

BUCHBESPRECHUNGEN

Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann, Stuttgart: Kröner 2005, 640 S., ISBN 3-520-45901-9.

Das Aristoteles-Lexikon ist ein Gemeinschaftswerk von 28 Fachleuten, die alle bis auf eine Ausnahme an deutschen Universitäten tätig sind. Herausgeber des Werkes ist Otfried Höffe, der als profunder Kenner der Materie zweifellos ein höchst qualifizierter Initiator des Projekts ist. Schließlich hat er selbst mehrere Fachpublikationen zum Thema – vor allem zu Aristoteles' moralischer und politischer Philosophie – verfasst bzw. herausgegeben, die äußerst positive Beachtung gefunden haben.¹

Das Lexikon ist gegliedert in Vorwort, Hinweise zur Benutzung, Abkürzungen (von Werken aus der Antike, Lexika und Zeitschriften), Hauptteil (von ca. 620 Seiten), Literaturverzeichnis und Register. Das Literaturverzeichnis wiederum ist unterteilt in (a) Allgemeine Einführungen und (b) Ausgaben, Übersetzungen und Kommentare. Diese letzte Einteilung erfasst (b') die Gesamtausgaben des Aristoteles und dann auch (b'') jedes einzelne Werk. Das überaus nützliche Register aristotelischer Termini ermöglicht ein Auffinden der transkribierten griechischen Termini ausgehend von den entsprechenden deutschen und lateinischen Ausdrücken: Deutsch-Griechisch (z. B. „Beweis, demonstrativ: *apodeixis*“); Lateinisch-Griechisch (z. B. „sapientia: *sophia*“).

Insgesamt gibt es im Lexikon 366 (367) Einträge, wobei 342 (343) Haupteinträge und 24 Verweise sind. Die von mir in Klammern genannten Ziffern ergeben sich, weil das Stichwort „Topos“ in „topos (1) / Raum“ und „topos (2) / Topos, Ort“ differenziert wird. Tatsächlich werden so viele Querverweise geboten, dass auf diese Weise ein echtes Netz zusammenhängender Begriffe entsteht. Die griechischen Begriffe sind gemäß ihrer lateinischen Transkription alphabetisch aufgeführt, beginnend bei „adoxos“ und endend mit „zōon politikon“. Zutreffender ist es wohl, von einer Ordnung einfacher und zusammengesetzter Termini zu sprechen, da Letztere einen wichtigen Bestandteil des aristotelischen Wortschatzes ausmachen, wie zum Beispiel „*ti ên einai* / Was(-zu-sein-für-etwas)-zu-sein heißt, Wesen (τί ἦν εἶναι; lat. *quid erat esse*)“ (595–598). Darüber hinaus nennen einige Einträge

äquivalente und/oder gegensätzliche Ausdrücke der aristotelischen Sprache, wie „hekôn (hekousios) – ouch hekôn – akôn (akousios) / freiwillig – nicht-freiwillig – unfreiwillig (ἐκων [ἐκούσιος] – οὐχ ἐκὼν – ἄκων [ἀκούσιος]; lat. *voluntarius* – *involuntarius*)“ (247–250). Die Anordnung der Terminologie in der Reihenfolge der Transkription aus dem Griechischen, gefolgt von der deutschen Übersetzung, dem griechischen Originalterminus sowie der lateinischen Version, soll dem Leser den Zugang zu den Begriffen erleichtern.

Das so beschriebene Verfahren wird jedoch in genau 20 Fällen nicht eingehalten. Bei diesen Stichwörtern fehlt das lateinische Äquivalent. Der Grund dafür ist schwer zu verstehen, wenn man davon ausgeht, dass es prinzipiell – der kritische Leser prüfe jeden von diesen Fällen – eine lateinische Übersetzung für alle 20 Termini gibt (z. B. „*exousia*“ und „lat. *potestas, licentia*“, „*hôs epi to poly*“ und „lat. *ut frequenter, ut plurimum, ut in pluribus*“ usw.). Bei näherem Hinsehen weisen diese Auslassungen auf einen wichtigen Problem- punkt hin: die ungenügende Einbeziehung der Wirkungsgeschichte. Weil die Rezeptionsgeschichte und Übersetzungstradition des aristotelischen Gedankenguts ins Lateinische, von der Spätantike bis zum europäischen Mittelalter, Marksteine in der Geschichte der philosophischen Begriffskultur gesetzt haben, ist nicht nur die gelegentliche Abwesenheit lateinischer Termini, sondern auch das Fehlen irgendwelcher Hinweise auf ein Auswahlkriterium verwunderlich. Warum, so fragt man sich, werden im Lexikon gerade diese lateinischen Entsprechungen angeführt? Was man dazu an Information erhält, ist lediglich, dass für jeden griechischen Ausdruck „in der Regel auch die lateinische Entsprechung gegeben wird“, während der entsprechende deutsche Terminus „geläufig“ ist (vgl. Vorwort, ix) – vermutlich aus deutschen Übersetzungen und aus der deutschsprachigen Fachliteratur. Es wäre allerdings durchaus von Belang, das Kriterium einer solchen Entsprechung zu kennen, um einschätzen zu können, inwiefern durch die Übersetzung ins Lateinische zu der betreffenden Zeit das aristotelische Denken *interpretiert* worden ist. Als Kriterien dafür können die ersten Übertra-

¹ Vgl. z. B. Höffe (1995), (1996), (2001) und (2005).

gungsbemühungen von Cicero, den römischen Stoikern der Kaiserzeit, den spätantiken Kirchenvätern oder die direkten Übersetzungen von Boethius (6. Jh.), Jakob von Venedig (12. Jh.), Gerhard von Cremona (12. Jh.), Michael Scotus (13. Jh.), Robert Grosseteste (13. Jh.), Wilhelm von Luna (13. Jh.), Wilhelm von Moerbeke (13. Jh.) und anderen angesehen werden – einschließlich solcher mittelalterlicher Denker und Gelehrter, die sich in Kommentaren zu Aristoteles' Werken geäußert haben.²

Hierbei mag es nicht so wichtig sein, ob die jeweiligen Übersetzungsvarianten vollständig zutreffend sind; entscheidend ist vielmehr, dass erst auf der Basis dieser Versuche die weitere Bedeutung des aristotelischen Denkens im lateinischen Sprachraum verständlich wird, nämlich als Weichenstellung für die Art und Weise, wie Aristoteles gelesen und interpretiert und zu einer so einflussreichen intellektuellen Autorität wurde. Bekanntlich wird bis heute das aristotelische Denken (in unterschiedlichen Graden von ‚Reinheit‘) in Debatten zu *anima*, *appetitus*, *beatitudo/felicitas*, *cognitio*, *concupiscentia*, *essentia*, *praxis*, *res*, *sapientia*, *scientia*, *voluntas* usw. berücksichtigt. Die Bedeutung dieser wirkungsgeschichtlichen Komplexitäten bleibt außen vor, solange man – wie im vorliegenden Lexikon – die lateinischen Termini lediglich als distanziert-neutrale Übersetzungsoptionen von Philologen ansieht.

Mehr noch, im vorliegenden *Aristoteles-Lexikon* verursacht das Fehlen eines geeigneten Kriteriums für die lateinische Entsprechung einige bedenkliche Bedeutungsverschiebungen. Es scheint daher empfehlenswert, diese Entsprechungen bei jedem Stichwort im Einzelnen zu überprüfen. So wird z. B. für „*hoti* – *dihoti* (das Daß (die Fakten) – das Warum (die Ursachen) (ὅτι – διότι))“ das Lateinische „*quod* – *cur*“ (265 f.) vorgeschlagen, während es offenkundig ist, dass für das Griechische „ὅτι – διότι“ das Lateinische „*quia* – *propter quid*“ adäquater wäre. Denn üblicherweise wird mit diesen Begriffen die Natur der wissenschaftlichen Erkenntnis oder des gültigen Beweises diskutiert. Dabei wird vom Wissen „*dass/quia* (oder von der Tatsache, dass *X Y* ist oder dass *X* ist/existiert)“ zur Ursache dieser Wirkung übergegangen, so dass die Prämissen eines gültigen syllogistischen Beweises zeigen, dass die Schlussfolgerung wahr ist, oder indem man vom Wissen „*warum/propter quid* (oder des Grundes, warum *X Y* ist oder warum *X* ist/existiert)“, nämlich von der Ursache her, zur Wirkung voranschreitet, so dass die Prämissen eines gültigen syllogistischen Arguments die Schlussfolgerung erklären.³

Ein weiteres Beispiel ist vielleicht noch deutlicher: Sieht man einmal davon ab, dass Thomas von Aquin die Handlungsfunktion des aristotelischen vernünftigen und zielorientierten Strebens oder βούλησις mit derjenigen der augustinischen *voluntas* vermischt hat – wobei der damit gewonnene Willensbegriff noch andere Bestandteile als die einer aristotelischen Handlungstheorie aufweist, nämlich Spontaneität, (Selbst-)Bestimmung und Entscheidungsfähigkeit –, bleibt es immer noch fraglich, ob *voluntas* die richtige lateinische Entsprechung für *boulêsis* ist (vgl. 99 f.). Warum nicht eher *appetitus naturalis* bzw. *appetitus rationalis*? Schließlich ist die *voluntas* für das lateinische Mittelalter – das Zeitalter der ersten vollständigen Aristoteles-Rezeption im Westen – zugleich und vor allem ein von Augustinus geprägter Begriff, dem zufolge sie weder dem einen noch dem anderen Teil des aristotelischen Strebevermögens entspricht, sondern vielmehr aus einem vom Verstand und Streben unterschiedlichen aktiven Vermögen für selbstbestimmte und freie (nicht-natürliche) Entscheidungen besteht.⁴ Für mehrere mittelalterliche Autoren (vor allem für die Franziskaner wie z. B. Johannes Duns Scotus),⁵ die den *Aristoteles Latinus* zusammen mit der allgemeinen Autorität des Augustinus kritisch interpretiert haben, war oder wäre *voluntas* sachlich keine echte Entsprechung für irgendeinen Begriff der aristotelischen Handlungspsychologie.

Jetzt noch drei Bemerkungen zur Struktur des *Lexikons*: Erstens ist anzuerkennen, dass die unstrittig zentralen aristotelischen Begriffe jeweils nach dem Grad ihrer Bedeutsamkeit aufgearbeitet sind (sowohl innerhalb von Aristoteles' Denken als auch mit Blick auf seine Wirkung in der Philosophiegeschichte). Termini, die eine vergleichsweise detailliertere Exposition verdienen, sind z. B. „*eidōs* / Gestalt, Art, Form, (εἶδος; lat. *figura*, *species*, *forma*)“ (147–158), „*ousia* / Wesenheit, Substanz (οὐσία; lat. *essentia*, *substantia*)“ (410–419) und „*psychê* / Seele (ψυχή; lat. *anima*)“ (505–513).

Zweitens repräsentiert das *Lexikon* alle Gebiete des *Corpus Aristotelicum* (vgl. Vorwort, vii). Dies betrifft vorrangige philosophische Domänen, nämlich Logik, Erkenntnistheorie, Philosophie der Natur, Metaphysik, Ethik und Politik, wie etwa deutlich wird an den Stichwörtern „*sylogismos* /

² Vgl. Dod (1982), 74–79; Marrone (2003), 44.

³ Vgl. z. B. Aquinas (1955), I 1 XXIII (klassische Darlegung zu *Analytica posteriora* I 13).

⁴ Dazu vgl. z. B. Kahn (1988).

⁵ Vgl. z. B. Honnefelder (2005), 113–31.

Syllogismus (συλλογισμός; lat. *syllogismus*)“ (543–548); „aisthēsis / Wahrnehmung (αἴσθησις; lat. *sensus, sentire, sensatio*)“ (10–14); „kinēsis / Bewegung (κίνησις; lat. *motus*)“ (312–318); „on / seiend, Seiendes (ὄν; lat. *ens*)“ (393–399); „phronēsis / Klugheit (φρόνησις; lat. *prudētia*)“ (451–454); „oligarchia / Herrschaft der Wenigen, Oligarchie (ὀλιγαρχία; lat. *oligarchia*)“ (391–393). Es umfasst zudem Schlüsselbegriffe philosophischer Disziplinen, die noch größere Aufmerksamkeit seitens der heutigen Forschung verdienen, nämlich philosophische Ästhetik, philosophische Rhetorik und politische Anthropologie, wie z. B. „mimēsis / Nachahmung, Nachbildung, Darstellung (μίμησις; lat. *imitatio*)“ (362–4); „rhetōrikē (sc. technē) / Rhetorik, Redekunst (ῥητορικὴ; lat. *ars rhetorica*)“ (516–8); „bios / Leben, Lebensweise (βίος; lat. *vita*)“ (S. 98–9). Und außerdem schließt das Werk auch Termini ein, die Aristoteles' Beiträge zu den empirischen Wissenschaften berücksichtigen, vor allem diejenigen zur Biologie und Zoologie, wie zum Beispiel „kardia / Herz (καρδιά; lat. *cor*)“ (298 f.). So gesehen ist dieses Werk mehr als ein philosophisches *Aristoteles-Lexikon*, nämlich ein Lexikon des aristotelischen Denkens im Allgemeinen. Es ist vor allem für Forscher des Fachbereichs der Philosophie, aber auch der Geschichte, der Theologie, der Anthropologie usw. konzipiert. Aber nicht nur Forscher hat das Werk als Zielgruppe, es dient überdies als Anregung für alle an Aristoteles Interessierten (vgl. auch Vorwort, ix).

