprochene Metaphysik des inneren Menschen ist, wie Kobusch seine Überlegungen zusammenfasst, eben nur scheinbar bloß historisch, sondern vielmehr aktuell (151).

Dieses Buch über die Grundzüge christlicher Philosophie ist zugleich eine gelehrte Abhandlung und eine pointierte Stellungnahme zur geistigen Situation unserer Zeit. Das provoziert naturgemäß und wird, so ist zu hoffen, nicht folgenlos bleiben. Dabei lassen sich die Linien möglicher Kontroversen durchaus erahnen. Die einen werden über die These von der Vollendung des antiken Denkens durch das Christentum streiten, die anderen werden bezweifeln, dass die Metaphysik der Innerlichkeit immer noch das Herzstück unseres modernen Philosophierens ausmacht. Manch einer wird behaupten, dass es eine „christliche" Philosophie bestenfalls in der Zeit der griechischen Patristik gab und eine Übertragung auf unsere Epoche ablehnen. Manch anderer wird die Metapher des „Kontinents" für unangemessen halten und die Sphäre der Innerlichkeit als eine bloß geistige Tatsache oder gar als eine Illusion (wenn auch kulturell enorm wirksam) abtun. Sie alle aber werden von Theo Kobuschs Buch nicht unberührt bleiben. Und die nächsten Jahre werden zeigen, ob das Konzept „christlicher Philosophie" die Tür zu einer neuen Diskussion über die geistigen Grundlagen unser Kultur aufstoßen kann.

Gerald Hartung (Heidelberg)

Etienne Bonnot de Condillac, Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis. Ein Werk, das alles, was den menschlichen Verstand betrifft, auf ein einziges Prinzip zurückführt. Übersetzt, herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Angelika Oppenheimer, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 309 S., ISBN 3-8260-2815-5.

Wer Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780) kennt, ordnet ihm den Satz „Toutes nos connaissances viennent des sens" (alle unsere Erkenntnisse erhalten wir von den Sinnen) und damit den Sensualismus zu, doch das Leitmotiv Condillacs ist durchaus nicht so eindeutig, wie es den Anschein hat. Dies führt auch die Übersetzerin und Herausgeberin des *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines* (1746) in ihrer fundierten und kritischen Einleitung vor Augen: „Die verschiedenen Kommentatoren ordnen ihn als Rationalisten oder Sensualisten ein, je nach ihrem eigenen Standpunkt, der auch immer ein politischer ist. [...] Eines jedoch ist sicher, einfach war und ist es mit dem *Essai*, der doch so einfach und klar erscheint, nie gewesen." (Einleitung, 21). Zum einen liegt dies am Werk selbst, zum anderen an der Rezeption Condillacs: Die Urteile werden eben nicht nur durch das Werk, sondern durch den Standpunkt und das Erkenntnisinteresse der Beurteilenden bestimmt, wie die Autorin in ihrer Einleitung betont (vgl. Einleitung, 11). Bevor wir auf die neue Übersetzung eingehen, soll deshalb zunächst an Condillacs Anliegen im *Essai* und an dessen Rezeption erinnert werden.

Im ersten Teil des *Essai* stellt Condillac die Bedingungen für den Erkenntnisgewinn, die Tätigkeiten der Seele, dar und zeigt, wie sich das erkennende Bewusstsein aus einem stufenweisen Aufbau dieser Tätigkeiten zusammensetzt. In kritischer Auseinandersetzung mit Lockes *Essay Concerning Human Understanding* (1690) beginnt Condillac das „sensualistische Programm" damit, die von Locke parallel zur *sensation* gesetzte *reflection* als naturgegebene Fähigkeit zur Erkenntnisgewinnung zurückzuweisen. Am Anfang steht nichts als die Sinnestätigkeit *(sensation)*, die an die bloße Wahrnehmung *(perception)*, an die auf den Gegenstand gerichtete Aufmerksamkeit *(attention)* und an das Bewusstsein dessen, der die Wahrnehmung hat *(conscience)*, gekoppelt ist. Doch würden wir alle Eindrücke wieder vergessen, wenn zwischen der äußeren Wahrnehmung und dem erkennenden Ich keine bewusste Verbindung läge. Die Erinnerung einer Wahrnehmung *(reminiscence)* wiederum bedarf einer unabdingbaren Stütze, des Zeichens, welches die Empfindungen fassbar und operabel

PhJb 1/08 / p. 203 / 7.4.

macht: „Die Ideen (Vorstellungen) verbinden sich mit den Zeichen, und nur dadurch sind sie [...] auch untereinander verbunden." (59) Diese Ideenverknüpfung *(liaison des idées)* ist nun das entscheidende ordnende Prinzip aller weiteren Seelentätigkeiten: Es liegt der Einbildungskraft *(imagination)* zugrunde, der unabdingbaren Instanz für die Verbindung der Ideen mit den Zeichen, es bringt die innere Anschauung *(contemplation)* hervor und das Gedächtnis *(mémoire)*, durch das die in Zeichen gefassten Ideen wieder wachgerufen werden. Erst daraus kann der Mensch die Möglichkeit entwickeln, seine Aufmerksamkeit frei zu lenken und eigene Ideen zu entwickeln, also das, was im eigentlichen Sinne als (Nach-) Denken bezeichnet wird *(reflexion)*. Die Verwirklichung des kognitiven Vermögens ist also an die Zeichen gebunden, die nicht sekundäres Gefäß der Erkenntnis sind, sondern die Erkenntnis selbst konstituieren und strukturieren. Diese wechselseitige Bedingtheit von Sprache und Denken führt Condillac von der Erkenntnistheorie zur Sprache, die im zweiten Teil des *Essai* systematisch neu bestimmt wird. Condillac rekonstruiert hier die Genesis der Sprache in einem hypothetischen Ursprungsmodell und versucht zu zeigen, „wie es mit natürlichen Mitteln zugegangen sein könnte" (173). In dem Szenario zweier zunächst „sprachloser" Kinder in der Wüste stellt Condillac den Sprachursprung als eine allmähliche Entwicklung aus einer primär affektbestimmten Gebärdensprache *(langage d'action)* zu einer Lautsprache dar und bezieht gleichzeitig das menschliche Denken in diesen Entwicklungsprozess mit ein. Anlass und Voraussetzung für diesen Prozess sind die menschlichen Bedürfnisse und eine Gemeinschaft, in der sich der natürliche Verweis in einen künstlichen, arbiträren Verweis transformieren kann. Mit dieser Semiotik avant la lettre, in der Zeichen als konstitutives Element der gedanklichen Assoziation untrennbar mit dem genetischen Erklärungsmodell von Sprache verbunden werden, lassen sich Linien bis Saussure, Chomsky und Searle ziehen.

Der Schlüssel zum Ursprung der Erkenntnis, das einzige Prinzip, auf welches Condillac „alles, was den menschlichen Verstand betrifft", zurückführt, ist die Verknüpfung der Ideen (vgl. 59) und keinesfalls die Sinnesempfindung, die zwar Ausgangspunkt, nicht aber elementares aktives Prinzip des kognitiven Aktes sein kann.

Der *Essai* und die nachfolgende *Abhandlung über die Empfindungen (Traité des Sensations, 1747)* brachten Condillac nun statt eines sprachphilosophischen Verständnisses den Vorwurf des Materialismus ein. Diese Wahrnehmung beruht auf der politisch geprägten Rezeption des Aufklärers, die von der Autorin eingehend beschrieben wird, denn es sind zählebige Irrtümer, die sich zum Teil bis heute gehalten haben. So wird Condillac zum Begründer der *idéologie* erklärt, eines Kreises von Aufklärern, die insbesondere die sprachphilosophischen Analysen Diderots, Rousseaus und Condillacs weiterführten und radikalisierten. Die Hauptvertreter der *Ideologues*, Cabanis und Destutt de Tracy, beziehen sich in ihrem Versuch, die Sprachphilosophie als Leitwissenschaft zu etablieren, vor allem auf Condillacs *Traité des Sensations*. In diesem Unternehmen scheint es den restaurativen Kritikern der Aufklärer Josephe de Maistre, Louis Bonald und ebenso Victor Cousin keinen Platz für einen göttlichen Ursprung der Gesellschaft und damit keine Moral, keinen Respekt vor der Gesellschaftsordnung zu geben, so dass Condillac zum „Schuldigsten aller modernen Verschwörer"[1] wird: „Sobald in der Metaphysik kein anderes Prinzip als das der Sinnesempfindung zugelassen wird, [...] gibt es kein an sich Gutes und Böses mehr [...] Nationen wie Individuen rühren sich vergeblich und gleiten ohne Unterlass von der Anarchie zum Despotismus und vom Despotismus zur Anarchie."[2] Mit Napoleon, besonders aber ab 1820 werden die Begriffe Ideologie (eigtl. „Ideenwissenschaft"), ebenso Sensualismus und Materialismus zu Schimpfwörtern.

Dabei bleibt offen, ob Condillac in Absetzung gegenüber Locke mit einer verstärkten sensualistisch-materialistischen Tendenz überhaupt angemessen beschrieben wird. Sicher, der *Essai* weist materialistische Aspekte auf, sofern man dieser Denkrichtung, unter der die französische Aufklärung gern pauschal subsumiert wird, überhaupt einheitliche Aspekte abgewinnen kann. Gemeinsam ist Holbach, Diderot, Helvétius, La Mettrie und Condillac der Widerstand gegen den Anspruch der Religion, das legitime Monopol der Naturerklärungen innezuhaben, wie auch ihr Standpunkt, in der Analyse statt auf transzendente Prinzipien auf Beobachtung zurückzugreifen. Insgesamt ist der *Essai* jedoch kein materialistischer Gegenentwurf

---

[1] „Der Schuldigste von allen modernen Verschwörern ist Condillac" schreibt Joseph de Maistre an Bonald; vgl. B. de Maistre (1886), „Correspondance IV, 1817–1821", in: *Œuvres compl.* Bd. XIV, Lyon, 138, zit. n. Einleitung, 12.

[2] So Victor Cousin in seiner Vorlesung über den Sensualismus, 1. Semester 1819, in: Ders. (1866), *Philosophie sensualiste au XVIIIème siècle*, Avertissement, IV.

PhJb 1/08 / p. 204 / 7.4.

zur traditionellen Philosophie. Condillac versteht sich vielmehr als Kritiker der überlieferten metaphysischen Traditionen – und auch dies weniger erbarmungslos, als es die Polemiken gegen ihn vermuten lassen.

Gerade aufgrund dieser Wirkungsgeschichte, von der hier nur ein Ausschnitt skizziert wurde, stellt sich die Frage, ob der *Essai* Erkenntniskritik und Vernichtung der Metaphysik oder die Grundlegung einer neuen Metaphysik sei: „Die Wissenschaft, die am meisten zur Aufklärung, Schärfe und Vielseitigkeit des Geistes beiträgt und die ihn folglich auf das Studium aller anderen Wissenschaften vorbereiten sollte, ist die Metaphysik." (57); so leitet Condillac seinen *Essai* ein. Ironie? Nein, trotz mancher ironischer Seitenhiebe auf Descartes (vgl. § 19, 144). Condillac unterscheidet „zwei Arten von Metaphysik" (57): Einerseits den metaphysischen Systemgeist, der dazu verführt, jenseits von Beobachtung und Analyse mit seinen selbst erschaffenen „Wesenskräften" und „Phantasiegebilden" alles zu erklären und andererseits den systematisch forschenden Geist, der die Forschungen der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes anpasst und sich an die ihm gezogenen Grenzen zu halten vermag (vgl. 57). Diese zweite Metaphysik, „welche die Dinge so sehen will, wie sie tatsächlich sind [...] erwirbt zwar nur wenige Erkenntnisse, aber man vermeidet den Irrtum" (57). Diese neue Perspektive, die Analyse des Denkens in den dem Denken gezogenen Grenzen, bedeutet eine „Ehrenrettung der Metaphysik", so die Autorin (vgl. Einleitung, 19), die daran eine bisher wenig beachtete Parallele anschließt: Die Nähe Condillacs zu Kant. Angesichts der Differenzen und dem Mangel an konkreten Verweisen auf eine Condillac-Lektüre bei Kant mag hier Skepsis aufkommen. Ohne die Differenzen einzuebnen stellt die Autorin die Verwandtschaft zwischen beiden heraus und zeigt, wie neben anderen Aspekten vor allem die von Condillac und Kant geteilte Auffassung von einer systematischen Wissenschaft Gemeinsamkeit stiftet. Mit der in der Titelübersetzung bewusst eingesetzten kantianischen Färbung macht die Autorin ihre philosophische Interpretation sichtbar: So lesen wir nicht vom „Ursprung der menschlichen Erkenntnisse" *(connaissances)*, sondern vom „Ursprung der menschlichen Erkenntnis".

Die Übersetzerin legt damit offen, dass jede Übersetzung trotz aller Forderung nach Äquivalenz und Adäquatheit in Bezug auf den Ausgangstext immer explizit oder implizit eine Interpretation ist. Dass wir es dennoch nicht mit einem unterschiedslos „kantianisch" übersetzten Text zu tun haben, zeigt sich an verschieden Stellen: So ist u. a. der Begriff *idée* bei Condillac nicht mit der „Idee" Kants gleichzusetzen, weshalb in der neuen deutschen Fassung neben „Idee" der Begriff „Vorstellung" immer mitläuft.

Präzise terminologische Bestimmungen sind die Angelpunkte in Condillacs Analyse, denn mit ihnen bezeichnet er die Fähigkeiten zur Erkenntnisgewinnung. Es bedeutet daher eine besondere Herausforderung, diese Begriffe angemessen zu übersetzen, denn begriffliche Konzepte können sich in der Zielsprache ändern (insbesondere durch den deutschen Idealismus, wie die Übersetzerin an anderer Stelle betont), während sie in der Ausgangssprache unverändert bleiben. Mit Direktentlehnungen der Termini ins Deutsche, wie sie nicht nur in der ersten Übersetzung des *Essai* durch Magister Michael Hissmann (1780), sondern auch in der Ausgabe von Ulrich Ricken[3] zu finden sind, werden diese Übersetzungs- und damit Interpretationsschwierigkeiten daher keineswegs beseitigt. Es ist keine Frage des Geschmacks, ob *reminiscence* mit „Reminiszenz" oder „Erinnerung einer Wahrnehmung", *imagination* mit „Imagination" oder „Einbildungskraft" übersetzt werden. Die Kunst der Übersetzung besteht eben auch darin, die Entwicklung der philosophischen Begriffe bewusst zu machen, wie die Übersetzerin deutlich macht: „[...] il y a une sorte de progrès, tout douteux qu'il soit, dans la philosophie, ce qui signifie que les argumentations, même divergentes forment un certain enchaînement. Ce sont les arguments qui dépendent les uns des autres par leur logique interne et non par les connaissances aléatoires que leurs auteurs ont faites réciproquement. Cela serait bien impossible s'il n'avait au sein de la terminologie même quelque chose qui correspond à cet élément qui nécessite une certaine évolution malgré l'intention des auteurs."[4] Der Ertrag dieser um Differenziertheit und Aktualität bemühten Arbeit ist eine lebendige und zur Diskussion anregende Neuübersetzung des *Essai*.

An Condillac und dessen Gegenwartsbezogen-

---

[3] Vgl. E. Condillac (1977), *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse. Ein Werk, das alles, was den menschlichen Verstand betrifft, auf ein einziges Prinzip zurückführt, hg. und übers. von Ulrich Ricken*, Leipzig, 337.

[4] A. Oppenheimer (2000), „Quelques remarques ›frivoles‹ à propos de la traduction de l'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac", in: Motaux, J./Bloch, O. (Hgg.), *Traduire les philosophes. Sous la direction de Jacques Motaux et Olivier Bloch*, Paris, 203.

heit zu erinnern, ist das Verdienst von Angelika Oppenheimer, die eine Lücke in zweierlei Hinsicht schließt: Zum einen eine Lücke im Gedächtnis, denn in Fächern, die ihm viel verdanken, im Kanon von Philosophie, Psychologie und Pädagogik, fehlt dieser *homme des lumières*. Dessen Aktualität liegt in dem aufklärerischen Impetus, mit dem semiotischen Konzept Vorurteile zu beseitigen und den Wert der Vernunft als Grundlage wahrer Zivilisation in den Mittelpunkt zu stellen. Wie wichtig dies heute ist, zeigt die Autorin, indem sie den Bogen zu aktuellen politischen Fragen des Umgangs mit Traditionen und neuen alten Vorurteilen spannt.

Zum anderen schließt sie mit einer zudem sehr schönen Ausgabe eine Lücke auf dem Buchmarkt: Die nicht mehr auf dem neuesten Forschungsstand befindliche deutsche Ausgabe (Ricken 1977) und auch die französische Ausgabe (Porset 1973) sind vergriffen. Einzig bedauerlich für Französischkundige ist, dass es nicht zu einer zweisprachigen Ausgabe kommen konnte.

Anne Koban (Dresden)

Karl Hepfer, Die Form der Erkenntnis. Immanuel Kants theoretische Einbildungskraft, Freiburg/München: Karl Alber 2006, ISBN-13: 978-3-495-48208-7/ ISBN-10: 3-495-48208-3.

Das logisch Frühere ist das historisch Spätere. Die avancierte Fassung eines Gedankens hat eine Geschichte, in der Widersprüche und Inkonsistenzen allmählich so vermittelt werden können, dass in der resultierenden Gestalt nicht mehr erkennbar ist, welche Probleme ursprünglich in ihr zur Lösung gebracht werden sollten. Eine Ahnung davon vermitteln jedoch oft schwer zu durchdringende, bisweilen hermetisch erscheinende Elemente der späten Formulierung, die für sich in Anspruch nimmt, nun das logische Prinzip noch ihrer eigenen Erkenntnisgeschichte zu sein. Weil nun auch die Theorie der Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* „von vielen als besonders undurchsichtig empfunden" (2) werde, unternimmt es Karl Hepfer, „in Rückgriff auf die vorkritische Entwicklung die entsprechende Gedankenführung der *Kritik der reinen Vernunft* durchsichtig zu machen" (2). Hierzu zeichnet er die Entwicklung der einschlägigen Vermögenskonzeptionen in Kants Anthropologievorlesungen von 1772/73 und von 1775/76 sowie in der Metaphysikvorlesung L_1 nach, und zwar im Vergleich mit den entsprechenden Konzeptionen der Schulphilosophie Baumgartens und Wolffens einerseits und des britischen Empirismus' Lockes und Humes andererseits, und dies alles mit Blick auf die bislang maßgebende Kommentierung durch Heidegger, Mörchen, Strawson u. a. Anschließend wendet Hepfer sich der Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere in den Deduktionen und im Schematismus zu.

Mit dem Verhältnis von Logischem und Historischem ist zugleich das systematische Problem der Einbildungskraft bezeichnet, Momente a priori von Erkenntnis mit Momenten a posteriori so zu vermitteln, dass die Bestimmbarkeit a priori des Moments a posteriori dieses nicht als solches aufhebt; und umgekehrt so, dass der Versuch, dies zu vermeiden, nicht einen ontologischen Vorrang revoziert, der seinerseits Erkenntnistheorie a priori aufhebt.

Hepfer versteht nun Kants Diskussion der Einbildungskraft vorrangig als zentrales Moment der fortschreitenden Entwicklung eines Verfahrens, durch das aus „unverbundene[n] empirische[n] Daten [...] Vorstellungen von Gegenständen hergestellt werden" (101). Die negative, auf die Bedingung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gerichtete Erkenntnistheorie Kants, die nur darlegen kann, *dass* Erkenntnis zu begründen ist, interpretiert Hepfer als Verfahrensanalyse, die angebe, „*wie* sich diese beiden Vermögen [Sinnlichkeit und Verstand, M. St.] beziehungsweise ihre ‚Vorstellungen' aufeinander beziehen, *wie* die nichtempirischen Erkenntnisbedingungen des Verstandes auf die Daten der Sinne angewendet werden können" (ebd.), und zwar „im Einzelfall" (68). Damit ist nicht nur die transzendentale Erkenntnistheorie verlassen, sondern auch die Metaphysik, die Hepfer in seiner Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* betonen will (17), denn schon nach Aristoteles ist übers Einzelne metaphysisch nichts zu sagen (*Metaphysik*, 1030a). Wie jene Anwendung im Einzelnen möglich ist, hat die Deduktion eben noch nicht nachgewiesen (anders Hepfer, 97), sondern nur, dass es grundsätzlich möglich sein muss. Deshalb erscheinen Hepfer die Aporien der späten Fassung auch nicht als Ausdruck sachlicher Schwierigkeiten, sondern dessen, „daß er [Kant] damit seinem eigenen Modell zwei nicht ohne weiteres kompatible philosophische Überlieferungen zugrunde legt" (58). Danach wäre es die unreflektierte Verquickung von Schulphilosophie und Empirismus, deren Ungenügen dann leicht abzuhelfen sein müsste; es zeigt sich jedoch, dass sich auch durch Hepfers Vorschlag, die Einbildungskraft als Vermögen zu interpretieren, das Verfahrensregeln zur Überführung von Sinnesdaten in Vorstellungen bereitstellt, „die Inkonsistenz, die in der gleichzeitigen Behauptung von zwei Erkenntnisquellen und

PhJb 1/08 / p. 206 / 7.4.

drei Erkenntnisvermögen liegt, nicht aufheben läßt" (120 f.). Damit wäre nun aber nicht ein Schimmer Lichts ins undurchsichtige Dunkel dieser Passagen der *Kritik der reinen Vernunft* gebracht, im Gegenteil wären zwei aporetische Thesen um eine dritte solche bereichert. In die gleiche Richtung weist die Interpretation, dergemäß die angebliche Rücknahme der Vermittlungsfunktion der zwischen Verstand und Sinnlichkeit situierten Einbildungskraft, ihre Umwandlung in „eine bloße *Funktion* des Verstandes" (74), unter anderem aus Kants Absicht erfolge, „seine Theorie nicht aufgrund von (vermeintlichen) Psychologismen der Kritik auszusetzen" (86; vgl 80, 117), also aus einer taktischen, nicht einer sachlichen Erwägung. Was Kant nun tatsächlich änderte, ist die bisweilen methodologisch anmutende Theorie der drei Stufen der Synthesis aus der Deduktion A, weil diese sich als erkenntnistheoretisch unvertretbar erwies. Sie vermochte das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand im Erkenntnisprozess nicht befriedigend darzustellen, weil zwar Apprehension, Reproduktion und Rekognition aufeinander folgen sollten, aber die Apprehension sich als unbestimmbar an ihr selbst erwies, wenn ihr nicht die Reproduktion und selbst die Rekognition zugleich vorausgesetzt wären: Schon in der Anschauung ist keine Einheit möglich, wenn nicht nach Regeln angeschaut wird, die nur aus dem Begriff gegeben sein können, der zugleich die Reihenfolge der Reproduktion in der Einbildungskraft bestimmt.