Drittens ist allerdings zu bedauern, dass viele der 342 (343) Hauptartikel, die mit der Absicht verfasst wurden, eine textnahe Interpretation der Werke des Aristoteles zu ermöglichen, nicht mit einem einzigen bibliographischen Hinweis versehen sind. Selbstverständlich mussten bibliographische Hinweise auf eine bestimmte Anzahl reduziert werden, da der lexikographische Teil des Werks bereits sehr umfangreich ist, wobei man zusätzlich anerkennen muss, dass Sparsamkeit durch bewusste Aktualisierung ausgeglichen wird. Dennoch ist das Fehlen von wichtigen und aktualisierten bibliographischen Hinweisen – bei einer nicht geringen Anzahl von Artikeln – natürlich überaus schade. Dieses Manko sollte bei einer möglichen zweiten Auflage korrigiert werden. Insbesondere wäre im Fall der Stichwörter „hexis / Haltung (ἕξις; lat. *habitus*)“ (252–254),⁶ „kath' hauto / an sich (καθ' αὐτό; lat. *per se*)“ (306 f.),⁷ und „boulēsis / Wille (βούλησις; lat. *voluntas*)“ (99–100)⁸ Literatur hinzuzufügen.

Handelt es sich bei dem vorliegenden *Aristoteles-Lexikon* tatsächlich um das erste Werk dieser Art in der Gegenwart – so dass der enzyklopädische Denker, der selber der Urheber philosophisch-ter-

minologischer Lexikographie ist (vgl. die 30 mehrdeutigen Begriffe aus Buch V der *Metaphysik*), jetzt unter eine weit vollständigere Systematisierung gebracht wurde? Die Antwort scheint in der Tat positiv zu sein, zumindest für die wichtigsten modernen Sprachen der Philosophie. Dennoch muss man das philologische Werk von Hermann Bonitz, den *Index Aristotelicus* (Berlin 1870), erwähnen, das eine Art Register von Textstellen liefert, die nach den griechischen Begriffen geordnet sind (vgl. Vorwort, ix). Erwähnenswert ist ferner die von T. W. Organ verfasste englische Konkordanz *An Index to Aristotle in English Translation* (Princeton 1949), die sich auf die (erste Version) der *Oxford Translation* stützt – eine Übersetzung, welche nach einer Überarbeitung 1984 in zwei Bänden unter der Leitung von Jonathan Barnes neu herausgegeben wurde.

Zum Schluss stellt sich noch die Frage, ob die Veröffentlichung eines Wörterbuchs dieser Art heute noch Sinn macht. Sicherlich kann man als Argument für die Herausgabe des *Lexikons* die Wichtigkeit des aristotelischen Gedankenguts für die westliche Geistesgeschichte und für die gegenwärtige Philosophie anführen. Es scheint mir aber unzureichend, lediglich die dem aristotelischen Denken gegenüber kritischen, aber eindeutigen Rezeptionen (wie im Mittelalter) oder aber zurückhaltende, aber missverständliche Distanzierungen (wie in der Moderne) wieder aufzugreifen. Vielmehr trifft überdies die Annahme zu, dass die meisten philosophischen Begriffe bis heute eine Bedeutung haben, die sich auf Aristoteles bezieht und deren Anwendungsfeld auch von Aristoteles her bestimmt ist. Um ein Beispiel zu nennen: Zweifellos verweist der Begriff der Realität (oder die Frage „Was gibt es überhaupt?“) auf die aristotelische Konzeption jener hauptsächlich von den partikulären Entitäten her formal begreifbaren Wirklichkeit, nämlich auf die Substanz oder *ousia* – ein Begriff, der in sich bereits die Anfänge einer jeden späteren, nicht-platonischen Gegenstandstheorie und Metaphysik enthält.⁹ Aristotelische Termini haben sich, teils als reine Fremdwörter, teils als Übersetzungen, teils als Übertragungen aus dem Hebräischen, Arabischen und Lateini-

⁶ Vgl. z. B. Funke (1958).

⁷ Vgl. z. B. Bäck (1996); Hintikka (1979); Mignucci (1965); Wieland (1972).

⁸ Vgl. z. B. Horn (1996), 121–6; Irwin (1992); Jedan (2000); Kahn (1988); Kenny (1979).

⁹ Vgl. z. B. den schönen Überblick von Ayers (1998).

schen, seit Jahrhunderten, ja sogar Jahrtausenden in der östlichen und in der westlichen Kultur und heute annähernd in allen modernen Sprachen der Welt etabliert. Besonders im Bereich der Philosophie wird sich auf den zweiten Blick die Frage nach der Relevanz einer solchen Publikation nicht mehr stellen: Grundlegende Themen der zeitgenössischen theoretischen Philosophie verweisen immer auf Aristoteles – den „Philosophen“ – und beschreiben spezifische Bereiche gerade auf der Basis seiner philosophischen Analysen. Dies wird offensichtlich, wenn über die Natur der Entitäten im Allgemeinen, über Kausalität, Sprache, Erkenntnis, logisches Denken, den menschlichen Geist usw. diskutiert wird. Auch die aristotelische Ethik ist unbestritten immer noch aktuell, und ihre Früchte sind paradigmatisch in der spannenden und noch kurzen Geschichte der „Wiedergeburt der praktischen Philosophie“ im 20. Jahrhundert nachzulesen.¹⁰

Literatur:

- Aquinatis, Th. (1955), *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum – expositio*, Torino/Roma.
- Ayers, M. R. (1998) „Substance“, in: Craig, E. (Hg.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol. 9*, London/NewYork, 205–11.
- Bäck, A. (1996), *On reduplication. Logical theories of qualification*, Leiden/New York/Köln.
- Berti, E. (1997), *Aristoteles no século XX*, São Paul.
- Dod, B. G. (1982), „Aristotle latinus“, in: Kretzmann, N. / Kenny, A. / Pinborg, J. (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100–1600*, Cambridge, 45–79.
- Funke, G. (1958), „Hexis und Steresis: Kraft oder Vermögen?“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 3, 46–66.
- Hintikka, J. (1979), „Necessity, universality, and time in Aristotle“, in: Barnes, J. / Schofield, M. / Sorabji, R. (Hgg.), *Articles on Aristotle's 3. Metaphysics*, London, 108–24.
- Höffe, O. (Hg.) (1995), *Aristoteles – Die Nikomachische Ethik*, Berlin.
- (1996), *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin.
- (Hg.) (2001), *Aristoteles – Politik*, Berlin.
- (1995), *Aristoteles*, München.
- Honnfelder, L. (2005), *Duns Scotus*, München, 113–31.
- Horn, Ch. (1996), „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 50, 113–132.
- Irwin, T. (1992), „Who discovered the will?“, in: *Philosophical Perspectives* 6, 453–73.
- Jedan, Ch. (2000), *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen.
- Kahn, C. H. (1988), „Discovering the will: from Aristotle to Augustine“, in: Dillon, J. M. / Long, A. A. (Hgg.), *The question of „eclecticism“ – Studies in later Greek philosophy*, Berkeley, 234–59.
- Kenny, A. (1979), *Aristotle's theory of the will*, New Haven.
- Marrone, S. P. (2003), „Medieval philosophy in context“, in: McGrade, A. S. (Hg.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, 10–50.
- Mignucci, M. (1965), *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze.
- Wieland, W. (1972), „Die aristotelische Theorie der Notwendigkeitsschlüsse“, in: Hager, F.-P. (Hg.), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt, 308–38.
- Roberto Hofmeister Pich
(Porto Alegre/PUCRS, Brasilien)
- Ulrich Lehner, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der Deutschen Schulphilosophie und -theologie (= Brill's Studies in Intellectual History 149)*, Leiden/Boston: Brill 2007, IX + 532 S., ISBN 90-04-15607-0.

1. Dieser Band gibt eine Dissertation wieder, die 2005 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg angenommen wurde. Der Verfasser, der z. Z. an der Marquette University (Wisconsin) doziert, ist bereits durch mehrere Publikationen zur Kirchen- und Geistesgeschichte hervorgetreten. Die vorliegende Studie befasst sich mit dem Vorsehungskonzept im Gesamtwerk Kants und mit dessen geistesgeschichtlichem Hintergrund – ein Thema, an welches in seinem ganzen Umfang bis dato sich noch niemand gewagt hatte. Damit ist auch gesagt, dass das Buch den Charakter eines Überblicks im Sinne einer Gesamtdarstellung aufweist. Weil das Thema sowohl eine beträchtliche Zahl von Autoren als auch alle Schriften Kants berücksichtigt, die für dessen Auffassung von der göttlichen Vorsehung relevant sind, war eine andere Weise, der Materie Herr zu werden, nicht möglich. Dennoch hat der Verfasser versucht,

¹⁰ Vgl. Berti (1997), 229–299.

auch in genügender Weise dem Besonderen dessen Rechnung zu tragen, was die einzelnen Autoren, bzw. die einzelnen Schriften Kants zum Thema Vorsehung sagen. Dadurch konnte der Vf. der Gefahr solcher „allgemeinen“ Darstellungen entgegen, dass sie nämlich, wenn sie unter die Lupe genommen werden, sich als dem Autor bzw. der Schrift nicht gerecht erweisen. Dies bedeutet freilich, dass die vorliegende in ihren Argumentationen und bibliographischen Informationen ausgezeichnete Studie dem Leser eine entsprechende Anstrengung abverlangt.

2. Zu Beginn des Buches gibt der Vf. einen Überblick über die Vorsehungslehre in der Geschichte der philosophischen und theologischen Reflexion, um dann auf die terminologischen und inhaltlichen Kontroversen über diese Lehre im 18. Jahrhundert einzugehen. Hier kommt die erste Erwähnung einer Unterscheidung vor, auf die im Verlauf der Untersuchung immer wieder verwiesen wird. Es gibt nämlich eine „aktualistische“ Auffassung der Vorsehung, die das im Laufe der Zeit jeweilige Spezifische und Neue des Handelns Gottes an der Welt hervorhebt. Und es gibt eine „sapiential-ordinative“ Auffassung, die eher die „Institutionen“ betrachtet, in denen dieses Handeln ein für allemal festgelegt wurde, nämlich die Erschaffung und die Erhaltung der Welt.

Die Studie ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil bringt die damaligen philosophischen Vorsehungskonzepte zur Sprache. Es werden zuerst Denker außerhalb der Schulphilosophie vorgestellt: Newton, Bayle und Hume, Leibniz und schließlich die pädagogische Perspektive Lessings und der Fortschrittsgedanke Herders.

Bei der Lehre der Schule gebührt Wolff der Löwenanteil. Denn er hat die Bezugspunkte und die Theoreme festgelegt, um die sich die Debatte über die Vorsehung im 18. Jahrhundert entwickelt hat. Gemeint sind in erster Linie die Erschaffung der Naturordnung am Anfang der Welt und die Erhaltung derselben. Gerade durch die Verknüpfung der natürlichen Zwecke in ihrem Wirken konnte Wolff der Selbständigkeit der Natur und der Allgemeinheit der wissenschaftlichen Aussagen Rechnung tragen. Es handelte sich zwar bei Wolff um eine theologische Auffassung der Vorsehung; aber durch ihren faktischen Ausschluss der Interventionen Gottes im Laufe der Zeit trug sie eher zum Erstarren des aufklärerischen Deismus bei.

Alexander Gottlieb Baumgarten, der Verfasser eines Lehrbuchs der Metaphysik, das auch Kant seinen Vorlesungen zugrunde legte, blieb in den Bahnen Wolffs, erweiterte aber den Begriff der göttlichen „conservatio“ zu einem „influxus conti-

nus“. Crusius schloss sich im Großen und Ganzen an die Wolffsche Schulphilosophie an, hielt aber zugleich, entgegen der damaligen weit verbreiteten Meinung, das Wunderwirken Gottes in der Natur für gerechtfertigt. Moses Mendelssohn vertrat eine „providentia specialis“, die nicht auf eine „providentia socialis“ zu reduzieren ist. In seinen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ stellte Reimarus einen engen Zusammenhang zwischen den göttlichen Attributen Weisheit, Güte und Macht und einer real wirksamen Vorsehung her, die sich auch auf die kleinsten Dinge bezieht, ohne dass sie ein aktualisierendes Eingreifen Gottes nötig hätte. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem verstand die Vorsehung nicht mehr anhand der biblischen Vorgaben, sondern anhand einer Geschichtsphilosophie. Die ewigen Ratschlüsse Gottes kreisen um das Individuum auch mittels einer speziellen Vorsehung.