Diese Voraussetzung sollte durch das Theorem der Affinität abgesichert werden, das aber eine Ontologie beschwor, deren Fundament seinerseits als obsolet galt. Das Programm, demgemäß das Subjekt der Natur die Gesetze vorschreiben möge, war so nicht erfüllbar. Deshalb erscheint in der Deduktion B die Einbildungskraft nicht als ein Vermögen, das positiv auf die Erkenntnisgegenstände sich bezieht, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand. Insofern der Begriff der Einbildungskraft so die Mängel der Verbindung entgegengesetzter Vermögen in sich zusammenfasst, muß ihr Begriff in sich brüchig sein. So repräsentiert er den Bruch der Einheit des Systems selbst und umgekehrt den Einbruch der gegenständlichen Mannigfaltigkeit, die Uneskamotierbarkeit des Objekts im Subjekt. Darin aber unterscheiden sich die Deduktionen A und B überhaupt nicht. So heißt es an der zentralen einschlägigen Stelle der Deduktion B, die Hepfer nicht zitiert, dass die Einbildungskraft „vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt" (B 164). Die These, sie werde dem Verstand allein zugeschlagen stützt Hepfer auf eine Randbemerkung in Kants Handexemplar auf A 78, in der dieser die Bestimmung der Einbildungskraft als „Funktion der Seele" zu einer „Funktion des Verstandes" präzisiert. Abgesehen davon, dass diese Notiz nicht in die Textgestalt der Ausgabe B einging, erscheint sie ohnehin im Hinblick auf das Gesamtbild der Argumentation und der Darstellung Kants überbewertet. Aufgrund dieser Überbewertung nun erscheint Hepfer Kants durchaus gewahrte Differenzierung der Vermögen in der Deduktion B als „unmotiviert und wenig konsequent" (117). Dass erstens von Seele nicht zu reden ist, wo Verstand gemeint ist, ergibt sich schon aus den Paralogismen; zweitens aber läuft Kants Erkenntnislehre gemäß innerem Zwang auf die Intellektualisierung der Erkenntnis hinaus, weil sie ‚auf System' geht. Die Selbständigkeit der Gegenstände erliegt zunehmend der Konstruktion, dass die Sinnlichkeit durch ihre Vermittlung mit den Kategorien unter der Einheit der Apperzeption stehe. Diese Vermittlung und mit ihr die Auflösung der Selbständigkeit des Mannigfaltigen ist Aufgabe der Einbildungskraft. Kant geht es nicht darum, wie disparate Sinnesdaten zu assoziieren seien, sondern darum, zu zeigen, warum diese Sinnesdaten gar nicht als disparate erscheinen, obwohl ihnen selbst keine ontologische Ordnung unterstellt werden darf. Dies zu erklären, dient das Schematismuskapitel. Hepfer sieht dagegen bei Kant das Anliegen, eine Korrespondenz der subjektiven Synthesis mit „Verbindungen zwischen den Gegebenheiten der Außenwelt" (77) begründen zu wollen. Nun will Kant nachweisen, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, obwohl die Natur uns nur in partikularen Erscheinungen gegeben ist. Dies gelingt ihm nicht durch eine „nichtskeptische Lösung" (77), sondern mittels der „skeptischen Methode", die „der Transzendentalphilosophie allein wesentlich eigen" (B 451) sei und derzufolge die Menschen nicht Gesetze der Natur erkennen, sondern sie ihr vorschreiben. Dadurch aber wird Natur zum Inbegriff der Erscheinungen (B 163), deren Zusammenhang durch das Subjekt konstruiert wird (A 125). Die Natur, in der Kausalität gilt, ist keine ‚Außenwelt' außerhalb des Subjekts, sondern eine vom subjektiven Erkenntnisvermögen konstituierte Vorstellung. Da diese Konstitution notwendig sei, gelten die Gesetze der Kausalität für alle Erscheinungen. Ob sie für eine Welt hinter den Erscheinungen gelten, ist für Kant völlig unerheblich (wie Hepfer auf S. 122 selbst bemerkt); über eine solche Welt lässt sich nur eines sagen: dass den Erscheinungen, insofern sie gegeben sind, etwas zugrunde liegen muss, das wir gemäß der Kategorie Kausali-

PhJb 1/08 / p. 207 / 7.4.

tät als ‚unbekannte Ursache' vorstellen können, also widersprüchlich. Ein kausales Verhältnis zwischen solchen unbekannten Ursachen zu ermitteln, ist nach Kant nicht bloß unmöglich, weil sie unbekannt sind, sondern auch, weil diese Ursache, das transzendentale Objekt, in jeder Erscheinung dasselbe = X ist.

Den Schematismus schließlich betrachtet Hepfer als ein Verfahren zur Gegenstandskonstitution, durch das gewissermaßen Pixel zu einem Bild geordnet würden, bzw. zu einem „‚Bild' oder ‚Schema'" (108), bzw. einem „Schema-Bild[]" (ebd.). Die Verwirrung resultiert einerseits daraus, dass Kant selbst unpassende Beispiele wählt, etwa die der Konstruktionsanweisung des Triangels analog folgen sollende Konstruktionsanweisung des Hundes, die eher unter den Begriff eines Ideals der Sinnlichkeit oder Schattenbildes (B 598) passt und andernorts als nicht weniger problematische ästhetische Normalidee (*Kritik der Urteilskraft*, § 17) auftritt. Andererseits resultiert jene Verwirrung daraus, dass Hepfer schon in der Betrachtung der Deduktionen nicht zwischen empirischer und transzendentaler oder reiner Einbildungskraft unterscheidet, denn „das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori" (B 181). Damit ist das Schema gründlich gegen das Bildhafte abgegrenzt. Es dient deshalb auch nicht dazu, Sinnesdaten zu verbildlichen, sondern dazu, die Kategorien auf Anschauungen beziehen zu können. Die Schemate bestimmen daher die Sinnlichkeit gemäß den Kategorien: Der kategorial geordnete innere Sinn, die (a priori) *bestimmte* Zeit, steht für ein Vermögen, das sowohl dem Verstand wie der Sinnlichkeit angehört und daher geordnete Anschauung ermöglicht. Hepfers Einschätzung, Kants durchgängige Kategorisierung der Zeit sei eher äußerlich aus dem „Bedürfnis nach systematischer Vollständigkeit motiviert, als in der Sache durchgängig plausibel" (106, Fn. 87), verfehlt damit Kants Problem. Entsprechend referiert Hepfer: Die Verbindungsleistung des Schemas bestehe nun darin, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verknüpfen, indem sie eine ‚Zeitbestimmung a priori nach Regeln' vornimmt" (105); tatsächlich heißt es bei Kant: „Die Schemate *sind* daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln" (B 184; meine Kursivierung, M. S.). So sind die Schemate den Kategorien zugeordnet und stellen diesen korrespondierende Zeitbestimmungen dar. Dadurch soll sowohl den Kategorien eine Verbindung zur Sinnlichkeit eröffnet werden als auch die reine Form des inneren Sinnes bestimmt werden. Zeit ohne Zeitordnung wäre sinnlos, Zeitordnung ohne Zeitinhalte ist unmöglich. Wären alle Zeitinhalte in der äußeren Anschauung gegeben, so wäre vom vollständig heteronomen Sinn keine Verbindung zum spontanen Verstand denkbar, ja dieser, dessen Selbstbewusstsein sich ebenso in der Zeit entfaltet, wäre selbst heteronom. Dieses Problem soll durch die transzendentale Einbildungskraft behoben werden, indem diese a priori die Form der Zeit in bestimmte Zeit verwandelt. Durch diese kategoriale Präformation der Sinnlichkeit durch Einbildungskraft aber rückt die Gegenständlichkeit der Objekte, die Hepfer dieser abgewinnen will, umso ferner. Dies geschieht bereits in der Deduktion B, wo Kant auch das bestimmte Selbstbewusstsein als Produkt der Einbildungskraft herleitet, durch die die transzendentale Apperzeption sich eine Anschauung ihrer selbst im inneren Sinn gebe, um zur Vermittlung ihrer sonst leeren unmittelbaren Identität nicht auf Anschauung a posteriori angewiesen zu sein (B 153 ff.). Auch auf diesen Zusammenhang geht Hepfer nicht ein, wohl weil er belegt, dass die Einbildungskraft bei Kant nicht Sinnesdaten einer ‚Außenwelt' ins Subjekt transportiert, sondern alle Erfahrung und Objektivität radikal aus dem Subjekt konstituiert. Die Widersprüche, in die Kant sich dabei verwickelt – dass er nämlich um der Sachhaltigkeit von Erkenntnis willen sowohl an der Selbständigkeit beider Erkenntnisquellen festhalten als auch deren Vermittelbarkeit denken muss, aus der ein Drittes resultiert, das schon die Einheit beider antizipiert – eröffnen erst den Blick auf die Leerstelle des Gegenständlichen, von der aus dies als Mangel erkennbar wird. Diesen Mangel am Schematismus hat Kant, der die Widersprüche beibehielt, durchaus bemerkt und sich bemüht, ihm zu begegnen, jedoch nicht, wie Hepfer dies tut, durch Rückzug auf die Deduktion A, sondern durch die *Kritik der Urteilskraft*, die nach Hepfer „nur wenig beiträgt zum Verständnis der *erkenntnistheoretischen* Funktionen der Einbildungskraft" (10). Tatsächlich hat das ästhetische Urteil eine eminent erkenntnistheoretische Funktion, und zwar genau die, auf die es Hepfer ankommt, nämlich die Frage, wie nicht bloß Kategorien auf Sinnliches bezogen sein können, sondern wie ebenso Sinnliches unter Kategorien gebracht werde, und zwar für alle Subjekte gleich, so dass allgemeine Urteile darüber möglich seien. Dies merkt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* bloß en passant an (vgl. B 177 f.). Da die Einbildungskraft schon in der *Kritik der reinen Vernunft* explizit eine Funktion der transzendentalen Urteilskraft ist, liegt ihre weitere Untersuchung in

PhJb 1/08 / p. 208 / 7.4.

einer *Kritik der Urteilskraft*. Dass Kant dort Beispiele aus der Kunst verwendet, bezeugt nicht sowohl die Abständigkeit der *Kritik der Urteilskraft* von der Erkenntnistheorie als vielmehr die implizite Einsicht, dass von einer geordneten, der Vernunft affinen objektiven Realität nur mit Grund zu reden ist, soweit die Menschen Ordnung und Vernunft in ihr realisierten. Der Widerspruch in der Einbildungskraft mahnt Erkenntnistheorie an die Praxis, unter deren Bedingungen ihre eigene Möglichkeit steht; das Historische holt das Logische also tatsächlich ein.

Was Hepfer gelungen ist, ist die durchsichtige Darstellung der werk- und begriffsgeschichtlichen Entwicklung der Einbildungskraft. Diese Darstellung vermöchte aber zur Klärung der Sache noch mehr beizutragen, wenn diese mehr als philosophisches Problem, nicht so sehr als philosophiegeschichtliches Phänomen betrachtet würde. Bei Hepfer allerdings heißt es passim, dass es nicht vorrangig sei, zu untersuchen, ob Kants Konzeption stimme, bzw. auch nur zu überzeugen vermöchte (z.B. 107, Fn. 90; 109). Entsprechend vage ist öfters die Sprache: So sei, beispielsweise, Kant „nicht wirklich der Meinung" (78; vgl. 71, 54), die Menschen seien Urheber aller Synthesis; was ‚nicht wirklich' ist, kann sowohl möglich als auch unmöglich sein, und eine ‚Meinung' ist objektiv und subjektiv unzureichend überzeugend und hat daher, Kants Auffassung nach, in der kritischen Erkenntnistheorie gar keinen Ort.

Michael Städtler (Hannover)

Christian Rother, Der Ort der Bedeutung. Zur Metaphorizität des Verhältnisses von Bewußtsein und Gegenständlichkeit in der Phänomenologie Edmund Husserls, Hamburg: Dr. Kovac 2005, 361 S., ISBN 3-8300-1801-0.

Die vorgelegte Untersuchung zur Theorie der Bedeutung bei Husserl verknüpft zwei zentrale Elemente der Phänomenologie: Thematisch gesehen geht es um die Aufklärung der Beziehung von Bewusstsein und Objektivität bzw. die Begründung der Objektivität vom Bewusstsein aus. Unter „Objektivität" ist je nach thematischem Kontext die Geltung logischer und mathematischer Gesetze und Begriffe (so z.B. in den *Prolegomena zur reinen Logik*), die Allgemeinheit des Inhalts von Ausdrücken (etwa in der ersten *Logischen Untersuchung*) oder die Unabhängigkeit raumzeitlicher Gegenstände vom Bewusstsein (etwa innerhalb der Husserlschen Untersuchungen zum Noema) zu verstehen. Hinsichtlich der Methode steht Husserls Anspruch im Vordergrund, seine phänomenologischen Sinnanalysen streng cartesianisch durchzuführen, d.h. in einer wissenschaftlichen Terminologie und Sprache, die in eiserner Manier Verzicht leistet auf phänomenologisch nicht einholbare Konstruktionen sowie auf figürliche Mittel wie insbesondere Metaphern (13). Rothers These besteht kurz gesagt darin, dass es diese cartesianische Zielvorgabe Husserls ist, die sowohl zum Scheitern der Theorie der Bedeutung wie des Versuchs der Sinnaufklärung der Beziehung von Bewusstsein und Gegenständlichkeit führt, dass also der normative Drang zur Genauigkeit, Klarheit und Eindeutigkeit sich als kontraproduktiv erweist. Dem „Weg einer Aufklärung dieses Bezugs über bzw. mittels einer Beschreibung der Strukturen von Bewußtsein" sei nämlich eine „nicht zu überwindende Grenze gezogen" (ebd.), weil die wesentlich an der Räumlichkeit äußerer Gegenstände orientierte, natürliche Sprache zur Deskription inextensiver Phänomene wie Bewusstsein und Bedeutung letztlich untauglich sei und – ganz entgegen dem Ziel Husserls – eine uneigentliche, also metaphorische Form annehme.

Eine der Hauptaufgaben der phänomenologischen Bedeutungstheorie besteht Rother zufolge darin zu zeigen, wie sich das Bewusstsein in seinen Akten mittels einer Bedeutung auf Objektivität, d.h. Gegenständlichkeit beziehen kann (5). Übernimmt also innerhalb der Bedeutungstheorien eben die Bedeutung – in den *Logischen Untersuchungen* noch als Spezies konzipiert (Kapitel II), in den Vorlesungen über Bedeutungslehre dann zur ontischen Bedeutung weiterentwickelt (Kapitel V) – die Funktion, dem intentionalen Bewusstsein seinen Bezug zum Gegenstand zu vermitteln, so delegiert Husserl in den *Ideen I* diese Aufgabe an das Noema (Kapitel VI). Bekanntlich war es Husserl bereits vor der eigentlichen, sich in den *Logischen Untersuchungen* vollziehenden, Gründung der Phänomenologie um eine psychologische Fundierung der Arithmetik gegangen. Die besondere Art und Weise des Husserlschen Grundlegungsversuchs besteht hier Rother zufolge in einer Beschreibung „der als psychologisch gedachten Genese des Inhaltes des (Anzahl)Begriffs" (313, vgl. Kapitel I). Lassen sich in den verschiedenen Phasen und Theorien der Husserlschen Phänomenologie spezifische Varianten einer Trias nachweisen wie etwa die von Akt, Bedeutung und Gegenstand oder Akt, Noema und Gegenstand, können nach Rother bereits in der *Philosophie der Arithmetik* Ansätze zu diesem strukturellen Denken gefunden werden. Neben den psychischen Akten, den als objektiv zu begründenden Zahlen und Zahlgesetzen spiele hier

PhJb 1/08 / p. 209 / 7.4.

vor allem die kollektive Verbindung eine Rolle (35 ff.).

Um nun die Leitfrage, ob und wie es Husserl gelingt, Objektivität phänomenologisch, im Ausgang vom Bewusstsein, zu sichern, auf die in Frage stehenden Texte anzuwenden, entwickelt Rother einen Katalog (4), mit dessen Hilfe er die Mitte der jeweiligen Triasvariante, also etwas das Noema oder die ontische Bedeutung, auf vier verschiedene Kriterien hin untersucht, auf ihren Ort hin, also ihre Stelle im intentionalen Aktgefüge, ihren ontologischen Status und auf die beiden Fragen, ob die mittlere Entität ihre jeweilige Funktion erfüllt und ob sie sich schließlich mit einer „spezifisch phänomenologischen *Methode* (oder Operation)" ausweisen kann. (ebd.) So ist beispielsweise die Bedeutungsspezies nach Husserl durch ideierende Abstraktion zu gewinnen, ihr Status ist der eines idealen Gegenstandes und als Bedeutung kommt sie für den Gegenstandsbezug auf. Dem Titel der Arbeit gemäß steht das Kriterium des Ortes im Zentrum der Untersuchung, und hier unterwirft Rother die in diesem Zusammenhang entscheidenden Textpassagen und phänomenologischen Begriffe einer akribisch genauen Analyse und Interpretation. Die Hauptalternative ist hier cartesianisch-dualistisch: Sind die Bedeutungen im Bewusstsein oder außerhalb des Bewusstseins? Als ein für die gesamte Entwicklung der Phänomenologie und diese Frage nach einer Lokalisierung im Besonderen bedeutsames Theorieelement sieht Rother die in der *Idee der Phänomenologie* von 1907 vorgenommene Betrachtung und Modifikation des Immanenzbegriffs – Stichwort „intentionale Immanenz" – an (Kap. IV). Hinzutreten Ausführungen zur Verwendung des Begriffs des „intentionalen Inhalts" (Kap. III), der bei Husserls Versuchen, „Entitäten" zu lokalisieren, ebenfalls eine bedeutsame Rolle spielt, von Rother jedoch einer unlösbaren Uneindeutigkeit überführt wird (105 ff.).

Die Haupteinwände, die Rother gegen Husserl erhebt, lauten: 1. Husserl ist dem cartesianischen Grundfehler anheim gefallen, Objektivität vom Bewusstsein aus in einer nicht-metaphorischen Sprache begründen zu wollen. Da Husserl sich Bedeutungen und auch das Bewusstsein als *inextensiv*, also nicht ausgedehnt, denke, müsse er aber, wenn er über Bedeutungen und Bewusstsein redet, entgegen seiner eigenen methodologischen Zielsetzung zwangsläufig metaphorisch reden. 2. Husserl tendiert immer wieder zu Substantialisierungen und Hypostasierungen gerade der mittleren „Entitäten" der Triasvarianten. (321). Dieses vergegenständlichende Denken der Phänomenologie, dass sie also „in überaus starkem Maße zu einer Reifizierung der Bedeutungen ihrer zentralen Begrifflichkeiten tendiert", führe überhaupt erst dazu, die Frage nach dem Ort von Entitäten zu stellen (5), also etwa zu fragen: Ist das Noema in einem näher zu bestimmenden Sinne Inhalt des Aktes oder ist es der Gegenstand selbst? Auf diese Alternative führt Rother übrigens auch weite Teile der Auseinandersetzung innerhalb der Forschungsliteratur zum Noema zurück, so etwa den Streit zwischen dem *Fregean approach* von Smith/McIntyre und seinen Gegnern wie z. B. Sokolowski. Der Disput drehe sich weniger darum, „daß hier ein semantischer Ansatz auf einen nichtsemantischen" treffe, sondern darum, dass Intentionalität bei Smith/McIntyre „als eine triadische Struktur, d. h. als Komposition der beiden Relationen ‚Akt-Noema' und ‚Noema-Gegenstand'" betrachtet werde, während sie nach Sokolowski „bloß eine Dyade von Akt und Gegenstand" bezeichne; entweder also stelle das Noema „eine eigenständige, vom Gegenstand ontologisch differente, Entität dar, oder es handelt sich bei ihm (dem Noema) um den Gegenstand selbst in noematischer Hinsicht (2 f.).

Die Vergegenständlichung der Bedeutung erkennt Rother in gewissen von Husserl vorgenommen Schritten, in denen sich die Bedeutung aus den Verhältnissen löst, in denen sie ursprünglich stand, „beginnend bei der Loslösung der Bedeutung von der kundgebenden Funktion, der kommunikativen Situation, der Lautschicht bis hin zur Hypostasierung der Bedeutung zur Bedeutungsspezies" (314). Die Bedeutung trenne sich vom Ausdruck, sofern „der Ort ihrer Konstitution [...] als die Subjektivität der Akte" (99) erscheine, als nichtinstantiierte wiederum werde sie aber auch abgehoben von den Akten selbst, dadurch „isoliert" (314) und „an einen platonistischen ‚Ort', die ‚Welt der Bedeutungen', verwiesen" (ebd.). Somit sei der Ort der Bedeutung letztlich unbestimmt, und die Bedeutung selbst erweise sich als ein zwischen der Subjektivität der Akte, den Ausdrücken und einem eigenen Bedeutungsreich oszillierendes Konstrukt.

Sofern die Orientiertheit an äußeren, räumlich ausgedehnten Gegenständen (vgl. auch den Buchrücken) unsere natürliche Sprache unbrauchbar mache für eine phänomenologisch getreue Deskription und Lokalisierung inextensiver Phänomene, verfalle Husserl in eine Metaphorizität, die aufgrund ihrer Unbestimmtheit den Versuch zum Scheitern bringe, zeigen zu können, wie sich Objektivität im Bewusstsein begründet. Die prinzipiell metaphorische Unbestimmtheit des Ortes der Bedeutung wie des Noemas tangiert also die anderen Kriterien des Kriterienkatalogs: Mit Bezug etwa auf die Methode ist hier der im problematischen Sinne

PhJb 1/08 / p. 210 / 7.4.

metaphorische Charakter der Husserlschen „Anschauung“ und des geistigen „Sehens“ (10 f.) zu nennen, und der ontologische Status des Noemas bewege sich, wie angedeutet, zwischen einer erlebnisimmanenten oder semantischen Entität und dem Gegenstand selbst in phänomenologischer Einstellung.

Der Grundirrtum, dem Husserl bei sämtlichen Analysen und in allen seinen unterschiedlichen Phasen verfallen sei, besteht nach Rother in dem Glauben an fixierbare Wesenheiten, die den entsprechenden, ihnen korrelierenden Begriffsausdrücken ihre Geltung und Klarheit verschaffen (320 f.). Die Vorstellung, die sich Husserl von der Sprache mache, sei „illusionär, sofern die Bedeutungen der Begriffe ihre Bestimmtheit nicht dadurch erlangen, daß sie auf die Höhe des eidos emporgehoben und dort fixiert werden, sondern sie erlangen relative Bestimmtheit in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander“ (329).

Rothers Arbeit bietet nicht nur subtile und detailfreudige, immanent-kritische Textinterpretationen von Husserls Bedeutungskonzeptionen und seiner Noematologie sowie eine eingehende und gerecht verfahrende Aufarbeitung der entsprechenden umfangreichen Sekundärliteratur. Sie wirft zudem Licht auf elementare Probleme, vor die jede Philosophie gestellt ist, die deskriptiv und mit dem cartesianischen Anspruch der Eindeutigkeit der Begriffe an Fragen der Bedeutungs- und Bewusstseinstheorie herangeht.

Miguel Torres Morales (Scheeßel)

Axel Honneth / Christoph Menke (Hgg.), Th. W. Adorno: Negative Dialektik (= Klassiker Auslegen, Bd. 28), Berlin: Akademie 2006, 218 S., ISBN 3-05-003046-1.

„Run up the usual suspects“ müssen sich Axel Honneth und Christoph Menke mit dem Kommissar aus *Casablanca* gedacht haben, als sie sich entschieden hatten, positiv auf die Anfrage des Akademie Verlags zu reagieren, einen Sammelband in der Reihe *Klassiker Auslegen* zu Adornos *Negative Dialektik* zusammenzustellen. Und so finden sich die einschlägig bekannten Kritiker und Kommentatoren im trauten Stelldichein hier wieder zusammen. Neben den Herausgebern sind das Dieter Thomä, Martin Seel, Jay Bernstein, Klaus Günther, Albrecht Wellmer und zwei Neuzugänge: Andrea Kern und Birgit Sandkaulen.