Der zweite Teil bespricht die theologischen Vorsehungskonzepte. Hier werden direkt nur zwei angeführt. Das erste ist von Siegmund Jacob Baumgarten, dem älteren Bruder von Alexander Gottlieb. Seine systematische Dogmatik war für die lutherische Orthodoxie maßgeblich. In diesem Kontext geht der Vf. etwas näher auf die Art und Weise ein, wie Baumgarten den „concurus“ Gottes in dessen providentiellem Wirken verstand: Der Willensentschluss hängt ganz vom Menschen ab und nur die Vollziehung von Gott. Es handelt sich um eine Theorie, die zwar plausibel ist und die sich deshalb auch bei anderen Autoren findet, die aber metaphysisch völlig unmöglich ist.

Der andere Autor ist der Schweizer reformierte Theologe Johann Friedrich Stapfer, dessen Werk (in welchem Ausmaß auch immer) Kant im Hinblick auf die Abfassung seiner Religionsschrift gelesen hat. Stapfer kennt eine „providentia ordinaria“ und eine „providentia specialis“.

Im dritten Teil werden Kants vorkritische Schriften dahingehend analysiert, wie in ihnen das Wirken Gottes in der Welt konzipiert wird und wie diese Position zur Schulphilosophie bzw. -theologie steht. Im Fragment zum Optimismus erscheint schon der Gedanke, dass selbst die Möglichkeit der Dinge im höchsten Wesen ihren Grund hat und daher mit seiner Weisheit völlig übereinstimmt. In der Schrift über das Erdbeben von 1755 äußert Kant die Ansicht, dass die göttliche Weisheit die niederen Zwecke den oberen untergeordnet hat, insofern die Naturkatastrophen den Menschen zwingen, seinen Blick auf den Endzweck der Schöpfung zu richten. Das große Werk über die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* steuert eine Mittelposi-

tion zwischen Antimechanisten, die für jeden Einzelfall eine Finalursache verlangen, und extremen Mechanisten, die jegliche Finalursache in der Natur ausschließen, an. Die Natur ist, nach Kant, final eingerichtet, erreicht aber das ihr vorgesetzte Ziel auf einem rein mechanischen Weg durch die ihr am Anfang der Welt eingestiftete Dynamik.

Die vielfältigen Einsichten, die Kant aus seinen Überlegungen über das Wirken Gottes und damit über dessen Vorsehung gewonnen hatte, werden zur Einheit eines Gesamtentwurfes im *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* geführt. Der Beweis wird in einem doppelten umgekehrten Argumentationsgang durchgeführt. Der erste, apriorische Gang (die Ontotheologie) geht vom „Realen aller Möglichkeit“ zu seinem Grund im schlechterdings Daseinsnotwendigen. Der umgekehrte Weg (Kants verbesserte Physikotheologie) geht von den Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, zu ihrem unmittelbaren Grund in den Dingen selbst und von da aus zu ihrem Prinzip in Gott als notwendigem Wesen. Damit wird die Ordnung der Welt auf die Weisheit Gottes zurückgeführt, die eine solche Dynamik in die Materie eingestiftet hat.

Der vierte Teil untersucht Kants Vorsehungslehre während seiner kritischen Periode. Gemeint sind nicht die ersten zwei „Kritiken“, die dieses Thema kaum direkt berühren, sondern andere, von Kant selbst veröffentlichte Druckschriften, zu denen die sog. *Reflexionen*, das *Opus postumum*, die *Fortschritte der Metaphysik* hinzukommen, sowie zwei von Karl Heinrich Ludwig Pölitz herausgegebene Vorlesungsnachschriften. Es stellt sich aber die Frage, inwieweit Letztere von Kant nur mündlich vorgetragene Texte als Produkte seines „kritischen“ Denkens gelten können. Man hat nicht selten von einem doppelten Kant gesprochen: Dem „kritischen“ (esoterischen) im Sinne seines Transzendentalidealismus und dem „äußerlichen“ (exoterischen) im Sinne des akademischen Lehrers, der bis zuletzt nach den Kompendien der etablierten Schulphilosophie las. Dieser Unterschied scheint auch für die kleineren Schriften aufklärerischer Prägung zu gelten. Denn in ihnen spielt der Idealismus kaum eine Rolle. Pölitz selbst behauptet zwar in der Vorrede zu den Vorlesungen über Metaphysik, dass auch in ihnen die „dem Urheber des kritischen Systems eigentümlichen Lehren vorherrschen“, aber er gibt zu, dass doch „die Form und der Ausdruck seines akademischen Vortrags mehr noch dogmatisch erscheint“ (AA XXVIII, 1513). Ob es bloß um den Ausdruck geht, ist m. E. sehr fraglich.

In einem langen Kapitel untersucht der Vf. zu-

nächst das Thema Providenz in den von Pölitz edierten Vorlesungen. Es werden sämtliche Aspekte der Vorsehung behandelt, die bereits in den vor-kritischen Schriften zur Sprache kamen, aber hier kommen vor allem die typischen Begriffe der Ethik Kants vor und zugleich der qualifizierende Vorbehalt des „als ob“ zur Bestimmung unseres Wissens um Gottes Vorsehung. Danach legt der Vf. die Vorsehungslehre anhand der Religionsschrift von 1793 und deshalb in Zusammenhang mit religiösen Begriffen dar.

Besonders wichtig ist die eigentümliche Lehre Kants von jener Zweckmäßigkeit in der Natur, die er in seiner letzten Kritik unter der Bezeichnung „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ entwickelt hat. Kant hat mit seiner Teleologie versucht, einen Mittelweg zwischen Realismus und Idealismus einzuschlagen. Denn das „als ob“ der Vorrede (Nm. IV-V) schreibt zwar dem „Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit“ einen subjektiven Wert zu, aber nicht denjenigen der Kategorien, die die zu erkennende Natur selbst konstituieren. Das Prinzip betrifft lediglich unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Natur („Heautonomie“). Demnach gesteht Kant, dass seine Theorie auf den „glücklichen Zufall“ hinausläuft (AA V, 184), dass unsere apriorische Annahme und der aposteriorische Befund sich treffen.

In einem kurzen Kapitel mit der Überschrift „Kants Anthropologie“ wird unter Verweis auf „Erfahrung und Geschichte“ Kants These vorgetragen, dass die Natur „oder vielmehr“ die Vorsehung den Fortschritt der Menschengattung und nicht den des Individuums beabsichtigt. Dieser Fortschritt besteht in der Entwicklung der im Menschen implantierten Anlagen, so dass die Menschengattung „selbst Schöpferin ihres Glücks ist“ (425).

Im letzten Kapitel über Geschichtsphilosophie und politische Philosophie stehen die Überlegungen Kants viel mehr im Kontext der Zeit als in dem eigenen System der Transzendentalphilosophie, d. h. im Kontext der Kulturkritik Rousseaus und des Fortschrittsgedankens der Aufklärung. Demgemäß wird der Begriff der Vorsehung durch den der Natur ersetzt. Der Motor des Vernunft- und Rechtsfortschritts zu einer moralischen Welt sind die „Antagonismen“, die aus der „ungeselligen Gesellschaft der Menschen“ hervorgehen. In der letzten Schrift *Zum ewigen Frieden* spricht Kant wiederum von einer „göttlichen Vorsehung“, die wir „hinzudenken müssen, um uns die mechanischen Naturabläufe nach Analogie menschlicher Kunsthandlungen“ in praktischer Absicht verständlich zu machen.

3. Aus den zahlreichen Sachproblemen, die die Untersuchung berührt hat, scheint mir angebracht,

zwei von ihnen systematisch zu erörtern. Das erste betrifft die Vereinbarung von Gottes Wirken als Erstsache und dem kontingenten Akt der freien Entscheidung des Menschen. Keiner der untersuchten Autoren hat – zumindest nach dem, was der Vf. referiert – eine rational zufrieden stellende Lösung vorgebracht. Nur von Sigmund Jacob Baumgarten wird ein Versuch in dieser Richtung erwähnt (169, 469): Er schreibt den freien Willensentschluss ganz dem Menschen allein zu, wofür Gott die Handlungspotenz beisteuert, während Gott nur zur Vollziehung des Entschlusses mitwirken kann und muss. Damit hätten wir ein kontingentes Sein (die freie Entscheidung, die mehr Sein ist als ein notwendiges Handeln), das vom absoluten Sein unabhängig ist! Diese Theorie ignoriert einfach die Transzendenz Gottes, der als „causa prima“ von Notwendigkeit und Freiheit über ihrer kreatürlichen Differenz steht und beide gründet. Er verursacht die (sittlich gute) Entscheidung und die darauf folgende freie Ausführung durch die Freiheit des Menschen als „causa secunda“, so wie er das notwendige (aber kontingente) Wirken der unternehmlichen Geschöpfe durch die entsprechenden nicht freien „causae secundae“ verursacht. Diesbezüglich verweise ich auf die explizite Lehre des hl. Thomas von Aquin im Kommentar zum *Peri Hermeneias*, I, lectio XIV, vor allem die Nrn. 195–197. Ist dies eine rein verbale Lösung mittels eines *ad hoc* eingeführten Terminus? Es handelt sich ebenso wenig um eine rein verbale Lösung wie der Fall mit allen anderen Attributen, die wir Gott zuschreiben. Diese werden nämlich aufgefasst auf der Grundlage realer Eigenschaften des Menschen und der Welt und anhand des Dreischritt-Verfahrens von „affirmatio“, „negatio“ und „sublimatio“ ins Unendliche projiziert, wo sie ein einziges unendliches Attribut ausmachen, das das Wesen Gottes selbst ist. Dies übersteigt freilich unsere Fassungs-fähigkeit. Es ist das Geheimnis eines für uns nicht fassbaren Übermaßes an Intelligibilität.

Das hier über die Verursachung des sittlich guten Willens und Tuns Gesagte darf nicht auf das böse Wollen des Menschen transponiert werden, so dass Gott auch Erstsache des Bösen wäre. Denn die böse Entscheidung ist kein „facere“, sondern ein „deficere“: das Versagen, die Entscheidung zugunsten des Guten bzw. zugunsten der Unterlassung des Bösen zu treffen. Demnach ist das Böse weder ein „ens intelligibile“ noch ein „non-ens intelligibile“, sondern ein „non-ens non-intelligibile“ (es hat nämlich keinen zureichenden Grund), das als solches auf keine Erstsache verweist (das Nichts braucht keine „causa prima“!). Der Letzte in der Genealogie des Bösen ist der sün-

digende Mensch. Damit sind wir wieder beim „Geheimnis“, diesmal aber als völliger Nicht-Intelligibilität. Das hier über das „formale peccati“ Gesagte ist vom „materiale peccati“ (der „physischen“ Ausführung des Bösen) zu unterscheiden. Letzteres ist, wie alles kontingente Seiende, auf Gott als „causa prima“ zurückzuführen.

Das andere Sachproblem, das hier erörtert werden soll, ist das der Finalität in der Welt, die in der Vorsehungslehre auf Gott zurückgeführt wird. Das transzendente Prinzip der Zweckmäßigkeit wird von Kant als notwendiger Leitfaden für die Erforschung der Natur angesehen. Damit aber verstößt er gegen das Grundprinzip der modernen Naturwissenschaft, die nur Hypothesen zulässt, die sich durch Beobachtung oder Experiment bestätigen lassen. Nun aber lässt sich eine „Absicht“ oder ein „Zweck“, der auf die Intention eines Verstandes verweist, empirisch weder bestätigen noch widerlegen. Das Verfahren der Naturwissenschaft besteht vielmehr darin, dass sie nach einem erklärenden Verständnis der Phänomene sucht, indem sie nach den ein Phänomen konstituierenden und empirisch verifizierbaren Beziehungen sucht. Was sie dabei in der Natur insgesamt entdeckt, ist „nur“ eine allgemeine Ausgerichtetheit der Natur in ihrem Wegdegang auf eine je vollständigere Intelligibilität und Systematisierung mittels einer wirksamen Wahrscheinlichkeit. Nun aber ist das, was intelligent erfasst und vernünftig bejaht wird, wahr und deshalb wirklich (genauer gesagt – unter Berücksichtigung der Vorläufigkeit jeglicher wissenschaftlichen Aussage – nähert sich die Erkenntnis mehr und mehr der Wahrheit). Sowohl die ausgesprochen idealistische Position der *KrV* wie auch die Zwitterposition der *KU* sind eine Konsequenz der Gleichsetzung von Denken und Urteil (*KrV*, A 69): Der *rationale* Charakter der (deskriptiven oder explikativen) entdeckten Intelligibilität auf der Ebene des Denkens gilt für Kant, mangels der absoluten Position des Urteils, als *relativer* ontologischer Wert auf der Ebene des Urteils (Wirklichkeit für uns). Nun aber wird die entdeckte reale Intelligibilität der Natur erst zu einer intendierten Intelligibilität und damit zu einem Zweck, wenn man in der philosophischen Reflexion (aber auch schon in der Reflexion des Common Sense) die Kontingenz der Natur auf jene absolute „causa prima“ zurückführt, „quam omnes Deum nominant“. Ein Einwand gegen diese Konklusion, zu der die Naturwissenschaft einen wichtigen Beitrag liefert, die aber an sich keine naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, kann nur im Namen einer Auffassung erhoben werden, für die nur die naturwissenschaftliche Rationalität die einzig gültige Rationa-

lität ist. Eine solche Auffassung vermag durch die Naturwissenschaft selbst keineswegs bewiesen zu werden.