Die Verlagsanfrage hat es allerdings in sich. Adornos *Negative Dialektik* zeigt kaum Merkmale eines traditionellen Traktats. Keine Gliederung in Kapitel und Paragraphen, kein logischer Aufbau der Argumente, stattdessen: ein ständiger Wechsel der Perspektiven auf die Themen, reichhaltige Assoziationen und ein vertrackter Darstellungsstil. Das Werk ist also eher ein Anti-System. Die Verpflichtung auf den Reihentitel *Klassiker Auslegen* macht das Problem nicht geringer; denn dieser verspricht, ja ... was? Kommentar (eine referierende und zusammenfassende Darstellung) verknüpft mit einer „Übersetzung“ des Unverständlichen ins Verständliche oder Kritik (Bereicherung des Textes durch das Eröffnen neuer Perspektiven), wobei der Forderung nach Aktualisierung Genüge getan wird? Oder beides? Adorno und Honneth/Menke übergehen in ihrer jeweiligen „Einführung“ die Tatsache, dass sie sich beide die diesbezügliche Unterscheidung Benjamins, auf Grund derer Adorno seinen Bannfluch über referierbare Philosophie verhängt hat und seine Philosophie als Kritik konzipierte, zu Nutze machen. Die Herausgeber äußern sich ebenfalls, nicht nur den Lesern, sondern offenbar auch den Autoren gegenüber, nur ungenau über ihre Absicht, und das schlägt sich nieder in den sehr unterschiedlichen Zielsetzungen der Beiträge. Axel Honneth und Christoph Menke legen mit ihrer „Einführung“ und ihren Aufsätzen, wie Birgit Sandkaulen, Martin Seel und vor allem Klaus Günther gut verständliche Kommentare vor. Albrecht Wellmer und Günther zeigen als einzige, was „Aktualisierung“ der *Negativen Dialektik* im besten Sinne ist. Die Beiträge von Dieter Thomä, Jay Bernstein, und Andrea Kern sind eher wissenschaftliche Beiträge zu einer Forschungsdiskussion, die man in Fachzeitschriften erwarten darf.

Die *Negative Dialektik* gehört mit der *Ästhetischen Theorie*, die posthum veröffentlicht wurde, zu den Hauptwerken Adornos. Ein drittes geplantes Buch über Moralphilosophie konnte durch Adornos Tod nicht in Angriff genommen werden. Adorno betrachtete auf jeden Fall die *Negative Dialektik* als ein Hauptwerk, das die Rechtfertigung, nicht die Begründung, der von ihm gebrauchten Begriffe und Kategorien in seinem „inhaltlichen Denken“ (in der *Dialektik der Aufklärung* und den *Minima Moralia* und in den gesellschafts-, musik- und kulturtheoretischen Essays) liefern würde. Mit Adornos Selbsteinschätzung der *Negativen Dialektik* verknüpfen die Herausgeber in ihrem Vorwort die Feststellung, dass Adorno davon ausging, dass „inhaltliches Denken“ der begrifflichen Artikulation voraus zu gehen habe. Es ist allerdings auch so, dass ohne begriffliche Artikulation das inhaltliche Denken nicht zum Tragen kommen könne. Dieses Verhältnis zwischen gegensätzlichen Optionen (klassisch: Geist und Natur) kann man, wie das Pro-

zedere der *Negativen Dialektik*, als dialektischen Umschlag der abstrakten, logischen Analyse von Begriffen und Kategorien in konkretes, inhaltliches Philosophieren verstehen. (4) Ich habe das an anderer Stelle schon als „Umschlag von Extremen" und zwar als einen Umschlag in Permanenz interpretiert.[1]

Der Effekt dieser „Manöver", wie es hier genannt wird, auf den Leser ist, wie Honneth und Menke mit Recht hervorheben, „schwindelerregend". Und es ist den Autoren zuzustimmen, dass die *Negative Dialektik* heute eher von dem „Wie" der Adornoschen Kritik als von bestimmten Themen her aktuell ist. Ebenfalls richtig ist aber auch die Beobachtung, dass diese Dynamik in der *Negativen Dialektik* mitunter „klappert". (6) Lernen aber kann man aber immer noch von Adornos konsequenter Analyse des Spannungsverhältnisses zwischen „vorgeistigen Strebungen", bzw. dem Materialistischen/Natürlichen und den traditionellen, systematischen, „geistigen Idealisierungen" und der Geschichte. (7) Das ist nun tatsächlich ein Thema, das von Anfang an in Adornos Denken, anhebend mit dem Vortrag *Die Idee der Naturgeschichte* (1932) und bis zur *Negativen Dialektik* und der *Ästhetischen Theorie* zentral gestanden hat und das auch wie ein roter Faden durch die Beiträge läuft. Um diesen roten Faden, „Geist und Natur als unhintergehbar aufeinander bezogene Extreme zu entfalten" (8), herum spinnen die folgenden Beiträge, die dem Text der *Negativen Dialektik* treu folgen, ihre Begriffsnetze.

Honneth legt den Schwerpunkt der von ihm dargestellten „Einleitung" der *Negativen Dialektik* auf die Erörterung des Verhältnisses Erkenntnisobjekt – Erkenntnissubjekt. Er führt aus, dass Adorno beabsichtigte, mit Hilfe dieser negativ dialektisch, also Hegelkritisch, zu bestimmenden Beziehung die Gegenwart kritisch zu transzendieren. Abgesehen aber von einer eher beiläufigen Bemerkung über das Ideal einer herrschaftsfreien Gesellschaft, das für sein ganzes Denken grundlegend war, und dem Misslingen des Linkshegelianismus wäre davon aber weiter nicht die Rede. Mehr noch: Honneth meint, dass Adorno Philosophie auf Selbstkritik beschränken möchte. Honneth zeigt weiter angemessen, was „Dezentrierung" des Subjekts bei Adorno heißt und dass dies eben nicht eine pure Reduktion, sondern die Bestätigung eines Selbstverständnisses sei, das von geistig nicht einholbaren Voraussetzungen ausgehe. Honneth weist weiter mit Recht auf die Nähe Adornos zu Nietzsche und Freud hin und sieht darin einen wichtigen Schritt zur Sicherung der Objektivität philosophischer Erkenntnis, ohne dass ein Rückgriff auf positive Dialektik möglich oder gar nötig wäre. Ob man diesen Ansatz, der eng mit Adornos Option der Versöhnung zusammenhängt, auch normativ verstehen darf, mag umstritten sein, denn die *Negative Dialektik* ist doch, wie man alleine schon aus dem Inhaltsverzeichnis ersehen kann, vor allem ein erkenntnis- und wissenschaftstheoretisches Werk, auch wenn Adorno stets darum bemüht ist, den Zusammenhang von theoretischen, politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Orientierungen herauszustellen.

Thomä, der sich mit seinen bisherigen Veröffentlichungen, darunter das renommierte *Heidegger Handbuch,* nicht geringe Verdienste erworben hat, thematisiert Adornos Verhältnis zur Ontologie und erweitert damit dessen Heideggerkritik, die, als *Jargon der Eigentlichkeit*, aus dem ursprünglichen Textkorpus der *Negativen Dialektik* ausgegliedert wurde. Der vielfach durch Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur unterbrochene Aufsatz kennt ein klares Thema: „Sein". Adorno kritisiert Heideggers Konzept als abstrakt und diagnostiziert den „Verlust der Fülle des Lebendigen". Ohne zu erwähnen, dass Adornos Absicht, sich in die „intentionslose Wirklichkeit" zu versenken, die Übernahme einer Benjaminschen Option war, gründet Thomä seine Analyse mit Recht auf der Adornoschen Formel der „Versicherung des Nichtbegrifflichen im Begriff". (34) Diese „Versicherung" heißt nicht, dass die Philosophie sich des „Unausdrücklichen" bemächtigen sollte. Sie soll die Unausweichlichkeit und das notwendige Scheitern ihrer Anstrengung zu verstehen geben. Man mag darin eine gewisse Nähe Adornos und Heideggers sehen. Adorno allerdings sieht in Heideggers Sein ein Phänomen der Verabsolutierung eines Selbstzwecks (41). „Der Einspruch gegen Verdinglichung wird selbst verdinglicht." (40) Trotz dieser Kritik an Heideggers „Sein" kenne, so Thomä, Adorno selber aber, trotz negativer Dialektik, auch eine positive Bedeutung von Sein. (45) Thomä sieht dies in der Reflexion 100 aus den *Minima Moralia,* wo es heißt: „... auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung". Es geht hier, und darauf weist Thomä mit Recht hin, um das, was im Denken Heideggers das große Abwesende ist, um „Glück".

Kerns Beitrag erörtert „Wahrnehmung, An-

[1] Vgl. meinen Beitrag „Erlösung und Versöhnung bei Benjamin und Adorno", in: N. Schafhausen/V. J. Müller/M. Hirsch (Hgg.) (2003), *Die Möglichkeit des Unmöglichen*, New York, Berlin, 71–88.

PhJb 1/08 / p. 212 / 7.4.

schauung und Empfindung" unter dem Haupttitel „Begriff und Kategorie". Die Autorin geht, ohne das auszuarbeiten, davon aus, dass Adorno die Frage, was es heißt, etwas wahrzunehmen, unter zwei verschiedenen Perspektiven erörtert, einer erkenntnistheoretischen und einer transzendentalen. Weiter versucht sie, mit Hilfe einer Gegenüberstellung einer aporetischen und einer dialektischen Lesart, die sie Adornos Philosophie unterlegt, die Beziehung Subjekt/Objekt zu klären. Dieser Versuch vermag leider nicht zu überzeugen. Einerseits meint Kern, dass Adorno zwischen beiden Lesarten geschwankt habe, anderseits, dass es keinen Grund für die aporetische Lesart gibt. (53) Dabei unterbietet sie die Komplexität der Adornoschen Fragestellung. Es ist weiter die Rede von „dem" Idealismus; da hätte man doch gerne erfahren, um welche Spielart es sich hier handelt.

In seinem Beitrag thematisiert *Seel* das Konzept der negativen Dialektik als normative Theorie. Seel zieht hier die Interpretationslinie, die er mit seinem Buch *Adornos Philosophie der Kontemplation* aus dem Jahre 2004 vorgestellt hat, weiter durch.[2] Für eine normative Interpretation der *Negativen Dialektik* spricht nach Seel zum einen die Einheit begrifflicher und historisch-gesellschaftlicher Analysen, zum anderen die kritische Absicht, in der Adorno diese Analysen durchführe. Anhand der vier Themen, Name, Kunstkritik, Sprache und der Gebrauch von Wertausdrücken erörtert Seel Adornos Begriffsanalyse. (73) Dabei ändert sich unter der Hand das letzte Thema in „Freiheit". Leitend ist Seels Warnung, Adorno zu unterstellen, dieser habe das identifizierende Denken grosso modo verworfen; es sei vielmehr so, dass Adorno dessen Dominanz kritisiert habe.

Das nicht-identifizierende Denken lässt (z. B. an Kunstwerken) „durch die Vermittlung von Begriffen einen Reichtum von Aspekten erkennen, der selbst nicht auf den Begriff gebracht werden kann". (78) Seel weist mit Recht darauf hin, dass derjenige, der „das Gegenüber [ob es sich nun um Personen oder Kunstwerke handelt] zu beherrschen versucht, es und damit sich selbst verfehlen muss". (79) Seel hebt außerdem jene Momente hervor, die sich dem begrifflichen Zugriff entziehen und die Unabschließbarkeit der begrifflichen Vermittlung aufzeigen. Ob diese Ansätze praktisch genutzt werden können, wie Seel meint, aber nicht weiter konkretisiert, ist jedoch fraglich. Dagegen spricht zumindest das „Negative".

Das Verständnis von *Jay Bernsteins* Aufsatz ist an vielen Stellen erschwert durch Ausdrücke wie „ungefähre Idee", „eigentliche praxiale Fortführung" und „Lukács' exorbitante Bestimmung der Proletariats" (90/91), bei denen nicht immer klar ist, was auf das Konto des Autors, was auf das der Übersetzung geht. Was soll man davon halten, dass Adornos Philosophie in „Bezug auf Kant und Hegel zu charakterisieren ist als postnietzscheanischer Hegelianismus oder als als re-kantianisierter Lukács –, so ist das Mindeste, was gesagt werden muß, dass er [Adorno] seine Philosophie *zwischen* Kant und Hegel ansiedelt, wobei das „Zwischen" der durch die Geschehnisse nach Hegel eröffnete und erforderte Raum ist, was zu sagen heißt: nach Marx, nach Nietzsche, nach dem Ausbleiben der Revolution, nach Auschwitz." (91)

Mit beispielhafter Klarheit führt *Klaus Günther* den Leser durch die Probleme des Adornoschen Freiheitsbegriffs. Er zieht eine Linie vom Paradox der Freiheit durch Selbstgesetzgebung zu der, von ihm Adorno zugeschriebenen, Option der „Utopie des autoritätsfreien Sollens". Adorno und Horkheimer versuchen zu zeigen, dass die Versuche Rousseaus und Kants, ethische Forderungen zu begründen, dem Vorwurf der Abstraktion und der Rechtfertigung bestehender Ungleichheitsverhältnisse und der Unfreiheit ausgesetzt sind. Günther möchte nun zeigen, dass Adornos Kritik der Tradition weder in die Fallen einer totalisierenden Vernunftkritik à la Foucault, noch in die eines Kontextualismus geraten muss. Der richtige Ausweg wäre eben die „Utopie des autoritätsfreien Sollens", die man als bisher ausgeblendete Variante der Diskursethik verstehen kann. (123) Eine solche Utopie könne man als „Moral der Fehlbarkeit" bezeichnen. (124) Diese wäre einer ständigen Korrigierbarkeit ausgesetzt und verhindere also ein starkes Identitätsdenken, also ein Moment des Zwangs, sei es als Natur, sei es als Vernunft gedacht, während Verbindlichkeit doch einer ihrer Bestandteile wäre. Moralische Fehlbarkeit heißt für unser Verständnis von Freiheit nun, dass die Präsenz der Extreme von Determinismus und Indeterminismus, Freiheit und Unterdrückung stets „bewusst gehalten wird". (144) Adorno hält so die Position des Subjekts gegen alle Vereinnahmungen offen.

Christoph Menke greift in seinem Beitrag nochmals die von Günther erläuterten Einwände gegen die traditionelle Moralphilosophie auf, spitzt seine Überlegungen aber auf Adornos Bild des „guten Tieres" (mit Reminiszenz an Kant) zu. Dieses Konzept soll die Lösung des Problems ermöglichen, das darin besteht, dass die formale oder auch abstrakt genannte Moralphilosophie nicht nur, wegen ihrer

[2] Siehe dazu auch meine Rezension (2006) in: *Philosophisches Jahrbuch* 113, 228–231.

Selbstwiderprüchlichkeit, sich selbst, sondern auch das Konzept eines moralischen Subjekts zerstört. Zudem gilt es, sich zu vergegenwärtigen, dass eine Gesellschaft, welche die formale Moralphilosophie als gültig akzeptiert, nicht zu einem wahren Verständnis von Moral kommen kann. Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse geht notwendigerweise Hand in Hand mit Veränderung der Moralphilosophie und des Denkens des Subjekts. Um den inzwischen bekannten Paradoxen zu begegnen, entwickelt Adorno das Konzept des „Hinzutretenden" oder des „Impulses". (159) „Intramental und somatisch in eins" treibe es über das Bewusstsein hinaus, „dem es doch zugehöre". Menke nimmt diesen Vorschlag zum Anlass, die These zu verteidigen, dass Adorno, das „(Erkenntnis-)Verhältnis von Moral- und Handlungs- oder Freiheitstheorie herumdreht." (160) Er bestimme Handeln, Wollen und Freiheit nicht vom Paradigma der Selbstgesetzgebung her, sondern umgekehrt. Wenn man das sehe, dann stelle sich die Einsicht ein, dass der Impulsbegriff auf den Punkt hinweise, „an dem in allem Handeln und Wollen der Gegensatz von Freiheit und Natur (‚immer schon') überwunden ... sei". (161) Das heißt aber nicht, dass es nach Adorno nun keine Antinomien mehr gäbe. Der Gegenstand der Moralphilosophie bleibt, wie sie selbst, durch Antinomien konstituiert.

Sandkaulen geht in ihrem Beitrag der Frage der Adornoschen Geschichtsphilosophie nach. Ihr Resümee lautet, dass Adorno, obwohl er die Hegelsche Geschichtsphilosophie kritisiert, keine eigene vorgelegt habe. Mehr noch: es scheint zwar so zu sein, dass er wisse, wie man es nicht machen darf, ohne über eine Alternative zu verfügen, aber nicht mal das Erste sei der Fall. Das versucht Sandkaulen zu zeigen, indem sie zwei Momente in der Geschichtsphilosophie hervorhebt, mit denen Adorno Hegels Geschichtsphilosophie spalte: 1. den unterstellten vernünftigen Zusammenhang im Geschichtsverlauf und 2. den „Endzweck" der Geschichte, den man, mit Hegel, als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" bezeichnen kann. (171) Die Existenz eines vernünftigen Verlaufs der Geschichte hatten Horkheimer und Adorno schon in der *Dialektik der Aufklärung* geleugnet und in einem damit den Weltgeist als den totalen Verblendungszusammenhang und als Ausdruck des Leidens entlarvt. Gegen den Weltgeist bringe Adorno das Bewusstsein der Freiheit in Stellung. Dieses konterkariere den Weltgeist als Instanz der Kritik und eröffne die Perspektive auf Versöhnung – „wenn auch in utopischer Gestalt". (175) Die Spaltung der Hegelschen Geschichtsphilosophie sei aber nicht nur nicht zulässig, sondern trage Adorno ein unlösbares Problem ein. Er kann nun nicht mehr der Hegelschen Wechselbestimmung beider Momente gerecht werden, sondern beraube sich auch der Möglichkeit, seinen Ausgangspunkt zu legitimieren. Das zeigt sich besonders daran, dass die *Erfahrung*, auf die Adorno sonst zurückgreife, in diesem Kontext nicht vorkommt. Systematisch gesehen läuft Adornos Kritik an Hegel aber deswegen ins Leere, weil Adorno die Hegelsche Trias des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen de facto auf die ersten zwei beschränkt. Damit reduziert Adorno die Dialektik auf eine dualistische Reflexionsphilosophie und verliert seine Behauptung, Hegels Philosophie legitimiere autoritäre politische Verhältnisse, ihre Gültigkeit. Mit ihrem Vorwurf, dass Adorno eine dualistische, statt eine dialektische Philosophie präsentiere, übersieht sie, dass Adorno, wie Honneth in seinem Beitrag darstellt, seine Extreme im Konzept der Versöhnung vermittelt.

Wellmer versucht mit Hilfe einer argumentationsreichen Präsentation zu zeigen, dass Adornos Philosophie in Hinblick auf die zeitgenössischen Diskussionen des Wahrheits- und Vernunftbegriffes im besten Sinne aktuell ist. Wenn wir heute verstehen wollen, was „Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes" ist, dann müssen wir Ausgangspunkte und Verfahrensweisen von Fundamentalismus und Relativismus, Rationalismus und Irrationalismus, zwischen Letztbegründung (Apel) und Ablehnung von Begründung auf ihre Haltbarkeit abklopfen. Nietzsche, Wittgenstein, Derrida, Apel und Habermas sind für Wellmer die wichtigsten Zeugen bei dieser Überprüfung von Adornos Appell an unsere Solidarität. Auch Wellmer verweist selbstverständlich auf das bereits bei Kant festgestellte, aporetische Moment in Adornos Wahrheitskonzept. Wahrheit wird erst möglich dadurch, dass dem Empirischen ein transzendentales Moment innewohnt. Unkantisch ist dagegen, dass Adorno in diesem „theologischen Motiv" ein materialistisches unterbringt. (193) Es geht ihm allerdings dabei nicht um ein „Jenseits" der geschichtlichen Welt, sondern um „eine andere Verfassung der Welt" (194). Wellmer bemerkt dabei, dass „Versöhnung" sich nach Adorno nicht realisieren lässt – wir können sie nicht einmal konsistent denken. Deswegen verweist Adorno sie an die ästhetische Erfahrung, was aber nicht heißt, dass wir nicht weiter versuchen sollten, das Wahrheitskonzept näher zu analysieren und es nicht voreilig aufzugeben. Diesem Versuch widmet Wellmer den Schluss seiner Ausführungen.

Abschließend kann man sagen, dass die Beiträge von Wellmer, Honneth, Menke, Sandkaulen und Seel Adornos *Negative Dialektik* verständlich aus-

PhJb 1/08 / p. 214 / 7.4.

legen. Auch für diese Beiträge gilt allerdings, dass sie dazu neigen, zu übersehen, dass Adorno im Untertitel des Freiheitskapitels die *Meta*kritik der praktischen Vernunft abhandelt. Zu sehr wird in dem Sammelband suggeriert, dass Adorno in der *Negativen Dialektik* seine Moralphilosophie, die er doch einem weiteren Buch vorbehalten hatte, expliziert hätte.

Willem van Reijen (Freiburg)

Colin McGinn, Das geistige Auge. Von der Macht der Vorstellungskraft. Aus dem Englischen von Klaus Laermann. Darmstadt: Primus 2007, 224 S., ISBN 978-3-89678-293-9.

Wodurch unterscheiden sich Vorstellungen von Wahrnehmungen? Sind Vorstellungen nur eine abgeschwächte Form von Wahrnehmungen, wie es einst Hume behauptete? Vieles spricht gegen diese Annahme und Humes Konzept der Vorstellungen wurde bereits eindrücklich von Sartre u. a. kritisiert. Um welche Art von mentalen Akten aber handelt es sich bei Vorstellungen?

Das neue Buch von Colin McGinn *Das geistige Auge. Von der Macht der Vorstellungskraft*[1], das 2007 in der deutschen Übersetzung erschienen ist, beschäftigt sich aus einer neuen, aktuellen Perspektive mit dem Phänomen der menschlichen Einbildungskraft und des Vorstellungsvermögens:

„[...]mein Ziel [besteht] darin, nachzuweisen, dass die Einbildungskraft ein Vermögen ist, das in den allerunterschiedlichsten geistigen Phänomenen als Thema mit vielfältigen Variationen in Erscheinung tritt. Wir brauchen die Einbildungskraft, um Vorstellungsbilder, Träume, Glauben, Möglichkeiten und Bedeutungen zu entwickeln oder zu entwerfen.“ (13)

McGinn beginnt mit einer sorgfältigen Unterscheidung zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen. Wahrnehmungen gehören in die Sphäre des *leiblichen Auges*, Vorstellungen in die Sphäre des *geistigen Auges*. Beide stellen also unterschiedliche mentale Akte dar und gehören verschiedenen ‚mentalen Räumen‘ an. Als wesentliche Unterscheidungsmerkmale sind hier im Überblick zu nennen:

1. Wahrnehmungen sind passiver als Vorstellungen
2. Im Unterschied zur Vorstellung nehmen wir beim Wahrnehmen eine Haltung der Beobachtung ein, um (neue) Informationen über die Außenwelt zu erhalten; hier stellt sich ggf. auch ein Moment des *Wiedererkennens* ein; nicht so bei Akten des Vorstellens.
3. Im Unterschied zu Wahrnehmungen unterliegen Vorstellungen (mehr oder weniger stark) dem Willen.
4. Vorstellungen erfordern in höherem Maße Aufmerksamkeit und beziehen sich in der Regel auf Objekte, die nicht anwesend sind.

Es geht McGinn im Wesentlichen darum, den qualitativen Unterschied zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen darzulegen, der bei Hume unberücksichtigt bleibt. Dabei übernimmt McGinn zentrale Unterscheidungskriterien von Sartre.

Mit den Vorstellungen wird ein neuer mentaler Raum eröffnet, der – im Unterschied zu den Wahrnehmungen – den Menschen weitgehend befreit aus dem vorgegebenen realen Raum und im Unterschied dazu den Raum des *Möglichen* eröffnet.