4. In seiner Dissertation hat der Vf. versucht, den Meandern des Vorsehungskonzepts Kants nachzugehen. Der Leser wird somit in ein Denken eingeführt, das ständig in Bewegung war, und zwar auch dann, wenn es seine „endgültige Position“ erreicht hatte. Denn die verschiedenen Bereiche der Realität, an die Kant herangegangen ist, zusammen mit der inneren Spannung der zwei Komponenten seiner transzendentalen Kritik – dem sensualistischen Intuitionismus und dem konstruktiven Idealismus –, zwangen Kant, seine Position jeweils zu differenzieren und zu modifizieren. Dafür bietet die vorliegende Studie dem Leser eine verlässliche Begleitung. Das Thema der göttlichen Vorsehung lässt immer wieder die Kantische Kritik an ihre Grenzen stoßen. Dies zeigt sich schon in der „natürlichen“ Erkenntnis, so dass Kants Vorsehungslehre deutlich den Minimalismus des damaligen Deismus übernimmt. Um so mehr ist dies der Fall, wenn Kant die Vorsehung anhand der geoffenbarten christlichen Religion untersucht. Durch seine genaue Untersuchung der verschiedenen Schriften konnte der Vf. auch zeigen, wie oft Kant, vor allem in seinen kleineren, dafür aber auch bekannteren Essays, den „wissenschaftlichen“ Weg apriorischer Prinzipien verlassen hat, um auf Erfahrung und Geschichte zu rekurrieren.

Giovanni B. Sala SJ (München)

F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1849. Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie*, hg. v. Martin Schraven (= F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher. Edition aus dem Berliner Nachlaß, begründet von Hans Jörg Sandkühler, weitergeführt von Martin Schraven, Bd. 14*), Hamburg: Meiner 2007, XXXI + 206 S., ISBN 978-3-7873-1827-8.

In Schellings literarischer Hinterlassenschaft befinden sich Kalender aus den Jahren 1809 bis 1854. Sie werden im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrt. Diese „beinhalten zum einen *philosophische Entwürfe*, zum andern die lebensgeschichtlich wichtigen *Tagebücher*.“ (VII) Insofern sind diese Kalender „eine philosophiegeschichtliche und für die Geschichte der Wissenschaften, der Kultur und der Politik des 19. Jahrhunderts bedeutsame [...] Quelle“. (VII) Das kann nicht genug unterstrichen werden. Im hier besprochenen Band ist die Arbeit an

einem Stück der reinrationalen Philosophie dokumentiert, dazu finden sich immer wieder philosophische Überlegungen notiert und auch Auseinandersetzungen – z.B. mit Trendelenburg –, von denen man in der Ausgabe von K. F. A. Schelling kein Wort findet, die aber im Hintergrund der von diesem veröffentlichten Texte stehen. Mit dem Vorliegen der Kalender 1846 bis 1849 zeigt sich, dass die reinrationale Philosophie erst dann zureichend interpretiert werden kann, wenn die entsprechenden Kalender gedruckt vorliegen werden. Hans Jörg Sandkühler wurde auf diese Quelle aufmerksam und initiierte deren Veröffentlichung.

Im Jahr 1990 erschien in der Philosophischen Bibliothek des Felix Meiner Verlags *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*. Es war aus dem Berliner Nachlass von Hans Jörg Sandkühler zusammen mit Alexander von Pechmann und Martin Schraven herausgegeben worden.

Vier Jahre später begann im selben Verlag F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*. Aus dem Berliner Nachlaß hg. v. Hans Jörg Sandkühler mit Lothar Knatz und Martin Schraven als eigene Reihe zu erscheinen, und zwar mit *Bd. 1: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Im Jahr 1998 folgte *Bd. 12: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, schließlich 2002 *Bd. 2: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1814–1816. Die Weltalter II – Über die Gottheiten von Samothrake*.

Nun ist der oben angezeigte Band 14 erschienen, und zwar jetzt herausgegeben allein von Martin Schraven. Im Jahr 2003 hat nämlich mit der nahenden Emeritierung des bisherigen Herausgebers ein Wechsel in der Herausgeberschaft stattgefunden, zum Glück kein abrupt, sondern zu dem bewährten Mitarbeiter, der von Beginn an beteiligt war. Die Kontinuität an der Arbeit ist angesichts der Schwierigkeiten dieser Editions Aufgabe ein begrüßenswerter Glücksfall.

Die Eintragungen in die Kalender dienten ausschließlich dem Gebrauch Schellings selbst. Er hat sich daher, wie man verstehen kann, nicht um Deutlichkeit und Klarheit der Schrift bemüht. Seine Eintragungen sind, wie die jedem Band beigegebenen Kopien von Kalenderseiten unwidersprechlich zeigen, äußerst schwierig zu lesen. Die Schwierigkeit wird dadurch vermehrt, dass solche Eintragungen ihrer Natur nach kurz sind, dem Editor also kaum Kontext, der ihm Hilfe sein könnte, zu Verfügung steht. Schelling trägt zwar auch längere Texte ein, teils Notizen aus Büchern, Zeit-

schriften und Zeitungen, teils philosophische Überlegungen, die sich auf seine jeweiligen Arbeiten beziehen, aber auch hier bleibt die Schrift schwierig zu lesen und zu deuten. Es versteht sich, dass ein Mitarbeiter, der durch jahrelanges Entziffern und durch Kenntnis der Lebensumstände und der Reflexionen des Autors eingeübt ist, die Arbeit weit effektiver fortsetzen kann, als etwa eine Person, die sich erst einarbeiten müsste.

Entzifferung, erst recht diejenige schwierig zu lesender Texte, ist Verständnisarbeit. Wer nicht versteht, was er liest, wird sich unweigerlich verlesen. Dabei ist es gleichgültig, ob es sich um Namen von Besuchern und Briefpartnern oder um philosophische Termini handelt. Der Editor muss also mit den Lebensumständen und den philosophischen Überlegungen, die zudem in Schellings Kalendern überhaupt nicht abgeschlossen sind, vertraut sein. Darüber hinaus war Schelling ein eifriger Leser; man muss kennen, was er zur Kenntnis nahm, wenn man mit seinen Notizen zurechtkommen will. Das alles setzt langjährige Einarbeitung und die hier glücklicherweise vorhandene Kontinuität voraus.

Aus dem Gesagten geht hervor, wie unsinnig es ist, Stellen für langjährige Editionsprojekte nur auf wenige Jahre einzurichten. Ein solches Verfahren setzt die Angestellten sozialer Unsicherheit aus. Folglich müssen sie für ihr Weiterkommen sorgen, und man kann ihnen keinen Vorwurf machen, wenn sie nicht ihre ganze Schaffenskraft an die Edition setzen. Zudem werden sie dann aus dem Editionsgeschäft ausgeschieden, wenn sie gerade einigermaßen fähig sind, langfristig zu arbeiten. Man treibt Schindluder mit diesen Menschen, und das Geld der öffentlichen Hand wird verschwendet. Sparsamkeit würde solche Editorenstellen langfristig sichern, von Humanität gar nicht zu reden.

Kontinuität ist bei diesem Unternehmen gegeben und der Bremer Universität wie auch der Bürgerschaft ist dafür zu danken. Diese Kontinuität zeigt sich auch im Editorischen Bericht, der in den vorliegenden Bänden sinnvollerweise dem gleichen Aufbau folgt und zum Teil identischen Text bietet. Die Wiederholung erspart dem Leser, in frühere Bände zurückschauen zu müssen. Die unter Punkt 3 jeweils benannten Prinzipien und Methoden der Edition sind, wie es dem Fortgang der Arbeit und den sich dabei neu stellenden Problemen entspricht, geringfügig erweitert. Kontinuität zeigt sich nicht nur im durchgehaltenen Aufbau des Bandes, sondern – das sei eigens betont – in gewohnter Qualität.

Allerdings muss der Herausgeber konstatieren, dass sich die „Bedingungen für die Herstellung

und den Vertrieb philosophischer Editionen [...] in den letzten Jahren erheblich verschlechtert“ haben. (VIII f.) Er sieht sich zu Einschränkungen genötigt. Diese „betreffen zum einen die Register insofern, als nicht alle Möglichkeiten zur Identifikation der von Schelling erwähnten Namen und Personen ausgeschöpft wurden.“ (IX) Ferner wurde „auf die Entzifferung von besonders schwer zu lesenden Worten verzichtet, wenn ihre Bearbeitung die Edition um Monate, vielleicht sogar um Jahre verzögert hätte, ohne daß eine erfolgreiche Entzifferung sichergestellt gewesen wäre.“ (IX). Der letzten Maßnahme kann man nur zustimmen; es ist nicht sinnvoll, weitgehend erarbeitete Forschungsergebnisse der Öffentlichkeit Jahre vorzuenthalten, um eine letztendlich doch nicht zu erbringende Vollständigkeit der Ergebnisse anzustreben. Die im Register nicht identifizierten Namen bzw. Personen hätte man zwar gerne identifiziert. Nun ist erstens ihre Zahl im annotierten Namen- und Personenverzeichnis von 38 Seiten etwa fünfzig, also gering, zweitens muss man nicht unbedingt wissen, wer die nicht näher identifizierte Amme ist (170); wer allerdings der schwedische Adjunkt (169) gewesen ist, wäre schon interessanter zu erfahren gewesen, aber auch nicht unbedingt notwendig. Man darf davon ausgehen, dass die allermeisten der Personen, die für Schelling und seine Zeit Bedeutung haben, identifiziert sind. Hier scheint der Druck, der auf der Edition lastet, ihr nicht zum Nachteil gereicht zu sein.

Die Ausgabe ist, wie die vorangehenden, sorgfältig erläutert und mit Registern, von denen schon das der Namen und Personen erwähnt wurde, versehen. Man findet außerdem ein Verzeichnis der von Schelling zitierten und erwähnten Literatur sowie ein solches der vom Herausgeber herangezogenen Quellen und Literatur. Das alles ist mit Sorgfalt und Umsicht gearbeitet. Die Erläuterungen sind kurz, aber ausführlich genug, um die entsprechenden Texte zu finden. Ausführliche Zitate hätten die Arbeit vermehrt, d. i. hinausgezogen; man kann darauf verzichten.

Der erwähnte Druck auf der Edition ist vor allem der, schneller zu erscheinen. Der hier besprochene Band erscheint fünf Jahre nach seinem Vorgänger. Das ist angesichts des erforderlichen Arbeitsaufwandes schnell. Der editorische Laie mag vielleicht darauf hinweisen, dass andere Ausgaben in weit kürzeren Abständen mehr Text, bzw. Bände an die Öffentlichkeit bringen als es in Bremen gelungen ist. So kann aber nur der Laie sprechen. Diesem ist zunächst zu sagen, dass die Schwierigkeiten der Entzifferung längst nicht in allen Fällen dieselben sind. Wer Briefe oder einen vielleicht bei Kerzen-

schein vorzutragenden Vorlesungstext schreibt, bemüht sich weit mehr um Deutlichkeit der Schrift als jemand, der in seinen privaten Kalender schreibt. Das gilt auch für Schelling; seine Briefe lesen sich weitaus leichter als seine Kalendereintragungen. Zum Zweiten ist darauf hinzuweisen, dass Schelling im Gegensatz zu manchen anderen Autoren ein hochbelesener Mann war. Seine Editoren haben also vieles nachzulesen, und zwar nicht nur Philosophisches, sondern weit über die Grenzen dieses Faches hinaus. Zum Dritten ist editorische Sorgfalt zeitraubend. Man kann, wenn man zwei Textzeugen einer Vorlesung ediert, diese, wie geschehen, so veröffentlichen, dass man auf der linken Seite des Buches den einen Zeugen abdruckt und auf der rechten den anderen, dabei nicht einmal die Differenzen zwischen den beiden Zeugen kenntlich macht, also dem Leser die Mühe der Textkonstitution aufbürdet. So ist man, besonders wenn dazu noch einer der Zeugen nur im Druck noch vorliegt, also nicht entziffert werden muss, schnell, aber auf Kosten derer, für die man zu arbeiten vorgibt. Dann kann man sich seiner Schnelligkeit rühmen, allerdings auf Kosten der Professionalität. Andere gravierende handwerkliche Fehler gerade dort, wo man sich des raschen Erscheinens rühmt, können leicht genannt werden. Derartige Editionen, die ihre husch husch gelegten Eier auch noch begackern oder begackern lassen, haben den traurigen Effekt, solide arbeitende Editionen als ineffektiv erscheinen zu lassen. Gerade umgekehrt verhält es sich in Wahrheit.

Es wird hier nicht der Verzögerung das Wort geredet, vielmehr gründlicher Arbeit, die in *angemessener* Zeit bewältigt wird. Der hier zu besprechende Band kommt nicht in den Verdacht der Unprofessionalität und jedenfalls für jemanden, der die editorische Arbeit kennt, auch nicht in den unangemessenen Verzögerung. Es muss als große Leistung angesehen werden, dass der Band ebenso solide wie zügig hergestellt wurde.

Zu loben ist ebenfalls die Ausstattung durch den Verlag; sie ist angemessen und geschmackvoll. Es macht Freude, die Bände in die Hand zu nehmen und in ihnen zu lesen.

Um so trauriger ist es zu hören, dass der Verlag die Ausgabe gekündigt hat. Er hat im Falle dieser Edition Bücher zu verlegen, deren Text von bisher kaum erkannter, aber um so größerer wissenschaftlicher Bedeutung ist. Die Texte sind, wie man es nur verlangen kann, ediert. Zweifellos – das wird ja zugestanden – kostet Qualität Zeit. Es wird auch zugestanden, dass ein rascheres Erscheinen wünschenswert wäre – nicht nur für den Verdienst des Verlags, sondern erst recht für die Forschung. Lei-

der aber ist die Förderung von exzellenter Forschung dieser Art bei der heute üblichen „Exzellenzförderung“ nicht berücksichtigt, sonst hätte der Herausgeber noch wenigstens drei Mitarbeiter. So hat er nur zwei Hilfskräfte, ohne deren „kompetente Unterstützung“ (IX) der Band erst viel später hätte erscheinen können: Andreas Jürgens und Matthias Krämer. Schließlich ist zu begreifen, dass Verlage ein zügiges Erscheinen von Editionen wünschen, weil dadurch der Absatz leichter ist. Andererseits weiß man, dass Verlage die Preise so kalkulieren, dass mit etwa 200 verkauften Exemplaren die Unkosten gedeckt sind. Vielleicht ist darüber hinaus nicht viel mehr zu verdienen. Das mag sein. Aber ist es nicht mehr eine Ehre für einen Verlag, einen hervorragend edierten Text eines philosophischen Klassikers zu verlegen? Es ist zu hoffen, dass die Edition einen Verlag findet, der sich mit Stolz und Recht einen philosophischen nennt.

Zweifellos ist der Wunsch von Verlagen, dass Editionen möglichst jährlich einen Band herausbringen, von deren Geschäftsinteresse aus gesehen, berechtigt und liegt auch im natürlichen Interesse der Editionen an der wirtschaftlichen Gesundheit ihrer Verlage. Die auch zu hörende Aufforderung, Quantität auf Kosten von Qualität zu liefern, hilft nichts; sie schadet den Editionen und damit auch den Verlagen, die nur mit guter Ware ein gutes Geschäft machen können. Nicht die Editionen sind die Adressaten der Wünsche nach rascher Folge herausgebrachter Bände, sondern die Institutionen und Geldgeber der Editionen.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Johanna Seibt, Wilfrid Sellars (= *Reihe nachgedacht – Moderne Klassiker*), Paderborn: Mentis 2007, 148 S., ISBN 978-3-89785-502-1.

Die Präsenz von Wilfrid Sellars in der philosophischen Debatte war für geraume Zeit eher indirekt, vermittelt durch seinen teils offen bezeugten, teils unterschweligen Einfluss auf andere prominente und möglicherweise leichter lesbare Philosophen. Ein klares Indiz für die veränderte Situation sind drei neue Monographien zum Gesamtwerk von Sellars. Neben den beiden umfangreicheren Darstellungen von Willem deVries und James O'Shea¹ liegt mit dem Buch von Johanna Seibt nun erfreulicherweise auch eine deutschsprachige Einführung vor, die in knapper Weise eine willkom-

¹ Vgl. deVries (2005) und O'Shea (2007).

mene Erleichterung des Zugangs zu dem nicht umsonst als schwierig geltenden Denker bietet.

Der Band gliedert sich gemäß den Vorgaben der Reihe „nachGedacht – Moderne Klassiker“ in vier Kapitel. Das erste zeichnet unter der Überschrift „Biographische Notizen“ einfühlsam den intellektuellen Werdegang von Sellars nach. Im zweiten gibt Seibt einen ersten Überblick über Sellars' Philosophie, indem sie den Naturalismus als „Grundthese“ beschreibt und auf dieser Basis einige Leitfragen sowie ihre Beantwortung durch Sellars skizziert. Drei große Themenblöcke, die sich durch die Schlagworte *Geist*, *Sprache* und *Welt* umreißen lassen, werden im dritten und wichtigsten Kapitel ausführlich dargestellt. Dabei hebt Seibt insgesamt 20 Kernthesen in grau unterlegten Boxen hervor und gibt am Ende eines jeden Blocks Hinweise auf die Sekundärliteratur. Zum Abschluss wirft das vierte Kapitel einen kurzen Blick auf „Sellars' Vermächtnis“.

Zunächst ein Überblick über die drei großen Themen und ihre Behandlung durch Seibt.

a) *Geist*. Ein zentrales Anliegen von Sellars' Philosophie des Geistes ist ein adäquates Verständnis der Intentionalität, verstanden als Charakter von mentalen Episoden, von der Welt zu handeln. Adäquat ist das Verständnis für Sellars nur dann, wenn es einerseits naturalistisch ist, ohne andererseits den normativen Aspekt der Intentionalität außer Acht zu lassen: Mentale Episoden können nur dann von etwas handeln, wenn sie Standards der Korrektheit unterworfen sind. Das, so deutet Seibt an, möglicherweise auch bei Sellars nicht gelöste Problem (34, 76, 124 f.) betrifft also den Ort der Normativität in einer naturwissenschaftlich beschriebenen Welt. Allerdings entfaltet der Abschnitt 3.1, der Sellars' Philosophie des Geistes gewidmet ist, die Dimensionen des Problems noch nicht vollständig, sondern rückt den Angriff auf den so genannten Mythos des Gegebenen sowie Sellars' Gegenentwurf in den Mittelpunkt. Die Ausführungen sind vergleichsweise knapp (34–51) und, wie mir scheint, anfechtbar (s. u.).

b) *Sprache*. Wiederholt weist Seibt auf den systematischen Charakter von Sellars' Denken hin. Der innere Zusammenhang dessen, was verschiedene philosophische Disziplinen in Blick nehmen, kommt im Fall von Geist und Sprache bei Sellars durch die These zum Ausdruck, dass die Intentionalität mentaler Zustände am Modell von sprachlichen Episoden zu verstehen ist (49). Die Intentionalität oder Bedeutungshaftigkeit von sprachlichen Episoden ist Gegenstand von Abschnitt 3.2. Die Bedeutung eines Ausdrucks, so die positive Grundthese von Sellars, besteht in der

Funktion, die der Ausdruck in seiner Sprache zusammen mit anderen Ausdrücken spielt (61). Die negative Grundthese besagt, dass sprachliche Bedeutung keine Relation ist: Bedeutung besteht nicht in der Beziehung zu einer nicht-sprachlichen Entität, sei sie abstrakt, konkret oder eine mentale Idee. Seibt schildert ausführlich Sellars' Analyse von Bedeutungssätzen (z. B. „or“ im Englischen bedeutet *oder*“), die auf die beiden Grundthesen zugeschnitten ist: Bedeutungssätze ordnen nicht Ausdrücken außersprachliche Entitäten zu, sondern illustrieren in der eigenen Sprache an Hand eines schon verstandenen Ausdrucks die Funktion eines fremden Ausdrucks A (in erster Näherung: „or“ im Englischen hat die Funktion, die ‚oder‘ im Deutschen hat“). Will man die Bedeutung von A explizit angeben, statt sie durch einen bekannten Ausdruck zu illustrieren, muss man nicht eine Liste der mit A korrelierten Dinge anfertigen, sondern Regeln anführen (63). Seibt erklärt eingehend, wie Sellars den Verdacht ausräumt, das Lernen sprachlicher Regeln laufe in einen Regress, indem er betont, dass der erste Schritt beim Spracherwerb Konditionierung durch kompetente Sprecher ist (75–82). Außerdem arbeitet Seibt die wechselseitige Verbindung zwischen semantischen und erkenntnistheoretischen Positionen bei Sellars heraus (67–72).

c) *Welt*. Der Zusammenhang zwischen Sprache und Welt betrifft bei Sellars, negativ betrachtet, seine Absage an abstrakte Entitäten: Ausdrücke wie ‚Dreieckigkeit‘ beziehen sich nur scheinbar auf abstrakte Entitäten, dienen nach Sellars tatsächlich aber der funktionalen Klassifizierung von sprachlichen Rollen. Was die positive Hinsicht betrifft, so ist es nach Sellars unerlässlich, sprachliche Episoden als Bestandteile der Welt zu betrachten, sofern es gelingen soll, den Begriff einer adäquaten Repräsentation der Welt zu explizieren. Unter anderem diesen Zusammenhang arbeitet Abschnitt 3.3 heraus, der einige derjenigen Aspekte von Sellars' Denken thematisiert, die weniger Verbreitung und Anerkennung gefunden haben als die funktionalistische Auffassung von Geist und Sprache. Sellars zufolge bilden gewisse sprachliche Episoden die Welt in einem recht wörtlichen Sinn ab, insofern sie zu den Dingen in der systematischen Korrelation des „picturing“ stehen. Dabei ist es wesentlich, sprachliche Episoden qua Bilder nicht als sprachliche Gehalte aufzufassen, sondern als graphische oder akustische Vorkommnisse, die der „natürlichen Ordnung“ angehören (98). Sie bilden in einer ähnlichen Weise ab, wie die Zeichen auf einer Landkarte dank ihrer Verhältnisse untereinander die Dinge in deren Verhältnissen abbilden. Die zen-

trale Rolle bei der Abbildung spielen Namen, während Prädikate verzichtbar sind (96); die Verzichtbarkeit der Prädikation unterstützt die Absage an abstrakte Entitäten.

Sellars sieht im „picturing“ die Dimension, in der die Adäquatheit verschiedener Repräsentationssysteme miteinander verglichen und ein Limespunkt für den Gedanken einer idealen wissenschaftlichen Repräsentation definiert werden kann (114 f.). Die ideale wissenschaftliche Theorie bildet das eine Glied der Opposition, die im Zentrum des Denkens von Sellars steht, nämlich der Opposition zwischen dem wissenschaftlichen und dem manifesten Bild des Menschen in der Welt. Die Leitfrage von Sellars (hier weiche ich von Seibt ab; s. u.) lautet: Wie lässt sich das manifeste Bild in das wissenschaftliche Bild des Menschen in der Welt integrieren? Was die Integration für Sellars so schwierig macht, sind, wie Seibt zeigt, die beiden wesentlichen Aspekte des Bewusstseins, Intentionalität und Sinnlichkeit (124 f.). Sie müssen im wissenschaftlichen Bild berücksichtigt werden, damit es überhaupt ein Bild des Menschen in der Welt sein kann. Zum Abschluss ihrer Darstellung vollzieht Seibt nach, wie Sellars vor dem Hintergrund dieser Aufgabe die Kategorien einer idealen Theorie entwirft, in der die Basisentitäten nicht Einzeldinge sind, sondern in Analogie zu „absoluten“, d. h. subjektlosen Prozessen verstanden werden (127–37).

In einer Einführung, die sich an die engen Vorgaben einer Buchreihe zu halten hat, können nicht alle Aspekte der Philosophie von Sellars zur Sprache kommen. Die Auswahl ist sinnvoll getroffen, der Aufbau systematisch und die Darstellung ebenso übersichtlich wie gut lesbar. Erfreulich oft kommt Sellars selbst zu Wort. Einige Dinge können jedoch kritisch angemerkt werden.

a) *Formales*. Die Textnachweise sind nachlässig erstellt. Seibt folgt dem Usus, die Schriften von Sellars durch Angabe von Titelakronymen zu zitieren, aber eine ganze Reihe von benutzten Abkürzungen samt den zugehörigen Titeln fehlt im Literaturverzeichnis (nämlich: CC, CIL, GE, LT, MMB, MP, NS, P, PP, PPE, RG, RNWW, SRI, SRII, SSIS, TC, TE, TWO). Wer den Verweisen nachgehen möchte, hat hier keine Chance, aus den Angaben von Seibt zu erschließen, wo er zu suchen hat. Wiederholt wird ein Text von Sellars im Haupttext nach einer Paginierung zitiert, die nicht im Einklang mit der Angabe im Literaturverzeichnis steht (ENWW, ITSA, PANF). Offenbar benutzt Seibt Nachdrucke, die nicht angegeben werden. Die Liste ähnlicher Versäumnisse ließe sich ergänzen.

b) *Terminologie*. Der Sprachgebrauch von Seibt steht nicht immer im Einklang mit dem von Sellars.