Vorstellungen bilden eine eigene Kategorie mentaler Akte:

„Unsere kognitive Beziehung zu unseren Vorstellungen unterscheidet sich durch und durch von unserer kognitiven Beziehung zu unseren Wahrnehmungen.“ (28)

„Meine Schlussfolgerung ist mithin, dass Vorstellungen geistige Gebilde *sui generis* sind; sie sollten als dritte große Kategorie der Intentionalität neben die Zwillingssäulen von Wahrnehmung und Kognition gestellt werden. Es gibt also *drei* unterschiedliche und nicht weiter reduzierbare Modi der Intentionalität, mit denen wir es zu tun haben.“ (49; alle Hervorh. von McGinn)

Nicht alle Kriterien, die McGinn zur Unterscheidung von Wahrnehmungen und Vorstellungen überprüft, lassen sich für alle Beispiele immer zweifelsfrei zuordnen; es gibt Grenzfälle und Beispiele für Überschneidungen, dazu zählt z. B. das Phänomen des ‚vorstellungsdurchsetzten Sehens‘, das McGinn auch ausführlich erörtert (vgl. 59 ff.). Trotzdem sind die angeführten Kriterien weiterführend, auch mit Blick auf andere mentale Phänomene, die noch schwieriger begrifflich und empirisch zu fassen sind (z. B. Wahn).

McGinn versucht im Folgenden das ganze Spektrum, das die Vorstellungen sowie die Einbildungskraft einnehmen, abzustecken. Träume (Tag- und Nachtträume) mutmaßt er zunächst, könnten eine Mischform von Wahrnehmungen und Vorstellungen darstellen. Bei einer sorgfältigen Überprüfung und unter Anwendung der Unterscheidungskrite-

[1] Vgl. C. McGinn (2004), *Mindsight. Image, Dream, Meaning*, Cambridge/MA, London.

rien für Wahrnehmungen vs. Vorstellungen kommt er aber zu dem Schluss, dass es sich sowohl bei Tag- als auch bei Nachtträumen um Vorstellungen handelt. Besonderes Augenmerk widmet er dem Umstand, dass Träume eine narrative Struktur haben (hier ließen sich interessante psychoanalytische Überlegungen und Aspekte auch der neueren empirischen Forschung anschließen). Des Weiteren könnten nach McGinn auch die *Vorstellungen vor dem Einschlafen* ein Indiz dafür sein, dass Träume (= Vorstellungen) durch Vorstellungen vorbereitet bzw. eingeführt werden. Träume – so McGinn weiter – würden zudem durch einen (unbewussten) Willen gestaltet.

An dieser und an anderen Stellen der Arbeit lassen sich Verbindungen herstellen zu Überlegungen von Freud bzw. der Psychoanalyse. Allerdings legt McGinn Wert darauf, dass es sich bei seiner Untersuchung um keine psychologische oder psychoanalytische Studie handelt; vielmehr möchte er im Unterschied dazu die philosophischen Begrifflichkeiten entwickeln, die dann ggf. von anderen, empirischen Wissenschaften zugrunde gelegt werden könnten (vgl. 136).

McGinn stellt die Verwandtschaft zwischen Träumen, Wahn und kindlicher Einbildungskraft heraus: In allen drei Fällen wird der Glaube (dass etwas der Fall ist) aus *Vorstellungen* und nicht aus Wahrnehmungen bezogen. McGinn entwickelt hier interessante Überlegungen, die auch für die Psychologie von Bedeutung sein dürften. Ähnlich wie Träume stellten auch der Wahn und die kindliche Einbildungskraft interessante mentale Randphänomene dar. Auch der Wahn sei vorstellungs- und nicht wahrnehmungsabhängig, was Konsequenzen bei seiner Einschätzung und auch für die Behandlung von Wahnphänomenen hat; dem Wahn liegt damit nicht eine Störung der Wahrnehmungen, sondern eine Störung der Vorstellungen zugrunde:

„Beim Wahn bleibt der Glaube nicht an Wahrnehmungen gebunden, die sich als halluzinatorisch erweisen. Er wird vielmehr – ganz so wie in Träumen – von Wahrnehmungen abgekoppelt und stattdessen an die Einbildungskraft gebunden.“ (131).

Diese Annahme hat Konsequenzen:

„Die vorstellungsgestützte Konzeption des Wahns wirft offenkundig die Frage auf: Wer oder was beherrscht und kontrolliert hier die Vorstellungen? Unterliegen sie dem Willen des Patienten? [...] Ich denke [...], dass sein psychischer Zustand [der psychische Zustand des Patienten] insofern dem eines Träumenden ähnelt, als er einer ‚psychischen Spaltung‘ unterliegt.“ (134)

Wie hier, so wird auch an anderen Stellen des Buches deutlich, dass McGinns Unterscheidung verschiedener mentaler Phänomene (Wahrnehmungen vs. Vorstellungen) zu einem modularen Modell des Geistes führt. Dieses Modell verweist auf die innere Dynamik und Flexibilität des Geistes und kann sequentielle Spaltungen widerspruchsfrei erklären.

Nach McGinn hat man sich dies beim Traum etwa in der Weise vorzustellen, dass der Träumende einerseits zum Beobachter seiner Träume bzw. seiner Vorstellungen wird; andererseits aber auch zum eigenen Erfinder seiner Träume. Der beobachtende Teil weiß allerdings zum Zeitpunkt des Träumens in der Regel nicht, dass er träumt und wie die Traumgeschichte weitergeht eben aufgrund dieser ‚Spaltung‘, die das Ich vornimmt. Wie sich dies genau bei Wahnvorstellungen verhält, bleibt offen; das von McGinn vorgestellte Konzept des Geistes könnte aber den Rahmen bilden, mit dessen Hilfe sich das Phänomen des Wahns genauer beschreiben ließe.

Abschließend gibt McGinn eine Zusammenfassung über das „Das Spektrum der Einbildungskraft“ (179 ff.):

„Um nun all dies zusammenzubringen und konkret vorhandene Kontinuitäten darzustellen, möchte ich eine Art Diagramm des vorstellenden Geistes präsentieren. Mein Ziel ist es, eine Ordnung der verschiedenen Arten von Vorstellungen vorzuschlagen, die sowohl im Blick auf deren zeitliche wie auch deren begriffliche Folge gelesen werden kann. [...]
Hier also ist mein ‚Spektrum der Einbildungskraft‘ : Wahrnehmung ... Erinnerungsbild > vorstellungsbezogene Sinnesempfindungen > produktive Vorstellung > Tagtraum/Traum > Möglichkeit und Negation > Bedeutung > Kreativität“ (179)

Hinter allem – so will es dem Leser/der Leserin am Ende des Buches scheinen - steht also ein groß angelegtes Projekt. Was im ersten Teil in eher kleinen Schritten, sehr genau und präzise entwickelt wird – die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen – entpuppt sich in der Folge als ein vollständiges Konzept des Geistes, wobei es bisweilen den Anschein hat, als entstünden manche Überlegungen erst beim Schreiben selbst. Dies hat den Vorteil, dass der Leser/die Leserin dem Autor gleichsam über die Schulter blicken kann; andererseits aber führt dies stellenweise auch zu begrifflichen Ungenauigkeiten, die erst im Laufe des Buches präzisiert werden (etwa das

PhJb 1/08 / p. 216 / 7.4.

Verhältnis von Vorstellungen und Einbildungskraft).

Was das Buch lesens- und liebenswert macht, ist zum einen, dass es eine aktuelle und erweiterte Lesart zu Sartres Überlegungen über das Imaginäre darstellt; zum anderen ist es ein besonderes Verdienst dieses Buches, dass es eine Verbindung sucht zwischen analytischer Philosophie und phänomenologischer Tradition.

Esther Grundmann (Tübingen)

Hans Bernhard Schmid, Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft (= Praktische Philosophie, Bd. 75), Freiburg/München: Karl Alber 2005, 485 S., ISBN 3-495-48175-3.

Thema und Lektüre des Buches erinnern an das Studium von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*. Dort begegnete die These, dass in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft eine Kombinatorik der Willen der vielen Einzelnen das eine sei (Gesamtwillen), der Gemeinwille der Gesellschaft aber das unreduzierbar Andere. Rousseau weckt Unbehagen. Es scheint zwangsläufig, dass besonders Privilegierte unabhängig von den Willensäußerungen der vielen Einzelnen festlegen könnten, was der Gemeinwille der Gesellschaft zu sein habe. Rousseauismen und politische Diktaturen leben ideologisch von solcherart Holismus.

Dagegen hat der methodologische Individualismus in Philosophie und Wissenschaften seinen Siegeszug angetreten. Man könne und solle gerade auch jenes Handeln, von dem die Sozialwissenschaften und die Sozialphilosophie handelt, nicht als Handeln von Kollektivsubjekten betrachten – und der Verweis auf die *Enemies* der *Open Society* ist obligatorisch (20 f.). Niemand bestreitet, dass mit Kollektiven zu rechnen ist, aber diese seien nicht als Grundlagen der Erklärung, sondern als zu Erklärendes zu behandeln, nämlich aus den Handlungen der Einzelnen heraus. Schmid beharrt zu Recht darauf, dass sich hinter dem methodologischen Individualismus „auch eine *ontologische* Festlegung verbirgt" (21). Würde man ontologisch Kollektivgebilde zulassen, dann hätte man sie als Erklärungsgrundlagen eingeführt.

Das Konzept der Wir-Intentionalität weiß, *wogegen* sich der ontologische Individualismus richtet. Gleichwohl handele es sich um eine individualistisch verkürzte Sicht des Sozialen, denn auch diesseits des Individualismus sei eine Rede vom Wir nötig und möglich, die nicht zwangsläufig politisch desaströs sei. Schmid selber wittert in einem ontologischen Kollektivismus eine große Erzählung und hält sich daher, zunächst wenigstens, an kleine Geschichten.

Schon im Alltagssprachgebrauch unterscheiden wir einen „distributiven" und einen „kollektiven" Sinn von *Wir*. Wenn „wir" uns vor dem Regen unterstellen, ist das *Wir* ein ganz anderes je nachdem, ob wir zufällig dort vorbeikommende Einzelindividuen sind oder ob wir das gemeinsam als Wandergruppe tun (15). Dieser Unterschied ist im und für das Handeln relevant, etwa wenn sich das *Wir* während des Tuns ändert. Schmid lässt Anna und Berta zusammen spazieren gehen – zunächst nicht, dann doch gemeinsam. Das ist eine Situation, die „ganz besonderes Fingerspitzengefühl beim *Wir*-Sagen" fordert (16). Beim nicht-gemeinsamen Wandern ist das „Wir" übergriffig, „und mit dem ungebundenen Wandern ist es vorbei" (17).

Schmid macht geltend, dass sich die individuellen „Motive" des gemeinsamen Tuns „weitestgehend unterscheiden" können: Berta mag vielleicht nicht gern alleine wandern, Anna mag den Sicherheitsvorteil schätzen. *Dass* es gemeinsames Tun ist, zeigt sich in der Nicht-Übergriffigkeit von „Wir"; was aber das Gemeinschaftliche ist, ist „nicht im direkten Rekurs auf die individuellen Motive der an diesem Handeln Beteiligten zu beantworten". Schmid findet die Unterscheidung Rousseaus in der Alltäglichkeit so kleiner Gemeinschaften wieder: „Die Gemeinschaftlichkeit eines Tuns und die *Gründe*, die die beteiligten Individuen für ihr Mittun haben mögen, stehen nicht auf demselben Blatt." (18 f.)

Das ist eine schöne Geschichte, die freilich als solche noch nicht klärt, was sie klären soll. „Auf einem anderen Blatt" zu stehen, kann auch ein Individualismus kostenlos zugestehen; der Streit entspringt allein bei der Frage, wie man zu diesem anderen Blatt hinübergelangt. Das Konzept von Wir-Intentionalität ist aufgefordert zu zeigen, dass „die resultierende[!?] Gemeinschaftlichkeit" (18 f.) gleichwohl nicht als bloße Kombinatorik der individuellen Gründe erklärbar ist. Haben denn nicht, klarerweise, beide je für sich Gründe, gemeinsam wandern zu wollen? Und was bedarf es dann mehr? Schmid listet fünf der „offensichtlichsten und nächstliegenden" Einwände auf (26–32). Das Beispiel des Gemeinschaftshandelns sei i) logisch sekundär, da es vorgängige Ich-Intentionalitäten bereits voraussetzt; es gehe ii) von einem symmetrischen Verhältnis aus, was gerade nicht der Regelfall sei (Eltern-Kind, Lehrer-Schüler etc.); und es sei iii) seinerseits in umgreifendere soziale Zusammenhänge eingebettet, mithin in einem wei-

ten Sinne institutionalisiert (vgl. 117, die Existenz von Alpenvereinen etwa). Ein vierter Einwand spielt die Absichten gegen die Einstellungen aus und hält geteilte Gesinnungen für wichtiger als ein miteinander Tun. Nicht zuletzt drängt sich ein Einwand methodischer Natur auf, insofern man das Spezifische von Gemeinschaftsbildungen dort aufsuchen müsse, wo das Tun nicht bloß kontingenter-, sondern notwendigerweise gemeinsam erfolgt: Wandern kann man auch allein, heiraten kann man nur zu zweit.

Schmid stimmt all diesen Einwänden zu. Die angezielte „Ontologie des Miteinanderseins" möge all diesen Einwänden nicht ausgesetzt sein, und insofern möge es bloß so scheinen, dass die Wahl gerade dieses Beispiels der „individualistischen Illusion" Vorschub leistet (32 f.). Die Wahl gerade dieses Ausgangspunktes möchte anschlussfähig bleiben. Es sei nun einmal so, dass der Individualismus in den (Sozial-)Wissenschaften hegemonial sei, und insofern ist es das Anliegen von Schmid, die Probleme des Individualismus gerade dort aufzuzeigen, wo er seine Stärken hat (33–35). In guter Tradition des Kritikbegriffs will Schmid seinem Gegner also Heimrecht gewähren, worin zugleich die Gefahr liegt, ungewollt Ausgangspunkte zu übernehmen (450 f.), nicht zuletzt das Konzept von Intentionalität selber.

Darunter noch liegt eine weitere methodische Vorentscheidung: „Am Anfang soll das Phänomen stehen" (25), mithin ein „Bekenntnis zum phänomenologischen ‚Positivismus'" (26). Das letztlich entscheidende Kriterium für theoretische Entscheidungen – etwa für oder gegen einen ontologischen Individualismus – „muss die Phänomenadäquatheit sein" (37; vgl. 24). Die Anführungszeichen, mit denen sich dieser Positivismus bedeckt, zeigt die Verlegenheit. Was Schmid am Beispiel der Verhaltenstheorien zeigt, trifft auch sein eigenes Projekt. Am beobachtbaren Verhalten lässt sich nicht selber ablesen, wie es interpretiert sein will, und eine „Erhöhung der Detailschärfe des Beobachtens" hilft nicht weiter (54). Aber das gilt auch für Phänomene. Nichts spricht *rein* phänomenal dagegen, den Staatsapparat zu einer handelnden Entität zu weihen. Ein Holismus *soll* angesichts historischer Erfahrungen nicht sein. Schmid verdeckt zu sehr, dass Phänomenadäquatheit ein negatives Kriterium ist, das positiv durch *logische* Anstrengungen (vgl. 238 f.) und ein Ethos ergänzt werden muss. Ein ontologischer Individualismus ist *rein* phänomenal nicht widerlegbar.

In Teil I des Buches geht es um die Grundlagen des Individualismus und deren Alternativen. Zunächst zeigt Schmid, dass es auch weiterhin um ein Konzept von *Intentionalität*, mithin um Bewusstseinsphilosophie gehen müsse. Das Argument lebt davon, den Verweis auf Intentionalität als die einzige Alternative zur Verhaltenstheorie anzusehen. Eine Verhaltenstheorie könne den fraglichen Unterschied in den Bedeutungen des Wir-Sagens nicht klären – ein von außen beobachtbares völlig identisches Verhalten könne völlig verschiedenes Handeln sein –, *also* bliebe nur ein Intentionalismus. In allen Einwänden gegen solcherart Bewusstseinsphilosophie, z. B. seitens sprachphilosophischer Konzepte, sieht Schmid generell Verkürzungen am Werk. Wenn man den Begriff Intention nur weit genug fasse (Unterbewusstsein, Wünsche, Affekte etc.), dann seien auch die Einwände nicht haltbar bzw. bezeugten ihrerseits problematische Grundannahmen.

Das ist nur konsequent, produziert aber Überspannungen. Wie Schmid selber sieht (97), spricht letztlich nichts dafür, dass nur die Beteiligten selber sagen können, ob es sich um Gemeinschaftshandeln handelt. Mitläufer sind nicht nur deshalb keine Mittäter, weil sie sich nicht selber als Täter interpretieren. Falls man darin nur Selbsttäuschung sieht (57), dann belässt man die (zutreffenden oder unzutreffenden) Selbstzuschreibungen auf demselben Blatt der fraglichen normativ regulierten Wir-Praxis.

Für Schmid ist diese Problemlage ein entscheidendes Argument für das Konzept einer *Wir*-Intentionalität. Seine Konsequenz liegt nämlich nicht darin, die Wir-Praxis auf ein anderes Blatt als die Intentionen zu schreiben, sondern (wenigstens zunächst einmal und insofern auch korrekt) die *Wir*-Intentionen auf ein anderes Blatt als die Ich-Intentionen zu schreiben. „Wer ‚wir' sagt, *teilt* seine epistemische Autorität mit den mitgemeinten anderen." (72) „Wir" kann man nur gemeinsam sagen. Gemeinschaftshandeln sei „über eine *irreduzible* gemeinsame Absicht zu bestimmen" (161).

Der zweite Schritt von Schmid liegt in einer Verkehrung üblicher Fundierungsverhältnisse. In der Regel werde es so gesehen, dass i) reflexiv-thematisches Gruppenbewusstsein eine ontologische Voraussetzung der Existenz der Gruppe sei; und dass ii) die Existenz der Gruppe die Voraussetzung des Gemeinschaftshandelns sei.

Beide Annahmen seien „verkehrt" (99). Gruppen existieren nicht, weil es ein entsprechendes Bewusstsein gibt, sondern umgekehrt. Es gelte, dass „die Existenz der Gruppe das reflexiv-thematische ‚Gruppenbewußtsein' wahr [macht] – und nicht umgekehrt." (96) Und es sei auch nicht so, dass Anna und Berta zur Wandergruppe werden *bevor* sie gemeinsam wandern, sondern dies geschehe simul-

PhJb 1/08 / p. 218 / 7.4.

tan. „Es ist das gemeinsame Tun, das sie zur Gruppe macht“ (99). Und insofern könne man sagen, dass dem reflexiv-thematischen Wir-Bewusstsein „ein *vorreflexiv–unthematisches Wir–Bewusstsein*“ bereits vorausgesetzt sei (99).

Hier liegt die entscheidende Einsicht, dass das Gemeinsame nicht mehr auf einem *Entscheid* für gemeinsames Tun beruht, da es nicht zunächst *Gegenstand* des Bewusstseins sein kann, bevor es zum gemeinsamen Tun kommt. Und das wiederum bedeutet: „Auf den ursprünglichen Begriff des gemeinsamen Tuns bezogen macht der Begriff der ‚Freiwilligkeit‘ bzw. der ‚Zustimmung‘ ebenso wenig Sinn wie derjenige des Zwangs.“ (105) So zutreffend das ist, so wenig ist damit schon das Problem des Status der externen Rahmenbedingungen des gemeinsamen Tuns gelöst, wie Schmid es gerne hätte (99). Ein Blick auf die Performanz-Debatte zeigt, dass auch dort nicht klar ist, ob die Inszenierung lediglich ein vorgegebenes Drehbuch ratifiziert oder ob sie ihr eigenes im Tun aus dem Hut zaubert oder was eine „allmähliche Verfertigung des Drehbuches in der Performance“ heißen soll.

Der letzte Schritt liegt im Aufweis dessen, dass gemeinsame Intentionen „eine genuin *intersubjektiv-relationale* Angelegenheit“ sind (180). Insgesamt kann man dann das Konzept von Wir-Intentionalität in folgende Formel gießen: „In sozialontologischer Hinsicht führt ein vorreflexiv-unthematischer, nicht-reduktionistischer und intersubjektiv-relationaler Begriff des gemeinsamen Intendierens nämlich ganz im Gegensatz zur analytischen Theorie der kollektiven Intentionalität hin zu einer *heterodoxen* Position in der Sozialontologie.“ (238) Nun müsse man sich auch nicht mehr vor Kollektivsubjekten fürchten, denn diese seien lediglich die Kehrseite des Individualismus. Gemeinsame Intentionen aber seien gerade nicht „von der Art, die ein oder mehrere einzelne, kollektive oder individuelle Subjekte *haben* – sie sind vielmehr etwas, worin Individuen *sich teilen*“ (233).

Das Buch ist klug und gründlich gearbeitet. Es seziert eine laufende Debatte bis in die tragenden Grundannahmen hinein und präsentiert damit eine Art philosophischer Diskursanatomie der besten Güte. Es ist vorbehaltlos lehrreich, nicht zuletzt wegen manch überraschender Materialien alter phänomenologischer Debatten (u. a. Lazarus, Stein, Geiger, Frank). Gleichwohl kann ein Ergebnis nur heterodox in Bezug auf eine bestimmte Debatte sein. Und das ist jene, die hinreichend deutlich bereits in einem Titel von Searle angezeigt ist: es geht um *The Rediscovery of the Mind* (190, Fn. 23). Die Debatte hat sich damit wohl in der Adresse geirrt. So wie man, wenn schon, Gott nicht *in the sky, but in heaven* suchen sollte, so sollte man geistvollerweise *zwischen*menschliche Sachverhalte nicht in *mind*, sondern in der alten Rede von *spirit* suchen. Den *sozial*ontologischen Individualismus als Ergebnis einer *cartesianischen* (statt einer vertragstheoretischen) Gehirnwäsche zu präsentieren (Titel Teil I), wäre dann so klar nicht: „Die *Gemeinsamkeit* gemeinsamen Tuns geht der Reflexion auf die Gemeinsamkeit voraus; sie liegt im Tun selbst.“ (107) Dieses grundlegende Ergebnis könnte im Anschluss an einen anderen Geist-Begriff praxis-, und nicht bewusstseinsphilosophisch interpretiert werden: dass bereits *Ich*-Intentionen individuierte Wir-Sachverhalte sind, und dass die Praxis auf einem anderen Blatt steht als die sie tragenden und vorwegnehmenden Intentionen.

Der Unterschied kommt an zentraler Stelle zum Tragen. Schmid setzt voraus, was eigens zu klären wäre: Er kennt „intentionale, aber nicht-sprachfähige Akteure (etwa Primaten)“ (118). So überzeugend daran die Option eines „vorreflexiv-unthematischen Bewusstseins“ diesseits einer „propositional ausdifferenzierten Sprache“ (116 f.; vgl. 396 f.) ist, so wenig folgt, was Schmid schlicht setzt: dass Primaten im *selben* Sinne intentional sind wie Menschen. Die Gemeinsamkeit von Menschen dürfte eine andere sein als die der Primaten.

Der Teil II handelt dann in seinerseits drei Kapiteln von der „Rekonstruktion der Gemeinschaft“. Aufgabe sei zu zeigen, dass und inwiefern das individualistische Selbst(miss)verständnis „selbst noch eine Form des Wir-Seins ist“ (244). Zunächst wird, etwas bemüht und betont ‚heterodox‘, Heideggers Daseinsanalyse für die gesuchte Sozialontologie fruchtbar gemacht. Alternativen scheinen auf – etwa Löwith (288) oder Plessner (312) -, aber die gehören wohl nicht in die Charts „der ‚größeren‘ Philosophen des vergangenen Jahrhunderts“ (308).

Das zentrale Kapitel zum unvermeidlichen *Homo Oeconomicus* ärgert ein wenig und muss durch die Selbsterklärungen im Schlusswort gepuffert werden. Was soll man davon halten, dass einem dort auf 100 Seiten die Probleme und Folgeproblemverästelungen des Gefangenendilemmas präsentiert werden, aus Teil I schon wissend, dass dieses doch ganz grundsätzlich jener vorreflexiven Ebene, die gar nicht durch „Entscheidungen“ konstituiert ist, nicht gerecht werden kann? Anliegen und Stachel des zweiten Teils werden dann im letzten Kapitel sichtbar: Das vielstimmige Lamento, dass der modernen Gesellschaft ihr sozialer Zusammenhang verloren gehe, sei kein Problem des gesellschaftlichen Lebens, sondern eines der

Selbstbeschreibung, und nur darüber vermittelt eines der Gesellschaft selber. „Schon die Tatsache, dass Sozialität in diesen Diagnosen qua *Zusammenhalt* in den Blick genommen wird, zeigt, dass dabei das Phänomen unseres vorreflexiv-unthematischen Miteinanderseins theoretisch übersprungen wird.“ (411)

Wo immer selber man auch Anschluss suchen mag: Der zentrale Kern des Buches ist überaus überzeugend. In der Perspektive einer „Ontologie des Miteinanderseins fällt ein verändertes Licht“ auf Phänomene und Selbstbeschreibungen des Sozialen.

Volker Schürmann (Leipzig)

Rolf Kühn, Ästhetische Existenz heute. Zum Verhältnis von Leben und Kunst, Freiburg/München: Karl Alber 2007, 214 S., ISBN 978-3-495-48239-1.

Wo es um die Frage nach dem Ästhetischen geht, teilen sich Kunsthistoriker und Philosophen in der Regel die Aufgaben. Kunstwissenschaftler gelten als Experten des ästhetischen Objekts: Sie interpretieren konkrete Kunstwerke und bemühen sich immer auch um deren historische wie systematische Klassifikation. Philosophische Ästhetiker dagegen konzentrieren sich auf die Funktionen des ästhetischen Bewusstseins: Sie fragen nach der Geltung ästhetischer Urteile sowie danach, welche Produktions- und Rezeptionsfaktoren an der Konstitution ästhetischer Erfahrungen beteiligt sind. Zwei Vorurteile beherrschen dabei die wissenschaftliche wie die philosophische Ästhetik von vornherein. In der Kunstwissenschaft regiert die Auffassung, dass die Ästhetik es mit Objekten oder Objektklassen zu tun hat, denen traditioneller Weise das Attribut des Künstlerischen anhaftet. In der philosophischen Ästhetik dominiert der Gedanke, dass die Allgemeingültigkeit ästhetischer Geschmacksurteile das eigentliche Kernproblem des Diskurses über die Kunst darstellt.

In seinem Buch *Ästhetische Existenz heute. Zum Verhältnis von Leben und Kunst* schlägt Rolf Kühn einen anderen Weg zum Ästhetischen ein. Wie der Untertitel bereits andeutet, geht es dem Verfasser um eine im weitesten Sinne kulturphilosophische Thematik – nämlich um die Frage nach dem inneren Band, welches die Kunst unauflöslich an das Leben bindet. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung erstaunt es nicht, dass Kühns Text mit einem weiten Begriff des Ästhetischen operiert; mit einem Konzept, welches in seiner zeitkritischen Akzentuierung durchaus auch bestimmte kulturpolitische Stellungnahmen nach sich zieht. Eines jedenfalls wird dem Leser bereits zu Beginn des Buches schnell deutlich: Anstatt den Blick im Stile wissenschaftlich-philosophischer Kunsttheorien auf einzelne Artefakte verschiedener Kunstepochen oder Kunstgattungen zu heften, richtet sich Kühns Blick im Medium eines existenziell zugespitzten Ästhetikverständnisses direkt auf die Totalität humaner Kulturleistungen. Vor allem zweierlei treibt den Autor um: Erstens die Frage, wie sich die eigentümliche „Präsenz“ und „Zeitlosigkeit“ (11) des Ästhetischen rechtfertigen lässt, sofern dieses – am singulären Kunstwerk gewissermaßen exemplarisch hervortretend – als ein phänomenologisches Merkmal des Lebens verstanden werden muss; zweitens die Frage, wie sich ein Ästhetisches, dessen Lebenssitz jenseits des Bezirks offiziell geschätzter Kunstwerke liegt, in elementar sinnlichen Leibvollzügen offenbart.

Die drei Buchkapitel, die mit „Elementarästhetik“ (11–72), „Orte“ (75–137) und „Kultur heute“ (141–204) betitelt sind, entführen den Leser auf unterschiedliche Felder der ästhetischen Theorie und Praxis. Neben Interpretationen von Werken der modernen Malerei und Musik (im 1. Kapitel) stehen Betrachtungen über Architektur und Landschaftsgestaltung (im 2. Kapitel), und diese wiederum werden (im 3. Kapitel) durch einen zeitdiagnostischen Blick auf die (Kunst der) Gegenwartskultur ergänzt. Auch wenn es angesichts der Textgliederung vordergründig so scheinen mag: Das Buch bietet alles andere als ein additives Sammelsurium von Werk- bzw. Stildeutungen. Je weiter der Text voranschreitet, desto deutlicher zeichnet sich ab: Nicht Objekte der Kunst stehen bei Kühn zur Diskussion, sondern ihr existenzieller Beitrag zum Verständnis dessen, was gelingendes menschliches Leben im Sinne heilvollen Kulturdaseins eigentlich ist. Wer demgemäß nach dem ‚Was‘ bzw. dem Wesen von Leben und Kultur fragt, der darf freilich, so Kühn, weder eine einfache empirische noch ontologische Inhalts- oder Gegenstandsangabe erwarten; denn weder Leben noch Kultur sind, der lebensphänomenologischen Ursprungsforschung des Verfassers gemäß, bloße Urteilsobjekte, über deren ästhetische ‚Qualität‘ distanziert und ‚allgemeingültig‘ zu befinden wäre. Was das Buch stattdessen leisten möchte ist eine Art ‚Lebensgenealogie‘ des Ästhetischen. Es wird der Versuch unternommen, die Quellen der individuellen wie der gesellschaftlichen (Kultur-)Lebendigkeit so aufzuzeigen, wie diese sich *in statu nascendi* unverkleidet offenbaren. Die Kunst eignet sich für diesen Zweck in höchstem Maße. Nirgendwo sonst nämlich wird das unmittelbare Hervorbrechen des

PhJb 1/08 / p. 220 / 7.4.

Lebens aus den Kraftzentren einer ihrerseits vorgegenständlichen Subjektivität derart greifbar wie im Falle ästhetischen Schaffens. Unterhalb der Sinnebene kultureller Artefakte liegt, ohne von hier aus jemals in objektive Repräsentationen hinein überführbar zu sein, das elementare Leben des Ästhetischen. Und im Angesicht dieser Lebendigkeit steht daher bei Kühn auch nicht ‚die' Kunst (als beliebiges Objekt) unter anderen Forschungsobjekten zur Debatte, sondern eben die ästhetische Existenz lebendiger Subjekte als die eigentliche Weise, in welche (die) Kunst (das) Leben ‚bedeutet'.

Kühns Augenmerk richtet sich vor diesem Hintergrund präzise darauf, wie das Ästhetische ‚leibt und lebt', noch bevor es als intentionaler und schließlich interpretierbarer Sinn bzw. Werkgehalt vorliegt. Ausgehend von dem Gedanken, dass das Leben selbst das Original ästhetischer Verfasstheit ist, betrachtet der Autor „das ‚sichtbare Kunstobjekt' in der Welt" lediglich als „sekundäre Erscheinung gegenüber seiner reinen Ursprünglichkeit" (132) – wobei als ‚Ort' dieses Ursprungs ein von empirischen Beimengungen freies, transzendentales Ego ausgemacht wird. Der Maler etwa bringt, wo sich Malerei lebensursprünglich in den entsprechenden Leibesbewegungen vollzieht, kein Kunst-Ding hervor, welches Ausschnitte einer realen oder imaginären Welt gegenständlich dar- oder vorstellt. Vielmehr lässt er auf der Grundlage spontan (und im guten Sinne des Wortes ‚planlos') sich vollziehender „Minimalgesten" (13) das Leben selbst durch seine leiblichen Anstrengungen hindurch zu sich zu kommen. Die Bewegungen des Künstlers sind in dieser Phase der Artikulation Ausdruck eines praktischen Könnens, als welche sie noch kein semantisch bestimmtes Etwas, sondern gewissermaßen nur ‚sich selbst' bedeuten. Als sinnliche Manifestation eines praktischen „Ich kann" (Edmund Husserl) stehen die Werke der Kunst somit in keinerlei innerem Bezug zu einer intentional erzeugten und schließlich objektiv zu beurteilenden Bedeutung; wie denn umgekehrt auch das transzendentale Ich (des Künstlers) kein bloß logisches Konstrukt (im Kantische Sinne) ist, sondern – über Affektivität, Pathos und Kraft ‚definiert' – geradezu als der lebendigste Punkt in demjenigen Geheimnis fungiert, welches Kreativität und spontanes Kunstschaffen heißt. Am Anfang der Kunst geht es laut Kühn stets um die sinnliche Manifestation eines gleichsam selbstgenügsamen „Minimums" leiblicher Kraftanstrengung – um den „Punkt eines absolut ästhetischen Anfangs" (13), der auch in späteren Stadien der ästhetischen Artikulation grundsätzlich nicht zugunsten einer quantitativen Maximierung durch gegenständliche ‚Sinnzuwächse' gesteigert werden kann (vgl. Kapitel 1: „Minimum als Maximum"). In der subjektiv erlebten Intensität solchen Anfangsempfindens berühren sich, wie der Autor darlegt, Leben und Kunst. Denn aus demjenigen vorgegenständlichen Ursprungspunkt, aus dem heraus objektive Lebenserscheinungen ganz allgemein hervorbrechen, bricht auch das Ästhetische in seiner Eigenart hervor – und zwar als ein pathisches „Werden ohne innere Distanz" (15). Die elementarästhetische Genese des Kunstwerkes geht allen späteren Betrachtungsweisen der Kunst voraus, sofern diese das konkrete Werk am Leitfaden von Konzepten wie Sinn, Referenz, Horizont, Evidenz oder auch Urteilsallgemeinheit objektivierend zu erfassen suchen.

Da sich das Ästhetische, lebensphänomenologisch betrachtet, niemals in objektive Repräsentationen hinein entäußern lässt, spricht Kühn keiner besonderen Kunstform einen Primat zu. Auch dienen seine zum Teil sehr ausführlichen Werkdeutungen – die Besprechung etwa von Kaspar David Friedrichs Gemälde *Die Kreidefelsen auf Rügen* (63 ff.), die Deutung eines japanischen Gartens (59 ff.) oder die Annäherung an Peter Eisenmanns Berliner Holocaust-Mahnmal (vgl. 205 ff.: „Ästhetik des Grauens") – nicht dazu, überlieferte Kriterien der Kunstbeurteilung schulmäßig auf einzelne Werke zu applizieren. Anstatt um die isolierte Deutung möglicher Stile, Sujets oder Werkinhalte geht es dem Verfasser bei seinen Interpretationen stets um die Frage, ob und wie sich im Falle der (produktiven wie rezeptiven) Kunsterfahrung die genuin ästhetische Selbstgebung des Lebens ereignet; und zwar sowohl hinsichtlich des künstlerischen Umgangs mit Materialen und Formen als auch bezüglich der vom Werk ausstrahlenden affektiven Wirkungen. Dabei geht Kühn von der Idee aus, dass die Kunst in ihrer inneren Symbolik „keiner traditionellen Konventionalität" (68) gehorcht, sondern unmittelbar das Gefühl ansprechende Sinnbilder der dem Menschen ursprünglich vertrauten Lebenslebendigkeit präsentiert. Dies ist etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, bei den *Kreidefelsen* Kaspar David Friedrichs der Fall – ein Werk, welches jenseits des sichtbaren Bildinhalts und seiner objektiven Bedeutung in letzter Instanz eine direkte Versinn(bild)lichung des „Abgrund[s]" der Existenz in seiner „Tiefe an sich" (67) zu bieten hat.

Die Bedeutung des Ästhetischen ist für Kühn nun keineswegs auf künstlerische Artefakte in ihrer Sonderweltlichkeit eingeschränkt. In elementarer Weise ästhetisch ist nämlich bereits die Art, in der Menschen sich als leibliche Wesen auf der Erde bewegen (vgl. Abschnitt 2: „Leib und Bewegung"),

Stimmungen und Charaktere von Landschaften erleben oder sich – indem ihnen der Sinn des Lebens als „Bleibe" (vgl. Abschnitt 6: „Leben als Bleibe") ursprünglich offenbar ist – wohnend auf der Erde einrichten. Egal, ob „als Erholungs-, Wohnungs- oder Arbeitsstätte": Wohnung, Landschaft und Stadt bilden jeweils „innerlich erlebte Gebiete" (58). Sofern diese aus lebensphänomenologischer Sicht als Aufenthaltsorte des Lebens erfahren und als solche buchstäblich ‚belebt' werden, dienen sie der Entstehung einer „Protokultur" (96), welche jeder technisch-rationalen Parzellierung der ‚Welt' in objektive Territorien vorausgeht und auf die „Erdeinverleiblichung" wertbehafteter Umgebungen durch einen „sinnlich ästhetischen Leib" (96) hindeutet. Diese Protokultur unterhalb der offiziellen Kulturbetriebsamkeit wurzelt zuletzt in einer „leiblichen Protoästhetik" (97), die auf das Engste mit der subjektiv erfahrenen „Ständigkeit des Eigenleibes" (Maurice Merleau-Ponty) sowie der unhintergehbaren Bezogenheit des Leibes auf den Erdboden zusammenhängt. Was das aus elementarem Schützbedürfnis stammende (städtische) Wohnen bzw. Sich-Einrichten des Menschen angeht, so zeigt Kühn diesbezüglich in eindrucksvoller Weise die Defizite von Architekturtheorien auf, die den Ursinn des Wohnens als lebendiger Bleibe funktionalistisch oder postmodernistisch verkennen. Unter dem Stichwort „Urstiftung Architektur" (96) lautet die These, dass die bisherige Architektur „kaum in einer *ästhetischen* Selbstbesinnung die Potentiale ihrer Bau-Kunst ausgenutzt [habe]" (115). Während funktionalistische Architekturen auf die totale rationale Durchdringung des Lebensraumes abzielen, versäumt es die postmoderne Städtebaulehre durch ihr additives und unhistorisches Spielen mit architektonischen Versatzstücken, dem menschlichen Leib die Erfahrung von Orientierung und Sammlung zu verschaffen. Nur dort, wo architektonische Gebilde, in konsequenter Einbeziehung des Leibes und den ihm eigenen Potenzialitäten, organischen Charakter besitzen – also z. B. einen Ausgleich zwischen Funktionalität und Ornamentik etablieren – können sie als das fungieren, was sie ihrem Wesen gemäß sind: „Stätten des Lebens" (132) und nicht „bloß *bebauter* Raum als ‚Hülle'" (128) für Leiber, die in toter Umgebung zu empfindungslosen Körper-Dingen degeneriert sind.

Bleibt noch zu erwähnen, dass der Verfasser den elementarästhetischen Betrachtungen abschließend eine kulturphilosophische Gesamtrahmung gibt. Am Leitfaden antipositivistischer Motive aus Edmund Husserls *Krisis*-Abhandlung kreisen Kühns Darlegungen im 3. Kapitel um den gegenwärtigen Zustand von Wissenschaft, Ethik, Politik und medialisierter Alltagswelt; wobei die Frage nach der Zukunftsfähigkeit einer Kultur zur Debatte steht, die auf vielen Feldern der „Barbarei" (Michel Henry) die Tore geöffnet hat. Kühn deutet den *status quo* der wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, (europa-)politischen und medialen Rationalität als Zustand einer „nihilistischen" Lebensentzweiung (vgl. Abschnitt 8: „Nihilismus und Lebenszukunft"), der vor allem durch die allgegenwärtigen ökonomischen Steigerungsimperative hervorgerufen wird. Das Leben wird dadurch, so diagnostiziert Kühn, seiner sinnlich-subjektiven Potenzialitäten beraubt: Es wird „seinem innersten Pathos der absoluten Subjektivität entrissen [...] – wovon unter anderem die Geschehnisse der abstrakt kalkulierenden Arbeitsverhältnisse, Marktgesetzlichkeiten oder die auf allgemeine Öffentlichkeit hin tendierende Pornographie am besten zeugen" (167).

Anstatt angesichts solcher Gegenwartstendenzen jedoch ein reaktionäres Verfallslamento anzustimmen, sucht der Verfasser gegen Ende des Buches nach konstruktiven Wegen, um der Einheit von Kultur und Leben wieder zu ihrem ‚Recht' zu verhelfen. Konstruktiv sind diese Wege freilich nicht im Sinne eines Konstruktivismus, der dem Nihilismus durch rationale Planbarkeitsvisionen bloß vordergründig Paroli bietet, während er *de facto* selbst an dessen Entwicklung beteiligt ist. Angesichts der lebensphänomenologischen Kardinalthese – „Niemals kann sich das Leben selbst verlassen" (189) – setzt Kühn stattdessen auf die bleibende Potenzialität der Subjektivität, die sozusagen nicht ‚totzukriegen' ist. Während der Nihilismus an den Oberflächen der Kultur daran arbeitet, das Subjektive im Zuge wissenschaftlicher wie politischer Interventionen zunehmend zu substituieren, vermag er die untergründige Persistenz individueller Artikulationen und Vermögen nicht wirksam zu hemmen; wenngleich durch ihn natürlich kulturelles „Oberflächen- und Tiefenleben" (Henri Bergson) zunehmend auseinander gerissen werden. Was allerdings die Kunst exemplarisch deutlich macht, das gilt zuletzt auch für die Lebendigkeit des Leibes, der menschlichen Arbeit sowie der ethisch-sozialen Praxis insgesamt: Das Leben kann an der um sich greifenden Substitution von Individualität und Sinnlichkeit zwar krank werden; und ist es vielleicht auch dort schon geworden, wo objektivistisches Denken und Handeln bodenlose Surrogate an die Stelle empfindender Individuen oder resonanzhaft empfundener Mit- und Umwelten setzen. Die Abtrennung des individuellen vom abstrakten Leben bedeutet aber nicht das Ende des

Lebens selbst, sondern ist bestenfalls ein Oberflächenphänomen der Kultur. Daher kann, so Kühns ebenso lebensrealistische wie heilvolle Überzeugung, von einer kulturellen „Krankheit zum Tode" (Sören Kierkegaard) keine Rede sein. Was dagegen spricht ist die abgründige Tiefe einer Lebensfülle, die sensible Zeitgenossen ohne Unterlass ästhetisch anzieht und zuletzt unmittelbar sinnlich berührt.

Thomas Rolf (Chemnitz)

Georg Stenger, Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München: Karl Alber 2006, 1088 S., ISBN 13-978-3-495-48136-3.

Ohne Übertreibung wird man sagen können, dass Georg Stengers umfangreicher Entwurf einer „Philosophie der Interkulturalität", der schon im Untertitel als „phänomenologische Studie" gekennzeichnet ist, der interkulturellen Philosophie ein neues Fundament gibt. Interkulturalität erkennt Stenger als ein Erfordernis aus der Philosophie immanenten Gründen, weil philosophische Kulturimmanenz an innere Grenzen stoße.

Stenger versteht sich in dezidiertem Sinne als Phänomenologe; er deutet, darin Husserl folgend, die Phänomenologie als inneren, wenn auch zumeist unthematischen Leitfaden in der *Philosophia perennis*. Phänomenologie ist für die Philosophie deshalb fundamental, weil die Erfahrung aller Begriffsbildung vorgängig ist. Aus solchen Gründen, die er differenziert exponiert, wählt Stenger das Grundphänomen der Erfahrung zum Ausgangsthema seiner Untersuchung, wobei die Phänomenbezüge der Andersheit, die in der Interkulturalität notwendigerweise in den Vordergrund treten, als für Erfahrung selbst grundlegend erwiesen werden.

Die vorbereitende Schrittfolge von Kant über Husserl bis zu Heidegger (74–295) gilt dann der ersten Konturierung des Erfahrungsbegriffs.

Der Blick auf Kant hat dabei die Funktion, die Unhintergehbarkeit der transzendentalen Dimension für jede Phänomenologie der Erfahrung freizulegen. Stenger konzentriert seine Erörterungen auf die von Kant zu gewinnende Unterscheidung von Dingwissen und Weltwissen. Seine Darlegungen sind weniger auf die komplexen Fragen der inneren tektonischen Bestimmungen der Kantischen Philosophie, als auf eine, unvermeidlich großflächige, Freilegung des Ganzen dieser Systematik gerichtet. Dabei werden *Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der praktischen Vernunft* in ungleich stärkerem Maße herangezogen als die *Kritik der Urteilskraft*. Dies könnte überraschen; denn man wird sich fragen, ob die dritte Kantische Kritik nicht gerade vor dem Hintergrund von Stengers Fragestellung mehr ausgetragen hätte als er ihr abgewinnt. Unter den „kritischen Anfragen", die er, wie nach jedem der erörterten klassischen Autoren, auch zum Ende des Kantteils anbringt, ragt eine Konfrontation der Kantischen Friedensschrift mit der *Friedensfeier* Hölderlins heraus, an die sich grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Poesie anschließen: die Entwicklung der Philosophie seiner Zeit habe Hölderlin, so Stengers These, von den transzendentalphilosophischen Versuchen seiner Frühzeit abgebracht und zu einer dichterischen Aussage des Grund- und Tiefenphänomens des Friedens geführt. Dies ist für ihn Indiz dafür, dass ein Strukturdenken in der vom System geprägten philosophischen Situation der Zeit nicht Gestalt gewinnen konnte.

Den entscheidenden Schritt, den die Husserlsche Phänomenologie über Kant hinaus tut, erkennt Stenger sodann darin, die Bedingungsformen der Vernunft nicht, wie es bei Kant geschehe, zu unterstellen und vorauszusetzen, sondern in ihrer Selbstauslegung als Bewusstseinsleben gleichsam dynamisch zu fassen (vgl. *Formale und transzendentale Logik*, Hua XVII, 280). Von hier aus rekonstruiert Stenger den Ansatz von Husserls philosophischem Unternehmen als eine grundsätzliche „phänomenologische[] Neuformulierung neuzeitlicher Philosophie" (145 f.). Die „kritischen Anfragen", die er an Husserl heranträgt, sind besonders gewichtig, geht er doch der Problematik des ungeklärten Verhältnisses von empirischem und transzendentalem Subjekt bei Husserl nach, wozu inzwischen die differenzierten Erwägungen in Hans Blumenbergs nachgelassener *Beschreibung des Menschen* (2006) ergänzend angeführt werden könnten. Sodann problematisiert er die Möglichkeit des von Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* beschrittenen Weges, die Fremderfahrung im Sinn analoger Apperzeption und Einfühlung zu behandeln; und nicht zuletzt wird der Husserlsche Topos des geistigen Europa mit seiner griechischen Urstiftung im Lichte phänomenologischer Fortschreibungen des Verhältnisses von Eigen- und Fremdwelt (K. Held, B. Waldenfels) zum Problem.