Das gilt für die wichtigen Ausdrücke „Intentionalität“ und „Repräsentation“, wie sie in der folgenden Aussage verwendet werden: „[...] nicht die Leugnung des Abstrakten steht im Zentrum des Sellars'schen Philosophierens, sondern die Absage an Intentionalität, die mysteriöse Repräsentationsleistung menschlicher Kognition.“ (32, vgl. 138) Dass Sellars die Ausdrücke anders gebraucht, kann man sowohl an seiner Zielsetzung ablesen, den Ort der Intentionalität in der Natur einsichtig zu machen,² als auch an folgendem Zitat: „whatever else conceptual thinking makes possible – and without it there is nothing characteristically human – it does so by virtue of containing a way of representing the world.“³ Was Sellars zurückweist, und was Seibt mit „Repräsentation“ und „Intentionalität“ meint, sollte man als eine *spezielle* Konzeption von Repräsentation und Intentionalität auffassen, nämlich die relationale Konzeption, für die Sellars unter anderem den treffenden Ausdruck „Pfeil- und-Bogen-Theorie“ vorsieht (vgl. 53). Zwar kann man aus anderen Passagen erschließen, was Seibt sagen möchte, aber ihr Wortgebrauch ist doch insofern recht irreführend, als er sich ausgerechnet in der Beschreibung von Sellars' zentralem Anliegen findet.

Überdies kann man die Beschreibung inhaltlich bezweifeln: Sellars selbst bestimmt die Aufgabe des Philosophen durch die Frage, wie sich das manifeste Bild in das wissenschaftliche Bild des Menschen in der Welt integrieren lässt.⁴ Es wäre wenig überraschend, wenn eben diese Frage im Zentrum von Sellars' Philosophieren stünde, wobei die Intentionalität dann nur einer der für Sellars problematischen Aspekte wäre. So schreibt der Sellars-Kenner Jay Rosenberg:

„One way of understanding Sellars' philosophy is as both a fuller articulation of this confrontation of the images and the difficult and detailed working through of the philosophical agenda that it straightaway entails: that places be found within the sought synoptic image for the *intentional contents* of language and thought, for the *sensuous contents* of perception and imagination, and for the *normative dimensions* of knowledge and action.“⁵

² Vgl. z. B. Sellars (1969), 93; (1980), 110 [Kap. V, §64].

³ Sellars (1962), 17. Der Begriff der Repräsentation ist zentral in Sellars (1967).

⁴ Vgl. Sellars (1962), 3–5.

⁵ Rosenberg (1990), 5.

Diesem Verständnis von Sellars' Philosophie folgen die beiden eingangs genannten Autoren;⁶ hier liegt ein tief gehender Unterschied zwischen ihren Darstellungen und der von Seibt.

Den von Sellars selbst geprägten Ausdruck „Verbal Behaviorism“ gebraucht Seibt nicht im Sinne des Erfinders. Seibt setzt den „Verbal Behaviorism“ mit der These gleich, „dass Sprache durch Konditionierung erlernt wird“ (80, vgl. 76, 84). Sellars vertritt diese These tatsächlich, aber was er mit „Verbal Behaviorism“ meint, ist etwas anderes, nämlich die Gleichsetzung von Episoden des Denkens mit Folgen sprachlichen Verhaltens und entsprechenden Dispositionen: „According to VB [= Verbal Behaviorism], then, thinking ,that-p; where this means ,having the thought occur to one that-p' has its *primary* sense *saying* ,p'; and a *secondary* sense in which it stands for a short term proximate propensity to say ,p.'“⁷ Sellars akzeptiert diese These für einen basalen Bereich des Denkens, vertritt sie aber nicht allgemein, sondern macht immer wieder deutlich, dass sie „radikal übervereinfacht“ ist.⁸ Ihn auf den „Verbal Behaviorism“ (in seinem Sinn) festzulegen hieße, einem Missverständnis zu erliegen, das Sellars beklagt:

„I find that I am often construed as holding that mental events in the sense of thoughts, as contrasted with aches and pains, are linguistic events. This is a misunderstanding. What I have held is that members of a certain class of linguistic events are thoughts. The misunderstanding is simply a case of illicit conversion, the move from ‚All A is B' to ‚All B is A.'“⁹

Jedes freimütige und spontane „Laut-Herausdenken“ ist für Sellars ein Akt des Denkens, aber nicht umgekehrt.¹⁰

Wenn Seibt sagt, „dass eine philosophische Semantik nur innersprachliche Relationen untersuchen kann“ (61), so scheint mir das übertrieben zu sein, denn nur einer der drei (auch von Seibt eingeführten, 65–7) Haupttypen von semantischen Regeln bei Sellars betrifft innersprachliche Beziehungen. Eine Sprache mit empirischem Gehalt muss z.B. Beobachtungsprädikate enthalten, die, wie Sellars sagt, „in semantischen Regelmäßigkeiten mit den passenden außersprachlichen Dingen involviert sind“.¹¹ Würden Sprecher des Deutschen nicht in der Regel mit ‚das ist rot' auf rote Dinge reagieren, hätte ‚rot' nicht die Bedeutung, die es im Deutschen hat.

Ähnlich steht es um den ersten Satz aus Kernthese 10: „Sprache ist nicht der Ausdruck unserer Bewusstseinsinhalte.“ (85) Zwar ist es nach Sellars verfehlt, Sprache ausschließlich als Ausdrucksmittel für Gedanken begreifen zu wollen, aber gleich-

wohl finden Gedanken seiner Ansicht nach ihren Ausdruck in der Rede (in einem Sinn von ‚Ausdruck').¹² Eine Differenzierung der Sinne von ‚Ausdruck' wäre hilfreich.

c) *Mythos vom Gegebenen*. Ein in stärkerem Maß inhaltlicher Einwand betrifft die Behandlung des Mythos vom Gegebenen. Ungeachtet der nahezu universalen Verbreitung des Schlagworts vom „Mythos des Gegebenen“ im philosophischen Wortschatz hält das sachliche Verständnis, das Sellars' Angriff auf das Gegebene erfahren hat, nicht Schritt mit der systematischen Bedeutung, die dieses Element nach Sellars' Bekunden für das eigene Denken hat. Während deVries und Triplett durch ihren Kommentar zu „Empiricism and the Philosophy of Mind“ [= EPM] die Aufgabe erheblich erleichtert haben,¹³ auf Augenhöhe mit dem Gedanken von Sellars zu gelangen, wird dies dem Leser schwerer fallen, der von Seibt ausgeht. Seibt orientiert sich an Cartesischen Ideen, wenn sie das Gegebene beschreibt. Drei Merkmale von Ideen im Cartesischen Sinn seien für das Gegebene kennzeichnend, nämlich Gewissheit, Transparenz und unmittelbare Zugänglichkeit (26 f., 38 f.). Die Angriffsstrategie in EPM bestehe in dem Nachweis, dass nichts diese Eigenschaften besitzen könne (39). Betrachten wir die drei Merkmale im Einzelnen.

(i) Zwar sind die Überlegungen vieler Denker, die nach Sellars' Diagnose dem Mythos des Gegebenen erlegen sind, „aus dem Wunsche nach absoluter Gewißheit der Erkenntnis“ (Schlick) zu begreifen, aber soweit ich sehe, gibt es keinen Beleg dafür, dass Sellars in EPM die Gewissheit zu einem Merkmal des Gegebenen machen würde. Nicht die Gewissheit aufs Korn zu nehmen wäre ein Vorzug seiner Strategie, denn andernfalls wären seine einschlägigen Argumente wirkungslos gegenüber moderaten Verfechtern des Gegebenen, die den

⁶ Vgl. deVries (2005), 12; O'Shea, (2007), 2 f., 11, 176.

⁷ Sellars (1980), 65 [Kap. IV, §9].

⁸ Ebd., 64 [Kap. IV, §7]; vgl. Sellars (1973), 186; (1975), 318 f.

⁹ Sellars (1982), 325.

¹⁰ Vgl. Sellars (1969), 107, 116; (1980), 99 [Kap. V, § 11].

¹¹ Sellars (1967), 82, vgl. 114.

¹² Vgl. Sellars (1962), 32. Für eine Unterscheidung der Sinne, in denen Äußerungen und Personen Gedanken *ausdrücken* können, vgl. Sellars (1969), bes. 109.

¹³ Vgl. deVries/Triplett (2000), bes. xvi–xxxii.

Anspruch auf Gewissheit preisgeben. Dagegen wird in Seibts Darstellung das Merkmal der Gewissheit durch zwei Argumente aus EPM I attackiert, die Sinnesdatentheorien betreffen. Da, so das erste Argument, in Sinnesdatentheorien Einzeldinge als das gelten, was sinnlich empfunden wird, sind sinnliche Empfindungen ungeeignet, die ihnen zugeordnete Rolle als basales Wissen zu übernehmen (EPM, § 3). Denn Wissen ist stets Wissen, dass etwas der Fall ist, weshalb Tatsachen und nicht Einzeldinge als Objekte sinnlicher Empfindung fungieren müssten. Sellars macht, so scheint mir, den grundsätzlichen Punkt, dass sinnliches Bewusstsein von Einzeldingen gar keine kognitive Rolle spielen und, so lässt sich hinzufügen, deshalb nicht einmal eine fallible Rechtfertigungsbasis abgeben kann. Er macht demnach nicht den speziellen, schwächeren Punkt, dass sinnliches Bewusstsein von Einzeldingen keine *gewisse* Rechtfertigung leisten kann – auch wenn der spezielle Punkt sich ohne weiteres ableiten ließe.

Das zweite Argument von Seibt knüpft an EPM, § 7 an und ergänzt Überlegungen, die auf Gewissheit zielen. Sellars spielt in § 7 auf die Suche nach einem verlässlichen Fundament an, tut dies aber weniger im Zuge eines Arguments gegen Sinnesdatentheoretiker als vielmehr aus der Haltung des Diagnostikers heraus, der erklärt, wie die Konfusionen zu Stande kommen konnten, die Sellars den Sinnesdatentheoretikern zur Last legt. (In diesem Sinn heißt es: „And I think that once we are on the lookout for them, it is quite easy to see how these two ideas came to be blended together in traditional epistemology.“) Die Suche nach Gewissheit tritt, soweit ich sehe, als Ursache für Konfusionen auf; es geht nicht darum, die Ursache dafür zu finden, dass das sichere Fundament verfehlt wird. Dagegen schreibt Seibt: Die „[...] Angleichung von Sinneseindrücken und gedanklichen Vorstellungen macht nach Sellars den Begriff des Sinnesdatums letztlich untauglich für die Aufgabe der Wissenssicherung. Denn so wenig die Existenz einer himmlischen Stadt (oder eines goldenen Berges usw.) aus dem Auftreten von diesbezüglichen Vorstellungen gefolgert werden kann, so wenig können wir die Existenz eines roten Gegenstands aus einem Sinneseindruck von etwas Rotem folgern.“ (41 f.)

Meiner Ansicht nach hätte Sellars ein schlechtes Argument, wenn er wirklich den Punkt hätte machen wollen, den Seibt ihm unterstellt. Denn ganz gleich, ob Eindrücke an gedankliche Vorstellungen assimiliert werden oder nicht, aus ‚ich habe den Eindruck von einem rosa Eiswürfel‘ folgt nicht, dass da ein rosa Eiswürfel ist.¹⁴ Die Angleichung wird daher wohl nicht schuld daran sein, dass Ein-

drücke nicht zur ‚Wissenssicherung‘ taugen. Krankheitsherd und Symptom verhalten sich nach der Diagnose von Sellars eher umgekehrt: Weil die Kontexte ‚... Eindruck von ...‘ und ‚... Gedanke an ...‘ keine Existenzableitungen zulassen und in diesem Sinn intensional sind, besteht die Versuchung zur irrigen Assimilation von Eindrücken an Gedanken und allgemeiner an intentionale Zustände (EPM, § 24). Wenn das richtig ist, dann ist die Assimilation von Eindrücken an intentionale Zustände nicht Ursache für ihre Untauglichkeit in Bezug auf ‚Wissenssicherung‘, sondern in sich problematische Auswirkung der Annahme, die Intensionalität der genannten Kontexte müsse die gleiche Natur haben.

(ii) Unter dem Stichwort „Transparenz“ diskutiert Seibt die Auseinandersetzung mit einer Art von Atomismus: ‚es gibt keine selbständigen ‚Inhaltsatome‘ – Inhalte sind stets nur Rollen innerhalb eines Systems, holistisch definiert ‚ohne phänomenalen Rest.‘“ (26, vgl. 39) Der Gegensatz zwischen Atomismus und Holismus ist für Sellars' Auseinandersetzung mit dem Empirismus wichtig, aber bei ihm auf zwei Ebenen zu beziehen, zum einen auf die des Erwerbs und Verstehens von Begriffen, zum anderen auf die der Rechtfertigung; auf beiden Ebenen tritt Sellars für den Holismus ein. Die Ausführungen von Seibt zum Atomismus halten die beiden Ebenen nicht klar auseinander (43–6). Natürlich hängen die Ebenen zusammen, aber wie sie das tun, lässt sich nur erkennen, wenn man sie zunächst unterscheidet.