Das Heidegger-Kapitel konzentriert sich im Kern darauf, die Wendung nachzuzeichnen, die der Ontologie auf der Grundlage der existenzial-hermeneutischen Frage nach dem Sinn von Sein eine gegenüber der metaphysischen Überlieferung veränderte Begründung gibt. Dabei versteht Stenger Heideggers anderen Anfang so, dass aus dessen Neuinterpretation die abendländische philosophische Überlieferung bis an die Grenzen der Mög-

PhJb 1/08 / p. 223 / 7.4.

lichkeiten der europäischen Begriffswelt führe, aber nicht darüber hinaus. Heidegger wird damit für Stenger zu dem Denker, der so weitgehend wie nur möglich diese Tradition innerhalb ihrer selbst auf eine interkulturelle Fragestellung öffnet. Wo aber bei Heidegger eine ausdrückliche Zwiesprache zwischen den Kulturwelten versucht wird – wie in dem *Gespräch über die Sprache* –, dort vertraut sich ihm Stenger nur unter großen Vorbehalten an, weil bei Heidegger die Stimme des je Anderen schon aus der Vorwegnahme der Begegnung und damit reduziert vernommen zu werden drohe. Heideggers Ausgangspunkt bei der Alltäglichkeit der Phänomene in *Sein und Zeit* widmet Stenger zu Recht besonderes Augenmerk. Er versteht die Heideggersche Alltäglichkeitsanalyse aber auch als Symptom eines Scheiterns. Lebenswelt und Theorie müssten und könnten bei Heidegger nicht vermittelt werden, erweisen sie sich doch als ‚gleichursprünglich', was aber zu weiteren Fragen Anlass gibt. In Übereinstimmung mit seinem Lehrer Rombach möchte Stenger hinter die seinsgeschichtliche Frage auf eine Ebene der Grunderfahrung und Grundgeschichte zurückgehen, die, dies erweist sich nun als das eigentliche methodische Discrimen gegenüber Heidegger, nicht formal anzeigenden, sondern material konkreten Zuschnitt haben müsse, die also auch nicht durch ein ‚ursprüngliches', erst anfängliches Denken präformiert sein könne. Heideggers Entwurf einer Seinsgeschichte, insbesondere den Rückgang auf die ‚Grundworte' abendländischen Denkens, begreift Stenger als Bildung von Kondensationspunkten, worin er ein berechtigtes Anliegen sieht, ohne dass sich eine Philosophie interkultureller Erfahrung freilich damit begnügen könnte. Die Grundgeschichte muss, wie Stenger mit Rombach festhält, noch diesseits denkerischer Artikulation aufgesucht werden.

Mit der Struktur dieses vorbereitenden Kapitels von Kant über Husserl zu Heidegger entwirft Stenger unstrittig eine Stilisierung, die aber vor der leitenden Fragestellung gleichermaßen plausibel und elegant ist. Ob sie tatsächlich hinreichend ist, um den Kanon anzugeben, den Stenger in seiner systematisch phänomenologischen Ausarbeitung in Anspruch nehmen muss, ist fraglich. Die zentrale Rolle spielt darin offensichtlich die strukturelle Phänomenologie von Stengers Lehrer Heinrich Rombach, auch wenn Rombach einzelne Gewichtungen anders vollzieht: insbesondere den Bruch zwischen der von Stenger initiierten ‚Hermetik' und der ‚Hermeneutik' nicht verabsolutieren möchte und insbesondere die gegenwärtige französische Phänomenologie viel stärker rezipiert, als Rombach dies getan hat. Ein nicht geringes Verdienst dieses Buches besteht in der Rekonstruktion und Fortsetzung von Rombachs Ansatz, den Stenger auch systematisch in Gesprächshorizonte führt, die bei Rombach nicht oder kaum eine Rolle spielten, namentlich im Blick auf Ethik und politische Philosophie.

Sehr intensiv umkreist Stenger immer wieder Hegelsche Gedankenfiguren, sodass Hegel zumindest im Hintergrund des präsentierten Kanons präsent ist.

Bei seiner eigensten Sache ist Stenger im Hauptteil des Werkes: der Freilegung des ‚Grundphänomens' der interkulturellen Erfahrung (265 ff.), in der er von einer Vermessung des Erfahrungsphänomens auf die allen Erfahrungen unterliegenden ‚Grunderfahrungen' zurückgeht und von dort eine Fragebewegung einleitet, die zum Phänomen der Welt und sodann zur Pluralität von Welten gelangt. Diese Anlage ist, ungeachtet mancher Überschneidungen, die zwischen den einzelnen Kapiteln entstehen, insgesamt überzeugend, und sie vermag auf jedem Schritt konsequent die grundlegende phänomenologische Erschließung der Horizonte der Erfahrung mit der Betonung des interkulturellen Problems zu verbinden. Es ist deutlich, dass für Stenger erst ein struktur-phänomenologischer Zugriff in der Folge Rombachs in der Lage ist, die vielfachen Verästelungen und Konstellationen des Begriffs der (Fremd-)erfahrung zu erhellen. Dies bedeutet, dass die skizzierte interkulturelle Philosophie nicht mehr Substanzmetaphysik, auch nicht Systemdenken, sondern eben Strukturanalyse sein muss, um das Phänomen Erfahrung und damit zugleich das ihm essentiell eigene Moment des Anders-Seins treffen zu können. Am Leitfaden des Cusanischen *non aliud* oder der Pascalschen *Ordnungen* versucht Stenger, reiche und vielfältige Phänomenzusammenhänge der Grunderfahrung, namentlich die Andersheit, zu dechiffrieren. Es geht ihm dabei zentral darum, die prozessuale dynamische Verfassung von Bewegungen und Übergängen, die „Konstitutionsverwobenheit" von Ich und Anderem, freizulegen. Stenger entwickelt vor diesem Hintergrund auch eine feinere Differenzierung zwischen dem Phänomen des Anderen und des Fremden, die darin kulminiert, dass in der Fremdheit eine Welt aufbricht und der Schritt über eine jeweils eigene Kultur hinaus unabdingbar wird. Der Sache gemäß finden sich in den Abschnitten zu Andersheit und Fremdheit sehr differenzierte Auseinandersetzungen, namentlich mit Waldenfels oder Lévinas. Dabei lässt sich als Stengers genuines Interesse erkennen, aus dem Grenzbegriff einer ‚absoluten Differenz', die, wie er zu zeigen versucht, zu Kristallisierungen und Fixie-

PhJb 1/08 / p. 224 / 7.4.

rungen zu führen droht, auf den dynamischen Vorgang des Differenzierens zurückzugehen, aus dem harschen Paradox in das ‚Zwischen', aus dem Eigenes und Fremdes allererst hervorgehen. Besonders eindrucksvoll ist dabei die phänomenologische Explikation eines ‚Zwischen der Ordnungen', wie es sich etwa im Gruß einstellt, dem Stenger nicht zufällig eine eingehende Analyse widmet. In diesem Zusammenhang nimmt er auch das mittlerweile weit gestreute Problemfeld einer Phänomenologie der Leiblichkeit auf, namentlich den Ansatz von Merleau-Ponty. Es kommt ihm hier, im Zwiegespräch mit der Anthropologie von Helmuth Plessner, auf die Freilegung eines grundlegenden Leibbewusstseins an, von dem her deutlich wird, dass Selbstreflexion fundamental leiblich verfasst ist. Im Anschluss an Merleau-Pontys Auffassung der Wahrnehmung als ‚Grundphänomen' spricht Stenger von der Leiblichkeit als inkarnierter Transzendentalität. Über die einschlägigen Arbeiten von Hermann Schmitz und seiner Schule fällt bedauerlicherweise kein Wort, obwohl vor allem Schmitz' Einlassungen auf das Phänomen der Atmosphäre für Stengers Zwecke durchaus brauchbar sein könnten. Die Überlegungen Stengers zur Leibphänomenologie führen in einen Schwebe- und Ambivalenzzustand, da Leiblichkeit gleichermaßen welthaft und welttranszendierend ist, womit der Leib eine Schlüsselbedeutung für Phänomen und Begriff der Erfahrung gewinnt. Im Zentrum solcher leiblichen Verfasstheit sieht Stenger den Organismus, an dem sich zeige, dass Einheit nicht in einer Opposition gegen Vielheit steht. Eine eigene Frage wäre es indes, ob man Cusanus' Spekulation der In-differenz und Coincidenz so umstandslos für die Erhellung dieser Struktur heranziehen darf, wie es bei Stenger geschieht. Fruchtbar könnten gerade an dieser Stelle Kantische Überlegungen im Zusammenhang der Teleologie der Urteilskraft sein, auf die Stenger aber nicht Bezug nimmt.

Für die Grundlegung einer Philosophie der Interkulturalität kommt diesen Erörterungen besonderes Gewicht zu, da Kulturaneignung von der Phänomenologie des Leibes her als Inkarnation zu begreifen ist.

Von der Erfahrung wird noch einmal eigens die Grunderfahrung abgehoben (497 ff.); eine Differenz, die ihr Gegenüber und einen ihrer Anstoßpunkte in Heideggers Rede von den „Grundstimmungen" hat. Mit den Grundstimmungen haben die Grundphänomene auch dies gemeinsam, dass sie jählings, im Sinn eines Widerfahrnisses, aufbrechen und gleichsam epiphanisch erscheinen. Stenger will am Leitfaden der Grunderfahrung indessen in eine Dimension vordringen, die, wie er sich ausdrückt, den „Konstellationen" von Subjekt und Objekt, Ding und Welt ihrerseits vorausliegt und aus welcher daher erst deren Genese verständlich gemacht werden kann. Er spricht von der „Idemität", die der Scheidung von Identität und Differenz voraufgeht und ebensowenig eine gestaltlose Indifferenz als den höchsten spekulativen – Hegelschen – Anspruch einer Einheit in und über der Differenz bedeutet. Gewichtig sind in diesem Zusammenhang die Sinnklärungen der Phänomenalität von Ursprung und Grund, deren europäische Interpretationsmodelle Stenger mit ostasiatischen Deutungen in ein Verhältnis bringt. Er macht eindrucksvoll deutlich, dass der Rückgang auf die Dimension des Grundes im Sinne der Grunderfahrung kein Abschlussgedanke ist, erst recht nicht ein verbliebenes metaphysisches Residuum, sondern als Schlüssel für phänomenologische Differenzierungen seine Bedeutung entfaltet. Grundphänomene zeigen sich in einer Pluralität. Sie sind einerseits gegeneinander zur Abhebung zu bringen, andrerseits stehen sie in Entsprechungsverhältnissen zueinander. Die Freilegung solcher Grundverhältnisse soll deshalb nach Stengers Auffassung an die Stelle des herkömmlichen Systems der Philosophie treten, nicht zuletzt weil ihnen eine gleichsam therapeutische und darum antireduktionistische Bedeutung zukommt: als innerer Maßstab für die Erfassung eines Phänomens. Wenn dessen Differenz zum Grundphänomen ins Auge springt, kann man erst erkennen, dass ein für das Vollbild genommenes Phänomen nur ein Epiphänomen innerhalb einer Epirealität ist. Bedeutsam ist es auch, dass Stenger die Dimension der Medialität im Zusammenhang der Grunderfahrung behandelt.

Das im Ganzen von Stengers Buch überhaupt zentrale Phänomen ist das der Welt (653 ff.). Er unternimmt es, die Strukturzüge des Weltphänomens in einer Weise freizulegen, die es aus dem Grundphänomen des ‚Zwischen' und, mit einem Begriff von Rombach: der ‚Konkreativität' verständlich macht. Dadurch wird es möglich, Selbstsein und Andersheit nicht in statischer Entgegensetzung zueinander zu belassen, sondern auf ihre wechselseitigen Interferenzen hin abzuhorchen. In diesem Zusammenhang gelingen Stenger wichtige grundlegende Klärungen, von denen nur einige Aspekte an dieser Stelle herausgehoben werden können: Er setzt das Phänomen der Situation in eine Verbindung zum Phänomen der Welt. Mit Situation ist gleichsam das Äquivalent des Heideggerschen *hermeneutischen Als* gemeint, der Umstand, dass es das Ganze des Weltphänomens immer nur in einem Zusammentreffen konkreter Umstände geben kann. Auch Leiblichkeit muss, Stenger zufolge, ih-

rerseits noch einmal auf die Situativität zurückgeführt werden, in der sie erscheint. Das Problem von Ich und Selbstbewusstsein ist für Stenger damit keineswegs erledigt, auch wenn sein philosophischer Ansatz ganz offensichtlich einen Prinzipienstatus des mit sich selbst vertrauten Subjektes, wie er in einem *Mainstream* der Gegenwartsphilosophie inzwischen beschworen wird, ausschließen muss. Stengers Frage ist darauf gerichtet, dass und wie sich das Ich „in den Grundbezügen situativer Strukturen und Ordnungen" (752) erfährt.

Wie sich das Sich-Wissen, das wohl eher als Selbstempfinden zu denken ist, im Einzelnen vollzieht, wird bei Stenger nur skizziert. An dieser Stelle finden sich Rückgriffe auf Proust, was im Horizont der Phänomenologie keinesfalls selbstverständlich ist: Wurde doch die Husserlsche Phänomenologie, etwa von Sartre, auch als Aufbrechen der Husserlschen Innenwelten wahrgenommen. Stenger zeigt aber, wie fruchtbar die Proustsche Erinnerungskonstitution für eine Konstitution des Phänomens des Selbst in einer späteren Phase sein kann.

Stenger geht es hier um eine Unterscheidung der phänomenalen ‚Autogenesis' einer Welt von der Autopoiesis der Systemtheorie (Luhmann): diese müsse sich deshalb in einen Mechanismus verfangen, da in ihr nicht nach dem welthaften Selbstwerden gefragt wird. Die ‚genetischen Kurven' von Musikstücken können dagegen das Phänomen der Autogenese versinnbildlichen. Dabei möchte Stenger ein Aufgangsgeschehen von Kulturwelten explizieren, das zu seiner Entsprechung ein Untergangsgeschehen haben wird. Diese originäre Dimension muss, wohl aus sachlichen Gründen, eher unbestimmt bleiben. Doch wird das Phänomen der Autogenese im Sinne von Überformungen und Überschreibungen von älteren Weltschichten durch jüngere greifbar, ohne dass diese deshalb ausgelöscht würden. Autogenese ist immer ‚mehrdimensional', und sie ist nicht als ontisches, sondern als ontologisches Geschehen aufzufassen, wie Stenger mit Heideggers ontologischer Differenz bemerkt. An dieser Stelle führt er den Rombachschen Gedanken einer ‚differenzialen Interpretation' ins Feld, mit der sich eine zugleich ‚kritische' und ‚historische' und in spezifischer Weise ‚genetische' Phänomenologie herausbildet, die die Realbestände einer Welt an ihrem Weltcharakter misst, obgleich diese selbst nicht anders denn als „Konstitutionsgeschehen", in ihrem „Selbsthervorgang" fassbar ist (811). Von hier her ist in der Tat ein bemerkenswerter interkultureller Zugriff zu gewinnen, was Stenger vor allem in Aufnahme des – leider nur angedeuteten– Gedankens von Franz Wimmer zeigt, dass sich ein Gespräch von Kulturwelten insbesondere an ihrem jeweiligen verschiedenen Bezug auf Geschichte entwickeln könnte. Stenger versucht auch eine Abgrenzung der Autogenese vom Organismus; hier schließt er an den von Heinrich Rombach konstatierten umfassenden philosophischen Paradigmenwechsel vom Substanz- zum Strukturdenken an; die Welt werde im Sinne der Autogenese nicht als Seinsbestand, sondern als Relationengefüge begriffen. Die eindrücklichste Verdeutlichung der Autogenese einer Welt gelingt Stenger am Beispiel des schöpferischen Prozesses und des Kunstwerks: Aus dem wechselseitigen Aneinander-Aufgehen von Kunstwerk und Künstler gewinnt er den vollentwickelten Begriff der ‚Idemität', einer Selbigkeit, die sich nicht auf Identität reduzieren lässt.

Stengers Phänomenologie von Welt und Erfahrung besteht eindrucksvoll auf einem transzendentalen Reflexionsniveau und erteilt daher jedweder Empirifizierung eine Absage. So sehr die transzendentale Dimension sich selbst unter der Hand verändert, bleibt sie doch eine mitlaufende Konstante, die auch kriteriologische Kraft gegenüber anderen Ansätzen interkultureller Philosophie hat. Stenger sieht sich etwa zu einer grundlegenden Kritik an einer *Komparativen Philosophie* veranlasst, die wie manche andere Ansätze der *Cultural studies* nur miteinander allenfalls zu vergleichende Einzelheiten, nicht aber das Gesamtpanorama des Gesprächs zwischen Welten in den Blick zu nehmen vermag.

Die Leistung dieses magistralen Werkes wiegt schwer: Es eröffnet, wie mir scheint, eine Grundlegung der Philosophie der Interkulturalität auf einem gänzlich neuen Niveau, in einer Tiefe, die weit über alle tagesaktuellen Veranlassungen zu interkultureller Fragestellung hinausführt – und solche Inzitamente dürften heute offensichtlich sein. Es hebt aber zugleich im Anschluss an Heinrich Rombach einen phänomenologischen Ansatz ans Licht, der die unterschiedlichen Fäden der Phänomenologie seit Husserl in ein Gespräch bringt, und der an einigen Stellen exemplarisch zeigt, wie eine systematisch produktive Aneignung vergangener Denkpotenziale, etwa im Blick auf Cusanus, Pascal oder Hegel, verfasst sein muss, die die abendländische Metaphysik weder verabschiedet noch ‚verwindet' sondern vor dem Fokus einer Klärung des Erfahrungsphänomens und in der Einsicht in die Aufeinanderfolge von Substanz-System und Struktur neu durchdringt. Etikettierungen wie die einer „Kritik der interkulturellen Vernunft" erweisen sich dabei als sekundär und unnötig. Bei einem derart großangelegten wenn auch von Re-

PhJb 1/08 / p. 226 / 7.4.

dundanzen nicht freien Entwurf, können Einwände nicht ausbleiben: Man mag befürchten, dass die Rombach-Stengersche Begrifflichkeit, würde sie scholastisch verfestigt, auch zu Reduktionen führen und andere Welten ausschließen könnte. Die Crux ist freilich, dass sich eine strukturelle, hermetische Phänomenologie immer nur im Tiefengespräch der Welten gewinnen und zugleich damit in Frage stellen kann. Sie ist daher ihrem eigenen Anspruch nach im besten Sinne ein *sozein ta phaionomena*, eine Rettung der Phänomene. Man muss sich auch fragen, wieviel Stenger von den Ergebnissen empirisch arbeitender Ethnologie entnehmen kann, wenn doch der einzuübende Blick diese Beobachtungen gewiss nicht unangetastet lassen kann. Nicht zuletzt vermisst man, neben der gründlich geführten Auseinandersetzung mit phänomenologischen und hermeneutischen Ansätzen, ein Äquivalent im Blick auf die heute dominierende analytische Philosophie. Deren Ansätze würden sich in Stengers Augen wohl als reduktiv erweisen, wenn sie nicht phänomenologisch eingeholt werden. Dennoch scheint hier ein genauerer Blick nicht überflüssig.

Das große Verdienst besteht darin, dass Stenger zeigt, wie sich Kulturwelten in ihrer Begegnung auf gegenseitiger Augenhöhe nicht nur gegenseitig vertiefen. Vielmehr kann jede auch ihr ‚Eigenes' in neuer Fragwürdigkeit sehen; in einem Erfahrungs- und Lernprozess, in dem sich die Welten besser verstehen lernen, indem sie sich aufeinander öffnen und in ihrem Aufgehen erfahren (914 ff., 934 ff.).

Besonders überzeugt und beeindruckt dabei Stengers antireduktionistischer Impetus. Es kommt ihm darauf an, die Erscheinung der Phänomene möglichst unverkürzt zum Tragen zu bringen. Insofern stellt er mit guten Gründen die Zielsetzung einer ‚Komplexitätsreduktion' in Frage; ein Einwand, der sich bei ihm vor allem gegen die Systemtheorie Niklas Luhmanns richtet.

Der abschließende Abschnitt ‚Welten' unternimmt den Schritt ins Feld politischer Philosophie. Zu Recht votiert Stenger dafür, Recht und Moral nicht in vollständige Differenz auseinandertreten zu lassen. Impliziter Gesprächspartner ist hier vor allem Jürgen Habermas.

Man hat allerdings den Eindruck, dass einige vermittelnde Schritte erforderlich wären, um den im Anschluss an Heinrich Rombach gewonnenen Ansatz auch politisch philosophisch fruchtbar zu machen. Hier wäre insbesondere der Demokratiebegriff stärker in den Fokus zu nehmen, den Stenger zwar beschwört, auf dessen unterschiedliche mundane Ausprägungen er auch zu Recht verweist. Bei aller Skizzenhaftigkeit zeigt der politisch philosophische Ausblick doch, dass mit den Mitteln der Stengerschen ‚Hermetik' der Erfahrung ein Beitrag zur Menschenrechtsproblematik zu leisten ist und dass deren Ansatz sehr wohl in eine offene Debatte mit dem Universalismus treten kann und diesen keineswegs ausschließen muss.

Harald Seubert (Erlangen – Nürnberg)

Andreas Vieth, Einführung in die Angewandte Ethik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 189 S., ISBN-13: 978-3-534-15465-4.

Von einer Einführung in die Angewandte Ethik würde man eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen Bereichsethiken erwarten, die sich seit dem Aufblühen dieser noch jungen philosophischen Disziplin gleichsam als Kanon herauskristallisiert haben: Bioethik, Medizinethik, Tierethik, Umweltethik, Wirtschaftsethik, Medienethik und Wissenschaftsethik.[1] Es fällt auf, dass es sich bei den unten genannten Einführungen fast durchgängig um Autoren- oder Herausgeberteams handelt, von denen jeder selbst nur ein bis zwei bereichsethische Handlungsfelder analysiert. Für einen Einzelnen scheint es gar nicht mehr so leicht zu sein, in das ganze Themenspektrum vertieften Einblick zu gewinnen und das Ganze zur Darstellung zu bringen. Andreas Vieth jedenfalls stellt lapidar fest: „Es gibt eine unübersehbare Fülle von Bereichsethiken und Ansätzen der Angewandten Ethik. Sie darstellen oder auch nur einen repräsentativen Überblick geben zu wollen, würde den Rahmen dieser Einführung sprengen." (19) Eine Einführung in die Angewandte Ethik, die derart mit der Erwartungshaltung ihrer Leser bricht, macht sich allein dadurch schon interessant. Doch welche Ziele verfolgt der Autor alternativ dazu?

---

[1] Ich orientiere mich dabei an: A. Pieper/U. Thurnherr, U. (Hgg.) (1998), *Angewandte Ethik: eine Einführung*, München; U. Thurnherr (2000), *Angewandte Ethik zur Einführung*, Hamburg, Teil III; Ders. (2002), „Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik", in: M. Düwell/Ch. Hübenthal/M. H. Werner (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Weimar, 243–296; J. Nida-Rümelin (Hg.) ([2]2005), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005 und N. Knoepffler/P. Kunzmann/I. Pies/A. Siegetsleitner (Hgg.) (2006), *Einführung in die Angewandte Ethik*, Freiburg, München.