(iii) Unmittelbare Zugänglichkeit oder Unmittelbarkeit wird von Seibt implizit in zwei Weisen verstanden. Unmittelbarkeit im ersten Sinn ist Zugänglichkeit für nicht-inferentielles Wissen (39) und kein Angriffsziel für Sellars, sondern vielmehr Erklärungsaufgabe: Sellars möchte erklären, wie wir nicht-inferentielles Wissen über unsere eigenen Gedanken und Eindrücke haben können, und zwar im Einklang mit seiner These, dass die Begriffe für öffentliche Objekte begrifflichen Vorrang gegenüber ihrer Anwendung auf innere Episoden haben. Unmittelbarkeit im zweiten Sinn ist dagegen (wenn ich recht verstehe) die Zugänglichkeit innerer Episoden für introspektives Wissen, wobei Letzteres keinen intersubjektiven Lernprozess voraussetzt (27). Sellars lehnt Unmittelbarkeit in diesem

¹⁴ Vgl. Sellars (1967), 23. Streng genommen schlägt die Existenzableitung nur im manifesten Bild fehl, während Sellars die Existenzableitung im wissenschaftlichen Bild ermöglichen möchte. Vgl. Sellars (1971), 402 Fn. 10, 410, 417, 445 Fn. 29.

Sinn ab. Seibt schreibt: „Zwar sind mentale Entitäten in der Tat ‚unmittelbar‘, d. h. nicht-inferenziell zugänglich als Objekte der inneren Wahrnehmung, aber dieses Faktum lässt noch keine Rückschlüsse auf die Ursprünglichkeit oder Vorrangigkeit dieser Inhalte zu. Um diesen Gedanken plausibel zu machen, erzählt Sellars den ‚myth of Jones‘ [...]“ (47) Dem ist lediglich eine Anmerkung zur Argumentationsstruktur von EPM hinzuzufügen: Der Mythos von Jones soll (u. a.) zeigen, wie Introspektion als erlernte Fähigkeit verstanden werden kann, ohne dass Unmittelbarkeit im zweiten Sinn in Anspruch genommen wird. Demnach weist Sellars, was die Unmittelbarkeit angeht, durch den Mythos von Jones (allenfalls) eine *Möglichkeit* nach. Sein Angriff auf den Mythos des Gegebenen ist aber nach Seibt der Nachweis einer *Unmöglichkeit*: Nichts könne die Eigenschaften besitzen, die der Mythos vom Gegebenen postuliert (39). Wenn das richtig ist, dann sollte man die Ablehnung der Unmittelbarkeit im zweiten Sinn nicht als Teil der Widerlegung des Mythos vom Gegebenen auffassen, sondern als ein wichtiges Element der positiven Alternative, die Sellars zum Mythos vom Gegebenen entwickelt.

d) *Sinnlicher Gehalt der Erfahrung*. Ein weiterer inhaltlicher Einwand betrifft die Rolle, die der sinnliche Gehalt der Erfahrung in EPM und anderen Schriften spielt, und geht vom Gebrauch des Ausdrucks „descriptive content“ aus. Der Ausdruck wird in EPM, § 22 eingeführt und lässt sich anhand der Frage erklären, was den Situationen gemeinsam ist, in denen jemand sieht, dass x rot ist, und in denen es für jemanden so aussieht, als sei x rot. Sellars unterscheidet erstens den propositionalen Gehalt (dass x rot ist), zweitens das Maß, in dem der Beobachter sich auf diesen Gehalt festlegt, und drittens als „Rest“ eben den „deskriptiven Gehalt“, um dann nach dem intrinsischen Charakter des deskriptiven Gehalts zu fragen. Was er meint, machen spätere Formulierungen wie „intrinsische“ Charakterisierung von „unmittelbarer Erfahrung“ (§ 25) deutlicher: Es geht, so meine ich mit anderen Interpreten, um den *sinnlichen oder qualitativen Gehalt der Erfahrung*, im Kontrast zum propositionalen Gehalt.¹⁵ Die Frage, wie man den sinnlichen Gehalt der Erfahrung intrinsisch und nicht nur relational (etwa durch „die Erfahrung ist so, wie eine Beobachtung von etwas Rotem unter Standardbedingungen ist“) beschreiben kann, bildet, wie man mit guten Gründen sagen kann, den Leitfaden für EPM und darüber hinaus.¹⁶ Die Frage ist deshalb so fundamental für Sellars, weil sie ein wesentliches Hindernis bei der Integration des manifesten in das wissenschaftliche Bild vom Menschen in der

Welt ist. In verschiedenen späteren Schriften bemüht sich Sellars sowohl, die sinnlichen Qualitäten im manifesten Bild genauer zu bestimmen als auch, die Nachfolgerbegriffe des wissenschaftlichen Bildes für die sinnlichen Qualitäten des manifesten Bildes zu entwerfen.¹⁷

Seibt gebraucht den Ausdruck „descriptive content“ ohne Bindung an ein einschlägiges Zitat und ohne weitere Erläuterung in folgendem Satz: „Erstens verschiebt Sellars die Frage, worin der Inhalt von den ‚Erscheinungen‘ genannten inneren Episoden besteht, ohne zu zögern auf die sprachliche Ebene und fragt nach dem ‚descriptive content‘ von Aussagen darüber, wie etwas aussieht.“ (45) Das ist zum einen eher ungeeignet, das Problem deutlich zu machen, das sich hinter der Frage nach dem „descriptive content“ verbirgt. Der Ausdruck „descriptive“ soll nicht die sprachliche Ebene, sondern den Kontrast zum propositionalen Gehalt von Erfahrungen markieren.¹⁸ Zweitens wird eine Chance vertan, den Zusammenhang zwischen EPM und späteren Schriften herzustellen, insbesondere zu *Foundations for a Metaphysics of Pure Process* (1981).

Seibt führt in die Problemlage ein, indem sie darlegt, warum das wissenschaftliche Bild auf Nachfolgerbegriffe für die qualitativen Beobachtungsprädikate des manifesten Bildes angewiesen sei:

„[...] wenn ‚wir‘ uns zu den ‚quasi-Personen‘ machen könnten, die im WW [= im wissenschaftlichen Weltbild] Platz haben –, so könnten ‚wir‘ doch das WW nicht verwenden, solange wir nicht WW-Nachfolgerbegriffe für die qualitativen Beobachtungsprädikate des manifesten Weltbildes haben. Denn Sellars verpflichtet sich auf folgenden Grundsatz: (T18) Existenz setzt qualitative Beschaffenheit voraus.“ (125, Hervorh. J. H.)

Seibt konzentriert sich auf *eine* Anforderung an das wissenschaftliche Bild: Es muss qualitativen Gehalt für seine Basisentitäten vorsehen – weil die Basisentitäten andernfalls nicht als an sich existierend begriffen werden könnten. Eine weitere Anforderung wird dagegen von Seibt vernachlässigt:

¹⁵ Vgl. z. B. deVries/Triplett (2000), 39, 42 f.; O’Shea (2007), 119.

¹⁶ Vgl. EPM §§ 16, 17, 22–6, 38, 45 f., 60–2.

¹⁷ Vgl. z. B. Sellars (1962), 25–37; (1965), bes. 204–208; (1967), bes. 171–3; (1971), bes. 408–10; (1975), bes. Teil I; (1981), bes. Teil III.

¹⁸ Vgl. Sellars (1975), 309 f.

Das wissenschaftliche Bild muss Nachfolgerbegriffe für die *sinnlichen* Qualitäten bereithalten – weil es andernfalls keine Empfindungen enthalten würde.¹⁹ Diese beiden qualitativen Dimensionen sind zu unterscheiden.²⁰ Enthielte das wissenschaftliche Bild keine Empfindungen, so wäre es kein Bild des Menschen, denn erstens sind Menschen empfindende Wesen²¹ und zweitens sind Empfindungen notwendig für die Wahrnehmung und damit für das begriffliche Denken, ohne welches „there is nothing characteristically human“.²² Gemäß ihrer prominentesten Deutung zielen die Überlegungen in *Foundations for a Metaphysics of Pure Process*, einschließlich der zu „absoluten“ Prozessen, auf den Ort der Farben im manifesten und im wissenschaftlichen Bild, d. h. auf das „sensorium-body problem“;²³ sie entspringen danach nicht dem Impetus, den Basisentitäten des wissenschaftlichen Bildes qualitativen Gehalt zu sichern.

Die kritischen Anmerkungen beeinträchtigen nicht das Gesamturteil: Seibt hat eine hilfreiche Einführung geschrieben, die den Einstieg in Sellars erleichtert.²⁴

Literatur:

- deVries, W. (2005), *Wilfrid Sellars*, Montreal/Kingston.
- deVries, W. / Triplett, T. (2000), *Knowledge, Mind, and the Given. Reading Wilfrid Sellars's 'Empiricism and the Philosophy of Mind'. Including the Complete Text of Sellars's Essay*, Indianapolis.
- O'Shea, J. R. (2007), *Wilfrid Sellars. Naturalism with a Normative Turn*, Cambridge/Malden, MA.
- Rosenberg, J. F. (1982), „The Place of Color in the Scheme of Things: A Roadmap to Sellars's Carus Lectures“, in: *The Monist* 65, 315–335.
- (1990), „Fusing the Images. Nachruf for Wilfrid Sellars“, in: *Journal for General Philosophy of Science* 21, 1–23.
- Sellars, W. (1953), „A Semantical Solution of the Mind-Body Problem“, in: Ders. (2005), *Pure Pragmatics and Possible Worlds. The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Atascadero, 186–214.
- (1956), „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: Ders. (1991), *Science, Perception and Reality*, Atascadero, 127–196 [zitiert als ‚EPM‘].
- (1962), „Philosophy and the Scientific Image of Man“, in: Ders., *Science, Perception and Reality* (1991), Atascadero, 1–40.
- (1963a), „Phenomenalism“, in: Ders. (1991), *Science, Perception and Reality*, Atascadero, 60–105.
- (1963b), „Theoretical Explanation“, in: Ders. (1977), *Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology*, Atascadero, 141–156.
- (1965), „The Identity Approach to the Mind-Body Problem“, in: Ders. (1977), *Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology*, Atascadero, 190–208.
- (1967), *Science and Metaphysics*, Atascadero.
- (1969), „Language as Thought and as Communication“, in: Ders. (1974), *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht, 93–117.
- (1971), „Science, Sense Impressions, and Sensa: A Reply to Cornman“, in: *Review of Metaphysics* 24, 392–447.
- (1973), „Actions and Events“, in: *Nous* 7, 179–202.
- (1975), „The Structure of Knowledge“, in: Castañeda, H.-N. (Hg.), *Action, Knowledge, and Reality*, Indianapolis, 295–347.
- (1980/1996), *Naturalism and Ontology*, Atascadero.
- (1981), „Foundations for a Metaphysics of Pure Process“ (The Carus Lectures), in: *The Monist* 64, 3–90.
- (1982), „Mental Events“, in: *Philosophical Studies* 39, 325–345.

Johannes Hübner (München)

Daniel C. Dennett, *Süße Träume. Die Erforschung des Bewußtseins und der Schlaf der Philosophie. Aus dem Amerikanischen von Gerson Reuter. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, 216 S., ISBN 978-3-518-58476-7.*

Im Bann des Naturalismus

Einleitung

Das bereits 2005 im englischsprachigen Raum erschienene Buch von Daniel Dennett *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*¹ liegt nun seit 2007 auch in einer deutschen Übersetzung im Suhrkamp Verlag vor. In diesem Buch, dessen acht Kapitel teilweise aus Vorlesungen hervorgegangen sind, aber auch aus älteren und gerade erst veröffentlichten Aufsätzen bestehen, nimmt Dennett Stellung zu kontrovers geführten Debatten innerhalb der Philosophie des Geistes, der Neurowissenschaften, der Kognitionspsychologie und seiner eigenen Bewusstseinstheorie.

Wie bereits in *Consciousness Explained* (CE) bilden wesentliche Schwerpunkte die Erforschung des Bewusstseins aus der Dritten-Person-Perspektive, Ausführungen zu seinem eigenen Bewusstseinsmodell und die Qualia-Debatte und ihre Implikationen für eine naturalistische Bewusstseinstheorie. Neuere Theorien über die Funktionen des Bewusstseins, die im Rahmen der Neurowissenschaften entwickelt worden sind, werden von Dennett ebenfalls einer kritischen Prüfung unterzogen. Im Folgenden sollen einige Gesichtspunkte des Buches ausführlicher erörtert werden, um eine Einschätzung der Arbeit vornehmen zu können.