Ausgangspunkt seiner Einleitung bildet die provokante These des Soziologen Ulrich Beck, Ethik sei nur eine „Fahrradbremse am Interkontinentalflugzeug" (7). Den Grund dafür erblickt Beck darin, dass den Ethikern eine gemeinsame theoretische Basis fehlt, und dass darüber hinaus auch ihre einheitlichen Schlussforderungen grundsätzlich viel zu spät kämen für die aktuelle Praxis. Indem Vieth diese Kritik dezidiert zurückweist, macht er bereits seine Grundposition und das daran geknüpfte Anliegen seines Buches deutlich: 1. Der faktische Pluralismus der ethischen Standpunkte bedeute nicht, dass es in der Ethik keine Verbindlichkeiten geben könne. In demokratischen Gesellschaften stellten der Pluralismus und die Autonomie vielmehr selbst ethische Werte dar. Wer hingegen die Meinung vertritt, miteinander konfligierende Auffassungen in der Ethik bedeuteten deren Untergang, wird von Vieth als *fundamentistisch* abgestempelt (vgl. 9). 2. Ziel der Ethik, speziell der Angewandten Ethik, sei es keineswegs, irgendwelche universellen Prinzipien zu begründen, sondern den Menschen praktische Orientierung zu geben: In konkreten Situationen müsse eine Problemlösung gefunden werden, welche die Irritationen der evaluativen Erfahrungen der Betroffenen aus dem Weg zu räumen vermögen. Unter *evaluativen Erfahrungen* versteht er dabei ein wertbezogenes Erleben von Personen, d. h. die „Weise, wie Personen sich und Situationen bewertend erfahren" (51).

Beide Thesen, die Kampfansage an den ethischen Fundamentismus und die Betonung der persönlichen evaluativen Erfahrungen der Betroffenen, signalisieren in meinen Augen eine tendentiöse Theoriefeindlichkeit. Die polemische Spitze richtet sich offenkundig gegen die typisch neuzeitliche „theoretische Ethik", wie sie stellvertretend anhand des Utilitarismus und Kants Pflichtethik „nur oberflächlich skizziert werden können" (20). Die Einschätzung der Relevanz solcher klassischer Modelle in Bezug auf die Angewandte Ethik fällt denn auch ernüchternd aus: „In der *Angewandten Ethik* sind klassische Ansätze der philosophischen Ethik oft (1.) hinderlich und (2.) irrelevant – jedenfalls sofern sie fundamentistisch sind." (45) Demgegenüber werden Alltagserfahrungen, der gesunde Menschenverstand und die praktische Klugheit oder Weisheit deutlich aufgewertet. „Ethikexperten" sind entsprechend nicht etwa Utilitarismus- oder Kantkenner, sondern jeder philosophische Laie, der „in der Lage ist, sich ein Bild von Situationen, Personen und Handlungen zu machen" (39). In seiner Abgrenzung zur „theoretischen praktischen Philosophie" erweist sich der Begriff „Angewandte Ethik" als ein Synonym für „praktische praktische Philosophie" und damit zugleich als höchst fragwürdig (vgl. 19). Nach Ablehnung des „Deduktivismus" (49) bliebe aus meiner Sicht allerdings auch gar nichts mehr übrig, was da „angewendet" werden könnte.

Andreas Vieth trifft mit diesen Überlegungen zweifellos den Kern der systematischen Schwierigkeiten, mit denen die Angewandte Ethik seit ihren Anfängen zu kämpfen hat: mit der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis, von Begründung und Anwendung;[2] in seinen eigenen Worten von „Rechtfertigung" und „Wahrnehmung" (21). Da Vieth Angewandte Ethik als *Tätigkeit* begreift, die sich am besten anhand der Arbeit von Ethikkommissionen veranschaulichen lässt (vgl. 46), droht das erstrebenswerte Gleichgewicht bisweilen zugunsten der Praxis verloren zu gehen. Dennoch soll sich nach seinen Angaben in der Angewandten Ethik durchaus zeigen, „dass vernünftige Reflexion und moralische Praxis in einem komplexen Wechselverhältnis zueinander stehen" (38). Und die dem philosophischen Experten dedizierte Rolle erblickt er in der Klärung und Analyse von Wertbegriffen und Argumentationen in ethischen Beratungsprozessen (vgl. 39 f.). Bezüglich der philosophischen Begründungsstrategien scheint er wie vor ihm Kurt Bayertz[3] das kohärentistische Modell zu bevorzugen – wenngleich er betont, es gebe „keine spezielle Methode für die Ethik" (55): Statt auf irgendwelche allgemeinen Normen oder Prinzipien zu verweisen, sollen alle evaluativen Erfahrungen der Beteiligten und alle relevanten Gesichtspunkte so lange in Beziehung zueinander gebracht werden, bis sich ein (reflexives) Gleichgewicht einstellt (vgl. 50 ff.).

Nachdem der Autor diese methodischen und konzeptuellen Zusammenhänge im ersten Kapitel „Angewandte Ethik als Disziplin und Konzept" (19–60) vornehmlich mit Blick auf die Ethikberatung expliziert hat, stellt er drei der „klassischen" Bereichsethiken vor: die „Medizinethik" in Kapitel 2 (61–110), die „Tierethik" in Kapitel 3 (111–153) und die „Umweltethik" in Kapitel 4 (154–184). Einerseits gesteht er selbst ein, es sei „die Auswahl der hier dargestellten Problembereiche

[2] Vgl. H. Friesen/K. Berr (2004), „Über einige Kontroversen in Philosophie und Ethik und die Problematik von Begründung und Anwendung", in: Dies. (Hgg.), *Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Begründung und Anwendung,* Frankfurt a. M., 13–31, hier 16 f.

[3] Vgl. K. Bayertz (2004), „Zur Selbstaufklärung der Angewandten Ethik", in: Ebd., 51–73, hier 66 f.

PhJb 1/08 / p. 228 / 7.4.

teilweise willkürlich“ (15). Andererseits nennt er gleichwohl Gründe: So ist die Ethikberatung in der Medizinethik am besten institutionalisiert und konzeptuell ausgearbeitet (vgl. 15). Und für die Tier- und Umweltethik gilt, dass die traditionellen Ethikansätze solche nicht-menschlichen Bereiche allzu oft stiefmütterlich oder gar nicht behandelt haben (vgl. 17), so dass ein deduktives Vorgehen hier von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein scheint. Allerdings stellt sich bei der Lektüre der Eindruck ein, dass die theoretischen Argumentationen und Empfehlungen für die Praxis um so schwächer und dürftiger ausfallen, je weniger man auf allgemeine, nicht-bereichsspezifische Werte oder Prinzipien aus der philosophischen Ethik zurückgreifen kann, um diese auf den nichtmenschlichen Bereich hinaus „anzuwenden“. Während in der Medizinethik das kantische Würdekonzept (76 ff.) und in der Tierethik das utilitaristische Maß der Empfindungsfähigkeit Pate stehen können (133–141), bleibt man in der Umweltethik auf vage Intuitionen verwiesen. Wenngleich es irgendwie einleuchten mag, dass auch „Pflanzen und niedere Tiere eine Art von Interesse haben“ (166) oder „Gedeihen positiv und Verkümmern negativ ist“ (167), erscheint es doch unplausibel bis absurd, dem Menschen nur in einer permanenten Notwehrsituation den Verzehr von Pflanzen zu gestatten (vgl. 169). Der Autor will zwar explizit nur eine Landkarte der verschiedenen theoretischen Ansätze zeichnen und die Gründe ihrer Befürwortung und Gegner darlegen, ohne selbst für die eine oder andere Position zu votieren (vgl. 157). Vielleicht hätte aber eine deutlichere eigene Positionierung, wie er sie eher beiläufig auf S. 178 umreißt, dem Leser zu mehr Klarheit verholfen. Denn man sieht sich konfrontiert mit einer verwirrenden Fülle von sich teilweise überschneidenden oder widersprüchlich klingenden Begriffsverbindungen wie „anthropozentrischer Physiozentrismus“ oder „indirekter Physiozentrismus“ – obgleich schon die Vorstellung eines „indirekten Zentrums“ in der Peripherie Mühe bereiten kann. Zudem geht in diesem letzten Kapitel leider zunehmend der Bezug zu Anwendungsproblemen verloren, wie der Autor selbst gesteht (vgl. 179).

Man könnte nun noch auf einige interessante Detailanalysen etwa zur Xenotransplantation (141–149) oder zu den Todeskritierien (94 f.) näher eingehen, zu denen der Autor bereits andere Publikationen vorgelegt hat. Stattdessen möchte ich abschließend die Frage aufwerfen, ob das Buch wirklich als Einführung oder gar Prüfungsvorbereitung für Studienanfänger geeignet ist. Denn im Programm der Herausgeber Dieter Schönecker und Niko Strobach heißt es wörtlich: „Die Reihe Einführungen Philosophie soll vor allem den Studienanfängern Orientierung bieten“ (Klappentext). Andere mir bekannte Bände der Reihe etwa von Michael Quante *(Einführung in die Allgemeine Ethik)* und Christoph Horn *(Einführung in die Politische Philosophie)* scheinen mir diesem Ziel mit ihrer unkomplizierteren Sprache und eingängigeren Systematik besser gerecht zu werden. Für eine erste Orientierung über das Gebiet „Angewandte Ethik“ käme man zudem um eine kurze Vorstellung der wichtigsten Bereichsethiken wohl kaum herum. Vieths Stärke liegt meines Erachtens nicht in der didaktischen Aufbereitung, sondern in den konzeptuellen Reflexionen über eine noch junge philosophische Disziplin. Lesenswert ist diese „Einführung“ also durchaus, und zwar gerade insofern, als sie den Ansprüchen an eine solche nicht gerecht wird.

Dagmar Fenner (Basel)

Kurt Fleischhauer / Göran Hermerén, Goals of medicine in the course of history and today: A Study in the History and Philosophy of Medicine, Stockholm: Almqvist & Wiksell 2006, 480 S., ISBN 10-9174023535/ISBN 13-978-9174023534.

Der Anatom Kurt Fleischhauer und der Philosoph Göran Hermerén legen mit ihrem Band *Goals of medicine in the course of history and today* eine fast 500 Seiten umfassende Untersuchung der Ziele der Medizin vor. Das Buch ist aufgeteilt in einen 300-seitigen historischen und einen etwas kürzeren philosophischen Teil. Es schließt mit einem synthetischen Kapitel über die Relevanz der Frage nach den Zielen der Medizin für die gegenwärtige Situation. Der historische Teil des Buches ist chronologisch geordnet, startet mit der Medizin im antiken Griechenland und endet mit der Genetik im 20. Jahrhundert.

Die historischen Ausführungen lesen sich wie ein Kompendium zur Medizingeschichte, das vorrangig daraus besteht, viele Fakten zusammenzutragen und dabei im Wesentlichen Sekundärliteratur zu zitieren. Hierbei gibt es Untertitel wie „medical education and licensing“ oder „providing medical evidence“, bei denen man sich fragt, in welchem Zusammenhang diese Ausführungen zum Generalthema des Buches stehen. Zwar wird immer wieder das Thema der Ziele der Medizin kurz aufgegriffen, aber eine Geschichte der Ziele der Medizin stellt dieser erste Teil nicht dar, eher eine Überblicksgeschichte der Medizin im Allgemeinen. Letztlich ist dies auch nicht verwunderlich, denn eine Geschichte der Ziele der Medizin für

den Zeitraum von knapp zweieinhalb Jahrtausenden zu schreiben, ist in einem Band nicht zu leisten und schon vom Anspruch her methodisch nicht einlösbar. Daher blieb den Autoren zwangsläufig nichts anderes übrig als eine Vielzahl an Schlaglichtern zu werfen. Bei der Auswahl der Schlaglichter ist allerdings nicht immer der Bezug zum Thema direkt erkennbar, was den Lesegewinn doch schmälert.

Interessanter und methodisch gewinnbringender ist der zweite historische Teil, der sich mit der Neuzeit beschäftigt. Dieser ist nunmehr thematisch geordnet nach Themen, die für die Diskussion um die Ziele der Medizin von besonderer Bedeutung sind (ästhetische Chirurgie, Schwangerschaftsabbruch, Kontrazeption, Genetik, Forschung). Bei diesem Ansatz, der überdies durch einen Ländervergleich strukturiert ist, wird eher deutlich, welche Schwierigkeiten die Medizin hatte, unterschiedlichen Zielen Folge zu leisten und vor allem wie sich die Ziele der Medizin je nach gesellschaftlicher Erwartungshaltung sukzessive gewandelt haben. Gerade am Beispiel der Haltung der Ärzteschaft verschiedener westlicher Nationen zum Schwangerschaftsabbruch im Laufe der letzten Jahrzehnte können die Autoren überzeugend darlegen, dass bedingt durch soziokulturelle Faktoren die Zielsetzungen der Medizin einem Wandel unterzogen wurden, was am Ende zu einer „Normalisierung" des Schwangerschaftsabbruchs durch Ärzte geführt hat. Aufschlussreich auch die Erarbeitung der Zielkonflikte, die durch die Verbreitung der Pränataldiagnostik entstanden sind, da durch eine solche Untersuchungsmöglichkeit die Medizin einerseits einem – letztlich medizinisch induzierten – Wunsch der werdenden Mütter nach Prognosesicherheit Folge leistete und zugleich ihrem Ziel, Leben zu erhalten zunehmend zuwiderlief.

Litt zumindest die erste Hälfte des historischen Teils an einer eklektischen Sammlung von Fakten, die nicht durchgehend überzeugend nach dem Grundthema des Buches selektiert wurden, so erweist sich der philosophische Teil des Buches als umso überzeugender in seinem Aufbau und seiner Auswahl der Fragestellungen. Dieser Teil des Buches startet mit einer Problematisierung jedweder Typologie von Zielen der Medizin, indem überzeugend dargelegt wird, dass jede Typisierung auf Vorentscheidungen beruht, die das Ergebnis bereits im Vorhinein mitbestimmen. Die Auseinandersetzung mit dem Thema erfolgt über die Frage, ob man von Zielen der Medizin in einem essentialistischen Sinne sprechen könne. In kritischer Auseinandersetzung mit dem Konzept der inneren Moralität der Medizin, wie es von Edmund Pellegrino entworfen und weiterentwickelt wurde, wird herausgearbeitet, dass ein enger Essentialismus angesichts eines Pluralismus an Medizinvorstellungen wenig überzeugend ist. Allenfalls könne man verschiedene Versionen einer inneren Moralität der Medizin nebeneinander stellen. Eine Alternative bestünde darin, zwischen Kernzielen und peripheren Zielen zu differenzieren. Auch die Übernahme des Wittgensteinschen Konzepts der Familienähnlichkeiten wird reflektiert.

Nach dieser eher epistemologischen Einführung in das Thema erfolgt in einem weiteren Untersuchungsschritt die Erarbeitung normativer Implikationen, die sich aus der Reflexion der Ziele der Medizin ergeben. Ein Schwerpunkt dieses Abschnitts stellt eine Auseinandersetzung mit dem Wertbegriff dar und die Differenzierung zwischen intrinsischen, instrumentellen und anderen Wertbegriffen. Diesen systematisierenden Überlegungen folgt die Darlegung einiger Beispiele für Wertkonflikte, die aufgeteilt werden in a. Wertkonflikte innerhalb der Medizin und b. Wertkonflikte zwischen „Medizinwerten" und außermedizinischen Werten. Aus einem solchen Duktus der Auseinandersetzung resultiert am Ende die Einsicht, dass eine Diskussion über die Ziele der Medizin zwangsläufig eine Wertediskussion voraussetzt. Daher, so die Autoren, setzt die Diskussion um die Ziele der Medizin ähnliche philosophische Grundüberlegungen voraus wie die Diskussion um die Werte und entsprechende Werthierarchien in der Medizin bzw. zwischen der Medizin und anderen Bereichen der Gesellschaft.

In einem letzten Kapitel werden die gängigen Ziele der Medizin in eine Systematik gebracht und hierbei das Ziel der Wiederherstellung von Gesundheit und der Leidenslinderung als Kernziele der Medizin herausgestellt. Interessant ist hierbei die originelle Parallelisierung der Ziele der Medizin mit den Zielen der Politik und den Zielen der Sozialsysteme. Abschließend wird der Zusammenhang zwischen Gesundheit, Lebensqualität und Menschenwürde problematisiert.

Zusammengefasst stellt das Buch eine gut durchdachte und grundlegende Auseinandersetzung mit den Zielen der Medizin dar, die in dieser systematischen Form noch nicht vorgenommen worden ist. Ein Schwachpunkt des Buches ist der nicht immer streng am Thema orientierte historische Teil. Gleichwohl ist sehr positiv anzumerken, dass die philosophischen Ausführungen in überzeugender Weise die historischen Vorüberlegungen an vielen Stellen aufgreifen und für die philosophische Analyse fruchtbar machen. Das ist durchweg

sehr gut gelungen. Gelungen ist auch die kritische Reflexion der Vorannahmen, die vor jeder Enumerierung von Zielen der Medizin stehen. Dementsprechend findet eine überzeugende philosophische Problematisierung verschiedener Konzepte statt. Am Ende vermisst man die Unterbreitung eines eigenen Konzeptvorschlags der Autoren, aber das hätte möglicherweise den Rahmen des großvolumigen Buches gesprengt. Daher lässt sich nur festhalten, dass das Buch eine beträchtliche Pionierarbeit darstellt, die eine breite Rezeption verdient hat.

Giovanni Maio (Freiburg)

Wilhelm Vossenkuhl, Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert, München: C. H. Beck 2006, 472 S., ISBN 10-3406543758/ISBN 13-978-3406543753.

Mit dem Titel „Die Möglichkeit des Guten" zeigt Wilhelm Vossenkuhl zwei Fragen an, nämlich (a) was das Gute ist und (b) wie ein gutes Leben möglich ist. Beide Fragen lassen sich – so Vossenkuhl – nicht trennen (16). Vossenkuhl nimmt damit im Prinzip die sokratische Frage nach dem menschlichen Guten wieder auf, wie sie schon Platon, Aristoteles und Thomas v. Aquin in Orientierung an einem absolut Guten gestellt und auf ihre Weise für ihre Zeit beantwortet haben. Freilich ist die philosophische Ethik keine exakte Wissenschaft. Deshalb lässt sich auch nicht unmittelbar an die großen Philosophen der Vergangenheit anknüpfen, um sozusagen den begrifflichen und kulturellen Abstand abzumessen, der uns von ihnen trennt. Das heißt aber, dass sich auch der Raum des Guten und der moralische Raum, in dem wir leben, stetig verändert (vgl. 144 ff.). Dennoch zitiert Vossenkuhl mit Recht eine entscheidende Stelle aus dem platonischen Dialog *Philebos*, wonach sich das Gute nicht in *einer* Idee erfassen lässt, sondern in einer Mischung aus drei Ideen, nämlich „Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit" (284, vgl. *Philebos*, 64b-65a). Vossenkuhl entnimmt mit Recht daraus den paradoxen Gedanken, dass das Gute vage und nicht direkt erkennbar, aber dennoch als Maßstab wirkungsvoll ist. Das Gute hat eine „mögliche Wirklichkeit" (282), die gleichwohl kausal wirksam und in diesem Sinne paradoxerweise doch auch eine „wirkliche" Wirklichkeit ist. Insbesondere aber geht es der Ethik – so Vossenkuhl im Vorwort – „um das, was Menschen tun sollten, um in einer Welt voller Übel gut zu handeln" (9). Diese Klärung ist nach ihm deshalb dringend geboten, weil sich das gute Handeln je nach Kontext und Zeit unterschiedlich gestaltet. Gerade diese „Unbeständigkeit des Guten" (27) bringt es aber mit sich, dass die Vorstellung einer „ethischen Normalität" (115 ff.) aufgegeben werden muss. Darüber hinaus ist sogar damit zu rechnen, dass an uns moralische Anfragen gestellt werden, die wir per se nicht beantworten können. Trotz dieser Schwierigkeiten ist ein gutes Leben auch heute prinzipiell möglich, denn der Modernisierungsprozess bringt nicht nur den Bruch von Wertstrukturen, sondern auch deren Substitution mittels neuer Normalitäten mit sich. Anhand konkreter Beispiele führt Vossenkuhl vor, dass sich der Segen des naturwissenschaftlichen Fortschritts zunehmend als permanente moralische Überforderung herausstellt. Als Wissenschaft lösbarer und nicht lösbarer normativer Konflikte wird Ethik so zur Konfliktwissenschaft. Sie soll angesichts der erweiterten Möglichkeiten und der damit einhergehenden Zunahme an Verantwortung eine Orientierungshilfe bieten, denn diese Fortschritte bringen auch neue Probleme und Unsicherheiten hervor. Die Frage „Was sollen wir tun?" stellt sich heute demnach eindringlicher denn je, zumal auf ein allseits akzeptiertes Antwortpaket angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus nicht mehr zurückgegriffen werden kann. Wenn nun die Antworten auf diese Fragen nicht vorliegen, muss der Weg, den wir gehen müssen, um ein gutes Leben realisieren zu können, neu erschlossen werden. Damit der Einzelne und die Gesellschaft sich aber nicht gänzlich ins kalte Wasser geworfen sehen, ist ihnen eines mitgegeben: Der Wegweiser der Gerechtigkeit.

Doch was ist unter Gerechtigkeit zu verstehen? Das Studium der Historie zeigt es zur Genüge: Was in einer bestimmten Epoche als gerecht verstanden wird, kann von der Nachwelt unter Umständen anders beurteilt werden. Gerade dieser Wandel macht aber deutlich, dass das Gute einen zeitlichen Sinn hat (273 ff.). Das Verständnis des Guten ist einerseits Resultat der Vergangenheit, andererseits aber in die Zukunft orientiert. Das Gute lässt sich folglich durch ein Spannungsverhältnis zwischen dem damals, heute und morgen Guten, zwischen faktischer Sittlichkeit und idealer Moralität, charakterisieren. In der Tat übt das Gute als „mögliche Wirklichkeit" eine Wirkkraft aus, eben die „Anziehungskraft des Guten" (240). Wie Gott nach Thomas von Aquin nicht Gegenstand des menschlichen Wissens ist und somit unseren begrenzten Intellekt übersteigt, trotzdem aber indirekt über seine Zeugnisse verstanden werden könne (vgl. 315), so auch das Gute. Sobald es aber absolut gesetzt werde und die weltanschaulichen Ziele höher bewertet werden als die Verantwortung für das

Ganze (429), läuft das Handeln *sub specie boni* Gefahr, in eine Herrschaft des Schreckens umzuschlagen. Da wir aber nie absolut sicher sein können, ob das von uns faktisch angestrebte Ziel gut ist oder nur so erscheint, ist die Realisierung des Guten gefährdet. Die Tatsache, dass den zeitgenössischen Errungenschaften der Makel der unbestimmten Nebenwirkungen anhaftet, zeigt dies ebenfalls. Kein Zweifel: Die Probleme (der Doppelwirkung) nehmen nicht nur der Zahl nach, sondern auch an Komplexität zu (115). Gerechtigkeit wird somit dynamisch verstanden. In einem ständigen Prozess sind wir aufgefordert, unsere Wertmaßstäbe neu zu überdenken, denn neue Situationen erfordern neue Lösungen. So verstanden ist das gute Leben eine stete Aufgabe, die den Menschen auch in seiner moralischen Komponente in die Evolution mit hinein nimmt.

Wie dies im Einzelnen und für den Einzelnen aussieht, kann die Ethik nicht sagen. Sie gibt nur den formalen Rahmen vor: Dazu stellt sie drei Maximen (Knappheits-, Normen- und Integrationsmaxime) bereit, die gegenseitig aufeinander verwiesen sind. Anders als andere theoretische Entwürfe geht sie nicht von einer künstlich konstruierten Ursituation, sondern von der vorgefundenen Wirklichkeit aus. Denn „die Frage, wie das gute Leben möglich ist, muss mitten im wirklichen Leben gestellt werden" (351). Dies bringt die Rekursivität der Maximen mit sich – wir dürfen uns also mit den erreichten Ergebnissen nie zufrieden geben. Dabei ist es für Vossenkuhl unentbehrlich, dass die sozialen und politischen Verhältnisse sichergestellt sind (367). Denn nur sie ermöglichen es, ein gutes – und das heißt für ihn auch ein glückliches – Leben zu führen. Die Ethik stellt folglich nur die Handlungsvorgaben bereit. Deren Umsetzung und Sicherung ist letztlich Verpflichtung der Politik, wie das im Prinzip bereits Aristoteles gefordert hat: „Und dennoch kann man sein eigenes nicht gut verwalten ohne die Verwaltung des Hauses und des Staates" (*Nikomachische Ethik*, Z 9.1142a9–10).

Damit ist das gute Leben stets auch politisch gefährdet. Deshalb gilt es, dieses Gute – das beispielsweise im Menschenrecht verbale Gestalt angenommen hat – zu hüten. Das Gute gleicht so einem paradiesischen Garten, der nicht eingezäunt ist. Wo seine Grenzen genau liegen, kann nicht immer ausgemacht werden. Den Versuch darzulegen, wie das gute Leben trotz seiner Unbeständigkeit zu verwirklichen ist, unternimmt Vossenkuhl in der hier nur angezeigten umfangreichen Arbeit.

Einwenden dürfen wird man: Das vermutlich aus Vorlesungen hervorgegangene Buch ist manchmal in einem weniger argumentativen als vielmehr homiletischen Stil geschrieben. Insbesondere bleibt der seltsame ontologische Status des Guten als einer möglichen Wirklichkeit, die gleichwohl wie eine „wirkliche Wirklichkeit" kausal wirksam ist, ungeklärt und es fehlt eine eingehende Diskussion des komplizierten Verhältnisses zwischen dem erstrebten „Guten" und dem einklagbaren oder zumindest politisch einzufordernden Gerechten im Rahmen von Rawls „Political Liberalism". Vermisst hat der Erstunterzeichnende, dass Vossenkuhl den metaethischen Institutionalismus, der genau auf die von Vossenkuhl intendierte Synthese von Moralität und Sittlichkeit abzielt, nicht eingearbeitet hat. Die Stärke des Buches liegt in der eingehenden Diskussion konkreter Beispiele aus der angewandten Ethik wie Sterbehilfe, Todesstrafe, Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik und anderer. Darüber hinaus bietet das Buch ein aktuelles Panorama der Metaethik, der normativen und angewandten Ethik, und enthält ein reiches Informationsmaterial, worauf man immer wieder gerne zurückgreifen wird.

Rafael Ferber / Matthias Vonarburg (Luzern)

Achim Lohmar, Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit (= Philosophische Abhandlungen, Bd. 89), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005, XII + 348 S., ISBN 3-465-03336-1.

Achim Lohmar hat mit seiner Monographie *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit* eine umfangreiche, sehr detaillierte und differenzierte Arbeit zur Frage nach der Funktion eines Konzeptes der Willensfreiheit im Hinblick auf die Verantwortungszuschreibung und Fragen der Zurechenbarkeit von Entscheidungen und Handlungen vorgelegt. Über acht Kapitel erstreckt sich seine Diskussion, die auf die These hinausläuft, dass Fragen der moralischen Zuschreibung und Verantwortlichkeit letztlich ohne Willensfreiheit auskommen. Lohmar zeichnet zunächst ein übersichtliches Bild der philosophischen Debatte zu diesen Fragen, lässt dabei auch die moralische Praxis nicht aus und zeigt sehr deutlich, wie wichtig Fragen der moralischen Verantwortlichkeit sind, beziehungsweise welche Konsequenzen sich aus einer Skepsis gegenüber der moralischen Verantwortlichkeit ergeben. Die weiteren Kapitel fokussieren schließlich auf den Kern der philosophischen Debatte, die Frage nach der moralischen Verantwortlichkeit und nach den alternativen Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten, wie sie inkompatibilistische Konzepte der Willensfreiheit einfordern.

PhJb 1/08 / p. 232 / 7.4.

Zu Beginn seiner Abhandlung macht Lohmar deutlich, wie wichtig es ist, auch angesichts der Herausforderungen eines deterministischen Weltbildes, das die Bedingtheit menschlichen Wollens und Handelns nach sich zieht, an der Auffassung festhalten zu können, dass Personen in bestimmten Fällen moralisch verantwortlich entscheiden und handeln. Ein rechtfertigungsbezogener Zweifel an der moralischen Verantwortlichkeit würde vor allem eine weit führende praktische Konsequenz haben: So müssten sich nach Lohmars Einschätzung in Folge eines solchen Zweifels vor allem die Beziehungen drastisch verändern, die Menschen zueinander beziehungsweise untereinander unterhalten, insofern sie auf die *normative* Dimension menschlichen Wollens und Handelns zurückgreifen. Ohne eine wie auch immer geartete Konzeption moralischer Verantwortlichkeit, die es Personen erlaubt, sich als *moralisch verantwortliche Akteure aufzufassen*, würde eine moralische Perspektive ganz abhanden kommen, so Lohmar (106/107). Umso dringlicher erscheint es daher, nachweisen zu können, inwiefern man an einer Auffassung der moralischen Verantwortlichkeit festhalten kann, ohne dabei auf die inkompatibilistische These zurückgreifen zu müssen, dass Personen zumindest gelegentlich in einem starken Sinne selbstbestimmt entscheiden und handeln können – also gänzlich unabhängig von vorgängigen, die Person bestimmenden Faktoren.

Wie argumentiert nun Lohmar für die These, dass es moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit geben könne? Lohmar stützt seine Argumentation für die These der moralischen Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit zunächst auf die inzwischen klassische, von Harry Frankfurt in seinem Aufsatz *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*[1] vorgebrachte Argumentation, die anhand eines Gedankenexperiments zeigt, dass wir Verantwortung auch dann zuschreiben, wenn es die von inkompatibilistischer Seite als notwendig erachteten alternativen Möglichkeiten nicht gibt. Während also Inkompatibilisten argumentieren, dass alternative Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten eine notwendige Bedingung der moralischen Verantwortlichkeit darstellen, versucht Frankfurt in dem besagten Aufsatz, die Falschheit des Prinzips der alternativen Möglichkeiten („Eine Person ist für das, was sie getan hat, nur dann moralisch verantwortlich, wenn sie auch anders hätte handeln können", 110) zu untermauern. Die Begründung erfolgt über verschiedene Beispiele, man könnte sie auch als Gedankenexperimente bezeichnen, die jeweils Szenarien konstruieren, in denen die entsprechenden alternativen Möglichkeiten fehlen, *in denen wir aber dennoch intuitiv Verantwortung zuschreiben*. Frankfurts Überlegungen bildeten in den letzten Jahrzehnten den Mittelpunkt einer umfangreichen und weit verzweigten Diskussion, die auch Lohmar nachzeichnet. Obwohl Lohmar Frankfurts Argumentation in Teilen folgt, räumt er doch ein, dass Frankfurts Überlegungen zwar als plausibel gelten dürfen – schließlich verteidigt Lohmar die These, dass es moralische Verantwortung ohne Willensfreiheit in einem starken Sinne gebe –, dass sie jedoch kein zwingendes Argument darstellen.

Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung stützt sich Lohmar daher auf zwölf (weitere) Einwände gegen den Inkompatibilismus, die zum einen die Irrelevanz der inkompatibilistischen Auffassung von Willensfreiheit deutlich machen und zum anderen in einem Nachweis der Inkohärenz des Inkompatibilismus kulminieren: Denn, so Lohmar, die inkompatibilistische Annahme von sog. „Letztheitsbedingungen" moralischer Verantwortlichkeit (dies sind Bedingungen, denen die geistigen Fähigkeiten einer Person genügen müssen, um diese Person als moralisch verantwortlichen Akteur auffassen zu können) ist fragwürdig. Sie läuft darauf hinaus, dass niemand eine verantwortlich handelnde Person ist, der nicht über die Fähigkeit, *anders entscheiden und handeln zu können*, verfügt und in diesem Sinne sogar auch der *kausale und rationale Ursprung seines eigenen Charakters ist*. Mit Hilfe von insgesamt zwölf Argumenten wird in einem ersten Schritt deutlich gemacht, dass durch eine subjektive Bedingung der Verantwortlichkeit ausgeschlossen ist, dass man für die Eigenschaften verantwortlich sein kann, deren Besitz eine Person *überhaupt erst* zu einem Subjekt machen, dem moralische Verantwortlichkeit zugeschrieben werden kann. D. h. es müsste mindestens ein Merkmal von Personen geben, für dessen Bestehen eine Person nicht verantwortlich ist und sein kann. Die einzig mögliche inkompatibilistische Erwiderung könnte nun darin bestehen, das fragliche Merkmal, die Fähigkeit unter gleichen Bedingungen anders entscheiden und handeln zu können, explizit aus dem Anwendungsbereich des Prinzips der Letztheitsbedingungen auszunehmen, so dass es in diesem Fall nicht erforderlich wäre, dass Personen, damit sie als verantwortliche Akteure gelten können, auch die Prinzipien verantwortlich ge-

[1] Vgl. H. Frankfurt (1969), „Alternate Possibilities and Moral Responsibility", in: *Journal of Philosophy* 66, 828–839.

wählt haben müssen, nach denen sie schließlich Entscheidungen und Handlungen vollziehen.

Gegen diese mögliche Erwiderung argumentiert Lohmar jedoch in einem zweiten Schritt: In diesem zweiten Schritt wird mit Hilfe der zwölf Argumente direkt gezeigt, dass die Fähigkeit, anders entscheiden und handeln zu können, keine subjektive Bedingung moralischer Verantwortlichkeit sein kann (siehe insbesondere Kapitel VI). Somit erweist sich, dass die Plausibilität des Postulats von Letztheitsbedingungen davon abhängt, dass man die mit der Bedingung verbundene Forderung nach einer geistigen Fähigkeit erfüllen kann, die den Letztheitsbedingungen auch genügt. Dieser Versuch scheitert jedoch bzw. muss zu einem inkohärenten Ergebnis führen. Ein Begriff der Willensfreiheit, der auf einer unbedingten Fähigkeit zur Selbstbestimmung basiert, hätte demnach keinen verständlichen Gehalt, wie Lohmar überzeugend darlegen kann. (An dieser Stelle ist darauf zu verweisen, dass Lohmar sich in seiner Abhandlung in weiten Teilen ganz allgemein auf die Willensfreiheit bezieht, wenn er argumentiert, dass moralische Verantwortlichkeit keine Willensfreiheit voraussetze. Hier kann man natürlich auch einem anderen Sprachgebrauch folgen und zwischen einer *kompatibilistischen* und einer *inkompatibilistischen* Lesart der *Willensfreiheit* differenzieren. Wenn etwa argumentiert wird, dass Willensfreiheit und Determinismus kompatibel seien, so geht es um eine andere Konzeption der Willensfreiheit, als wenn argumentiert wird, dass Willensfreiheit und Determinismus inkompatibel seien. Lohmars Ausführungen richten sich dabei vor allem auf die Auseinandersetzung mit einer inkompatibilistischen Auffassung der Willensfreiheit, wonach Willensfreiheit Selbstbestimmtheit in einem unbedingten Sinne voraussetzt.)

Mit Hilfe der vorangehend zusammengefassten Überlegungen legt Lohmar in den letzten zwei Kapiteln seiner Arbeit sehr plausibel dar, dass moralische Verantwortlichkeit und die Annahme eines deterministischen Weltbildes nur dann miteinander *unvereinbar seien*, wenn man Letztheitsbedingungen zur *notwendigen* Voraussetzung moralischer Verantwortlichkeit macht. Dies ist sicherlich richtig – nur wenn man Willensfreiheit und moralische Verantwortlichkeit daran knüpft, dass ein in seinem Wollen freier und moralisch verantwortlicher Akteur unter gleichen Bedingungen immer auch anders hätte entscheiden und handeln können müssen, entsteht ein direkter Widerspruch zum Determinismus eines naturwissenschaftlichen Weltbildes. Denn das Kriterium, unter gleichen Bedingungen auch anders entscheiden und handeln zu können, setzt den Indeterminismus voraus und damit die Falschheit des Determinismus. Demgegenüber kann man jedoch auch die These vertreten, dass Fragen der Zurechenbarkeit moralischer Entscheidungen und Handlungen gar nicht auf eine solche externe Weise zu beantworten sind, sondern als moralinterne Fragen zu verstehen sind (insbesondere Kapitel VIII), die von der metaphysischen Frage danach, ob nun der Determinismus wahr oder falsch ist, unabhängig sind. Lohmar begründet überaus plausibel, dass die Fähigkeiten des Überlegens und Entscheidens als Bedingungen moralischer Verantwortlichkeit gelten können, *ohne* dass sie einer Letztheitsbedingung unterliegen, wonach eine Person nur dann willensfrei und verantwortlich entschieden und gehandelt hätte, wenn sie auch für die Beschaffenheit ihres Charakters, ihr Wertesystem und so fort verantwortlich wäre. Trotz überzeugender Argumente bleibt am Ende ein gewisses intuitives Unbehagen bezüglich eines solchen Verzichts auf externe Rechtfertigung unserer Verantwortungs- und Zuschreibungspraxis. Denn es scheint so, als würde damit eine Antwort auf die Frage danach, wer unter welchen Bedingungen moralisch verantwortlich sein kann und wer nicht, wenn sie denn als *interne* Frage aufgefasst wird, zu einer gewissen Beliebigkeit führen, insofern die Beantwortung dieser Frage als interne Frage davon abhängt, was innerhalb einer Gesellschaft als maßgebliche Norm der moralischen Verantwortungszuschreibung ausgehandelt wird. Hier tut sich sicherlich weiterer und zusätzlicher Diskussionsbedarf bezüglich der normativen Dimension der moralischen Verantwortung auf (und Stoff für viele weitere Bücher!).

Insgesamt stellt Lohmars Abhandlung eine sehr durchdachte, kenntnisreiche und überzeugende Auseinandersetzung mit der Frage nach der Willensfreiheit und der Zuschreibung moralischer Verantwortung dar, die einen wertvollen Beitrag zur aktuellen Diskussion um Fragen der Verantwortungszuschreibung und der Willensfreiheit leistet, insbesondere, da diese Abhandlung auf die Wichtigkeit der normativen Dimension der Debatte um die Willensfreiheit und Verantwortungszuschreibung aufmerksam macht.

Bettina Walde (Mainz/München)

Peter Stemmer, Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2000, 392 S., ISBN 3-11-016966-5.

In der Geschichte der Ethik ist es nichts Neues, die vollständige Theorie der Moral auf der Grund-

PhJb 1/08 / p. 234 / 7.4.

lage egoistischer Interessen aufzubauen. Dennoch sind seit Hobbes, Rousseau und anderen Vertretern der Ansicht, die Menschen zeichneten sich in erster Linie durch ursprünglich egoistische Tendenzen, wie Selbsterhaltung, Eigenliebe usw., aus, immer wieder Konzepte entworfen worden, welche alte Theorien neu begründen, bzw. den ihnen innewohnenden Grundgedanken aufgreifen und neu umsetzen.

Der seit 1993 in Konstanz lehrende Professor Peter Stemmer setzt in seinem Werk *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung* ein kontraktualistisches Projekt in die Tat um. Tatsächlich handelt es sich bei der Idee des Kontraktualismus (Vertragstheorie) seit Vertretern wie Locke und Hobbes nicht um einen in jeder Hinsicht neuen Gedanken. Jedoch grenzt Peter Stemmer seine Form der Vertragstheorie – die er hypothetischen oder moralischen Kontraktualismus nennt – insofern von klassischen Konzepten ab, als er das Moment des Vertragsabschlusses verwirft und durch die Kooperation zwischen mindestens zwei Individuen ersetzt. Auf diese Weise entwirft der Autor eine „Minimalmoral", die viele unserer moralischen Intuitionen mit einem gewaltigen Atemzug von der Spielfläche der Moral fegt. Stemmer möchte deutlich machen, wie nur auf der Basis egoistischer Interessen der moralische Raum entstehen kann.

Stemmers Werk ist übersichtlich in drei Teile und elf Paragraphen gegliedert. In *Teil I* führt er den Leser anhand sehr ausführlicher und genauer Begriffsdefinitionen in das Thema ein und schafft so die Basis für sein Vorgehen. Von Anfang an macht er deutlich, wovon er spricht, wenn er Begriffe wie „Recht", „Pflicht", „Müssen", „Forderung" verwendet.

Die erste Prämisse, die der Leser auf dem Weg in Stemmers kontraktualistische Theorie annehmen muss, ist die Bestreitung des Autors, einen Gott als Hüter und Träger der Moral anzuerkennen. Objektive Normen, die unabhängig von den Menschen bestehen, gibt es nicht. Moral gilt ihm als soziale Errungenschaft, die von den Menschen erschaffen wurde. Die Menschen bewerten nur dann etwas, wenn sie es sich wünschen, bzw. wenn sie es unter gar keinen Umständen wollen. Werte bestehen nur, solange die Menschen Interessen haben, die sie verfolgen. Das, was sie sich wünschen, erscheint ihnen als wertvoll. Werte gibt es nach Stemmer somit nur deshalb, weil es Wünsche gibt. Da unser Handeln grundsätzlich durch Wünsche und Interessen gesteuert wird, erscheint eine Person nur relativ zu ihren Wünschen als vernünftig. Die Vernunft leitet uns nicht, indem sie versucht, unser Handeln durch objektive Werte zu beeinflussen, sondern unsere Bedürfnisse treiben uns in allem an, was wir tun. Wir erscheinen nur in Bezug auf die Realisierung dieser Bedürfnisse als vernünftig bzw. unvernünftig. An dieser, wie an vielen anderen Stellen, wendet sich Stemmer deutlich gegen Kant und dessen Auffassung, wir seien durchaus in der Lage, von unseren Neigungen zu abstrahieren.

Im ersten Teil führt Stemmer neben diesen grundlegenden und sehr wichtigen Annahmen auch seinen eigenen Gegner ein. Es handelt sich dabei um den moralischen Skeptiker, der keine altruistischen Neigungen verspürt und einen außermoralischen Standpunkt einnimmt. Im Verlauf der weiteren Argumentation ist es dieser moralische Skeptiker, gegen den Stemmer seine Theorie behauptet. Immer dort, wo der Autor einen Schritt in der Etablierung seiner Minimalmoral vorwärts gelangt, taucht der Skeptiker auf und versucht anhand genauer Gegenargumente das wachsende System zum Einsturz zu bringen. Auf diese Weise nimmt Stemmer ausführlich und problembewusst seinen potentiellen Kritikern das Wort und zeigt dem Leser, dass er bereit ist, sich mit allen Zweifeln genau auseinanderzusetzen. Um sein Vorgehen verständlich und nachvollziehbar zu gestalten, widerlegt er viele Gegenargumente, tritt Vorwürfen genau und sachlich entgegen.

In *Teil II* behandelt Stemmer das Entstehen und die Eigenschaften des moralischen Raumes. Die Individuen werden nur durch eigene Interessen gesteuert. Dabei stellt sich heraus, dass es Wünsche gibt, die jedes Individuum hat, und sei es auch nur der eine Wunsch, seine eigenen Interessen zu verfolgen. Die Moral entsteht nur dann, wenn mindestens zwei Menschen aufeinandertreffen. Gibt es nur einen Menschen auf der Welt, gibt es keine Moral. Die Grundidee des moralischen Kontraktualismus stellt zum einen das Entstehen des moralischen Raumes durch Kooperation dar. Zum andern besteht sie darin, dass ich nicht aufgrund altruistischer Interessen mit dem Gegenüber kooperiere, sondern weil ich etwas von ihm will. Ich will meinen eigenen Handlungsraum sichern und da er auf dieser Ebene die gleichen Interessen hat wie ich, sind wir bereit, wechselseitig Rechte und Pflichten zu etablieren. Die Kooperation, die jetzt stattfindet, ist durch Sanktionen gesichert. Unter Sanktionen versteht Stemmer künstlich geschaffene, negative Konsequenzen, die wir in Kauf nehmen müssen, wenn wir uns nicht an die durch die Kooperation festgelegten Regeln halten. Das moralische Müssen existiert nur aufgrund moralischer Sanktionen. Stemmer stellt sich die größte Sankti-

on als einen Ausstoß aus der moralischen Gemeinschaft vor. Mit diesem Punkt setzt er sich zwar ausgiebig auseinander, es bleibt aber trotzdem etwas unklar, inwiefern besagter Ausstoß praktisch in unserer Gesellschaft umsetzbar wäre.

Gegen Ende des zweiten Teils wird dem Leser die „Minimalmoral" als die einzige rational zwingende Moral präsentiert (da sie auf Grundinteressen aufbaut, die jeder Mensch hat) – gegenüber vielen nur rational möglichen Konzepten. Des Weiteren gelten die Menschen nicht von Natur aus als gleich. Sie sind nicht alle gleichermaßen im Besitz einer Würde (da es keine objektiven Werte gibt). Letztlich darf nicht jeder Mensch an der Moral teilnehmen, da Stemmer drei Bedingungen vorstellt, die ein potentielles Mitglied der moralischen Gemeinschaft erfüllen muss. Als Fazit aus diesem zweiten Teil ergibt sich, dass die Moral nur als letzter Anker das Zusammenleben sichert. Wenn alle altruistischen Neigungen nicht mehr vorhanden sind (wie z. B. bei dem moralischen Skeptiker), dienen die konvergierenden Eigeninteressen als Kooperationsbasis, auf welcher sich durch Sanktionen geschützte Rechte und Pflichten etablieren lassen.

In *Teil III* behandelt Stemmer vorrangig die nicht-konvergierenden egoistischen und altruistischen Eigeninteressen, durch welche sich die Individuen voneinander unterschieden. Altruistische Werte wie „Brüderlichkeit" u. a. haben hier ihren Ursprung und können dazu dienen, so genannte Quasi-Moralen zu etablieren. Es handelt sich dabei nur um rational mögliche Moralvorstellungen, da die Interessen, auf welchen sie basieren, nicht notwendig von allen Menschen geteilt werden müssen. Es zeigt sich, dass gerade die nicht-konvergierenden Interessen wichtige Quellen für ein mögliches Handeln zugunsten anderer darstellen, wobei diese jedoch immer nur rational möglich und nicht rational zwingend sein können.

Peter Stemmer behandelt in seinem Werk die Frage, inwiefern die Handlungen, die unser Moralverständnis ausmachen – die Handlungen zugunsten anderer Menschen –, auf der Basis ursprünglich egoistischer Interessen möglich sind. Durch sein detailliertes Vorgehen, anschauliche Beispiele und Zusammenfassungen zu Beginn und am Ende jeden Kapitels macht Stemmer es dem Leser leicht, ihm in seiner Argumentation zu folgen. An vielen Stellen (und nicht zuletzt durch das häufige Auftreten des moralischen Skeptikers) werden andere Theorien und auch Gegenpositionen vorgestellt, die der Autor jedoch so ausführlich erläutert, dass der Leser keinerlei Vorwissen mitbringen muss, um ihm folgen zu können. Auch in seinen Begriffsdefinitionen ist Stemmer in der Regel genau. Er möchte deutlich machen, wovon er spricht und nicht den Eindruck erwecken, als wolle er Ungenauigkeiten oder Nichtwissen durch schwammige oder mehrdeutige Äußerungen kaschieren. Abgerundet wird das Werk mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis.

Peter Stemmer präsentiert dem Leser das detailliert aufgebaute, dennoch leicht verständliche Konzept einer kontraktualistischen Theorie. Ein Konzept, welches den Leser gerade dadurch, dass er – letztlich auch um seine moralischen Intuitionen zu retten – den Autor kritisiert, zum Nachdenken über evtl. zu Unrecht festgefahrene, zumindest überdenkenswerte und vielleicht z. T. veraltete moralische Verhaltensweisen und Rechtfertigungen bringt.

Janina Sombetzki (Berlin)