I. Methoden und Perspektiven

Wie in früheren Ausführungen zur Bewusstseinsforschung vertritt Dennett auch in *Süße Träume* (ST) weiterhin die Auffassung, dass die Erlebnisse der Ersten-Person nur aus der Dritten-Person-Perspektive tatsächlich *wissenschaftlich* erforscht werden können (167):

„Die Dritte-Person-Methoden der Naturwissenschaften reichen hin, um das Bewußtsein so vollständig zu untersuchen, wie ein beliebig anderes Naturphänomen untersucht werden kann – ohne einen *signifikanten* Rest.“ (41)

Dass diese Position eine Auseinandersetzung mit Nagels diametral entgegengesetzter Auffassung von der Unerforschbarkeit des subjektiven Charak-

ters der Erfahrung durch reduktiv-physikalistische Wissenschaftsmethoden nahe legt, war bereits charakteristisch für die Einführung der Heterophänomenologie zum Beispiel in CE. Auch viele Passagen in dem vorliegenden Werk sind durch diese Auseinandersetzung geprägt. Die Annahme der Möglichkeit, dass es phänomenale Bewusstseinsereignisse geben könnte, die aus der Dritten-Person-Perspektive prinzipiell unzugänglich sind, hält Dennett nicht für sinnvoll. So sollen im Rahmen der Heterophänomenologie Berichte von Subjekten zwar ernst genommen werden, was bedeutet, dass ihnen gegenüber die *intentionale Einstellung* einzunehmen ist (50). Ob aber die Versuchspersonen im philosophischen Sinne Zombies sind, also perfekte und ihrem äußeren Verhalten nach nicht unterscheidbare physikalische Replikat von gewöhnlichen Menschen, wird zumindest im Rahmen der Heterophänomenologie offen gelassen (51).

Diese Neutralität gegenüber dem phänomenalen Charakter des Bewusstseins ist in der Literatur von verschiedenen Seiten kritisiert worden. So hat beispielsweise Levine geltend gemacht, dass „[...] bewußte Erlebnisse selbst und nicht lediglich unsere verbalen Urteile über sie die Primärdaten sind, die von einer Theorie erklärt werden müssen“² (58). Dennetts Entgegnung in der vorliegenden Arbeit deutet bereits an, dass der Neutralitätsvorbehalt der Heterophänomenologie gerade nicht voraussetzungslos ist. Sollten bewusste Erlebnisse über Überzeugungen hinausgehen, also auftreten können, obwohl man nicht glaubt, dass man sie hat „[...] wären diese zusätzlichen bewussten Erlebnisse *Ihnen* ebenso unzugänglich wie externen Beobachtern“ (59). Es ist klar, dass es in einem solchen Fall Bewusstseinsstatsachen geben würde, die sich dem Heterophänomenologen zumindest vorläufig entziehen könnten. Was spricht jedoch nach Dennett gegen diese prinzipielle Möglichkeit? Als Antwort zitiert er eine Passage aus CE, dass Urteile aus der Ersten-Person-Perspektive über Bewusstseinsvorgänge nicht allein maßgeblich darüber sind, was in der urteilenden Person tatsächlich vorgeht, sondern nur, was in ihr vorzugehen *scheint*. (59) Hinter dieser Distinktion verbirgt sich Dennetts grundsätzliche Auffassung, dass im Rahmen der Heterophänomenologie Berichten über Bewusstseinsereignisse aus der Ersten-Person-Perspektive ohne entsprechende naturwissenschaftliche Verifikation aus der Dritten-Person-

¹ Vgl. Dennett (2005).

² Zitiert nach Dennett, vgl. Levine (1994).

Perspektive lediglich ein fiktionaler Status zugesprochen werden darf. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, erweist sich somit die Neutralitätsthese als Fiktionalitätsvorbehalt gegenüber phänomenalen Bewusstseinserscheinungen insgesamt.³ Auch im Kontext der vorliegenden Arbeit wird dieser Punkt von Dennett an keiner Stelle revidiert. Dies verdeutlicht, warum er weder gegenüber Levine zugestehen kann, dass bewusste Erlebnisse selber den Untersuchungsgegenstand der Bewusstseinsforschung bilden, noch gegenüber Chalmers, dass es ein „schwieriges Problem des Bewusstseins“ gibt, das eine rein funktionalistische Theorie des Geistes unbeantwortet lässt.⁴ (162–164) Denn solche Zugeständnisse könnten tatsächlich als Hindernisse gegenüber dem von Dennett entworfenen naturalistischen Bild des Menschen gewertet werden, wenn es heißt:

„Wir sind aus nichts anderem als geistlosen Robotern *gemacht*, es gibt hier überhaupt keine nicht-physikalischen [...] Bestandteile.“ (15)

Somit erweist sich die behauptete Neutralität selber als Fiktion: Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der von Dennett seit einigen Jahrzehnten vorangetriebenen und akribisch ausgearbeiteten mechanistischen Naturalisierungstheorie des Menschen. Möglicherweise ist jedoch dieses Urteil vor schnell gefällt: Hat Dennett nicht beispielsweise Recht mit seiner Auffassung, dass die Neutralität beziehungsweise der Agnostizismus gegenüber introspektiven Erlebnissen die Voraussetzung jeder experimentalpsychologischen und neurophysiologischen Untersuchung ist (65 f.)? Diese Frage führt uns zu einem weiteren großen Themenkomplex des Buches, nämlich dem epistemologischen und ontologischen Status phänomenaler Bewusstseinszustände.

II. Qualia disqualifiziert?

Dass der Begriff ‚Qualia‘ bzw. bestimmte Eigenschaften des phänomenalen Bewusstseins philosophischen Phantasien entspringen und ihnen kein *fundamentum in re* entspricht, hat Dennett in mannigfaltigen Veröffentlichungen zu zeigen versucht. Auch in *ST* wird der Leser erneut mit Gedankenexperimenten und Erörterungen experimentalpsychologischer Versuche konfrontiert, wie zum Beispiel dem Experiment zur ‚Veränderungsblindheit‘, das ich stellvertretend für Dennetts Behandlung des Qualia-Problems kurz skizzieren möchte. Dabei werden Versuchspersonen verschiedene Paare von nahezu gleichen Fotos gezeigt. Jede der Fo-

tographien ist für 250 Millisekunden sichtbar und es erscheint dann für 290 Millisekunden eine leere Bildschirmmaske. Dieser Versuch wird nun so lange wiederholt, bis die Versuchsperson die Veränderung zwischen den beiden Fotos bemerkt. Dennett berichtet nun, dass er vor philosophisch geschultem Publikum mit einer Versuchsperson ein solches Experiment gemacht hat und daran folgende Frage anknüpfte:

„Nun, haben sich ihre betreffenden Farbqualia verändert, *ehe Sie bemerkten*, dass die Türverkleidung ihre Farbe verändert? Wir wissen, daß die Zapfen in Ihren Retinae an der Stelle, an der das Licht von der Türverkleidung auftritt, jede Viertelsekunde auf eine andere Weise reagierten. Und wir können sicher sein, dass diese Unterschiede im Output der Signalumwandler Unterschiede weiter innen in den Bahnen der Farbwahrnehmung in Ihrem Cortex verursachten. Aber veränderten sich ihre *Qualia* im Takt mit der Farbveränderung auf dem Bildschirm hin und her – weiß/braun/weiß/braun? Weil eine der definierenden Eigenschaften von Qualia ihre Subjektivität ist, ihre „Erste-Person-Zugänglichkeit“, kennt vermutlich niemand die Antwort besser als Sie – *kann* sie nicht besser kennen. Was antworten Sie also? Veränderten sich ihre Qualia oder nicht?“ (97 f.)

Dennett diskutiert die Implikationen der möglichen Antworten „Ja“, „Nein“ und „Ich weiß es nicht“, wobei ich mich hier auf die Erörterung der ersten Möglichkeit beschränken werde (99). Die bejahende Antwort beurteilt er dahingehend, dass sie die gängige Annahme untergräbt, dass das Subjekt eine besondere, möglicherweise unkorrigierbare Autorität im Hinblick auf die eigenen qualitativen Zustände des Bewusstseins hat. Dies folgt für ihn bereits aus der Tatsache, dass man – wie im Falle des Experiments der Veränderungsblindheit – aus der Perspektive der Dritten-Person-Wissenschaften mehr über die Beständigkeit und Unbeständigkeit der phänomenalen Zustände wissen kann als der Proband selber. (100) Die Schlussfolgerungen, die er aus diesem und ähnlichen Experimenten wie auch aus reinen Gedankenexperimenten zieht, sind weit reichend und unterscheiden sich nicht von früheren Arbeiten zu diesem Themenkomplex.⁵ Dass es Fälle gibt, bei denen sich Qualia verändern können, ohne dass dies dem Subjekt zugänglich ist, belegt für ihn (a), dass es keine Wissenschaft des

³ Vgl. Tewes (2007), 91–95.

⁴ Vgl. Chalmers (1999), 221–228.

⁵ vgl. Dennett (1998)

Bewusstseins aus der Ersten-Person-Perspektive geben kann (106) und (b), dass Qualia, anders als ihre Befürworter häufig behaupten, über keinerlei intrinsische Eigenschaften verfügen. (116f.)

Ungeachtet der Tatsache, dass die Frage, ob phänomenale Zustände des Bewusstseins tatsächlich intrinsischer oder relationaler Natur sind, in der Philosophie des Geistes besonders umstritten ist, gewinnt man bei der Lektüre von *ST* den Eindruck, dass Experimente wie das der Veränderungsblindheit einfach nicht ausreichen, um (a) und (b) zu rechtfertigen. So belegt ein solches Experiment zwar, dass nicht alle Vorgänge des Bewusstseins dem erlebenden Subjekt transparent und infallibel zugänglich sind, aber daraus folgt eben nicht, dass dies für *alle* Bewusstseinsvorgänge zutreffen muss. Dennett unterscheidet zum Beispiel in der Deutung der Experimente nicht zwischen intentionalen Aspekten des Erlebens, die der fokalen Aufmerksamkeit unterliegen und Elementen des Hintergrundbewusstseins, für die das eben nicht gilt. Erst mit Hilfe solcher Differenzierungen wäre es jedoch möglich, die Plausibilität solcher Schlussfolgerungen wie in (a) und (b) grundlegend zu erörtern. Deshalb muss es für Dennett doch einigermaßen überraschend sein, dass es im Rahmen neurophänomenologischer Forschungsmethoden gelungen ist, bislang unentdeckte Korrelate von Bewusstseinsvorgängen aufgrund der dezidierten Anwendung phänomenologischer Forschungsmethoden zu gewinnen.⁶ Wenn solche Forschungsmethoden der Ersten-Person-Perspektive dazu genutzt werden können, sowohl experimentelle Versuche anzuleiten als auch deren Aufbau und Ergebnisse kritisch zu reflektieren und auszuwerten, dann ist nur schwer einsehbar, warum Bewusstseinsforschung lediglich aus der Dritten-Person-Perspektive möglich sein soll. Dies verdeutlicht ebenfalls, dass der Agnostizismus in der Bewusstseinsforschung, anders als Dennett glauben machen möchte, eben nicht für Bewusstseinsenerlebnisse insgesamt gelten kann. Dass es überhaupt so etwas wie Bewusstsein gibt, ist offenbar eine *conditio sine qua non*, ohne die Experimente wie das der Veränderungsblindheit und deren notwendige Interpretation nicht sinnvoll durchgeführt werden könnten.⁷

III. Ruhm und Gehalte

Diese Gesichtspunkte sind alle eng verknüpft mit Dennetts Bewusstseinstheorie, die zwar im Laufe der Jahre vielfältige Varianten durchlaufen hat, aber doch einige wesentliche Konstanten aufweist. Dazu gehört auch im vorliegenden Buch der

homunkuläre Funktionalismus, der sich dadurch auszeichnet, dass die kognitiven Fähigkeiten einer Person mit Hilfe spezialisierter Homunkuli, also funktional-intentional spezifizierter Systemteile erklärt werden sollen. (155 f.) Der von Dennett geprägte Terminus ‚Ruhm‘ fügt sich in diese funktionalistische Betrachtungsweise insofern ein, als er hiermit keinesfalls eine einzigartige Quelle assoziiert wissen möchte, die Aufmerksamkeit erzeugt. (157) Vielmehr gibt es Ereignisse im Gehirn, die als Träger von Informationen angesehen werden können, die er auch als Gehalte beziehungsweise in *CE* auch als multiple Entwürfe bezeichnet hat. Ruhm als Metapher für Bewusstseinsprozesse bedeutet für Dennett, dass die verschiedenen Gehalte darin konkurrieren, Kontrolle über den Körper auszuüben. So heißt es diesbezüglich:

„Im Gehirn gibt es keinen König, kein Cartesianisches Theater, keine Überwachung des staatlichen Fernsehprogramms, aber gleichwohl üben Gehalte im Laufe der Zeit stark unterschiedlich große politische Macht aus.“ (156)

Dass Ruhm nur dann vorliegt, wenn ein Gehalt auch kausale Wirksamkeit entfaltet, also Macht ausübt, verdeutlicht, dass es sich hierbei um eine Metapher für die funktional/kausale Rolle handelt, die Informationsgehalte bzw. deren physische Korrelate in der kognitiven Architektur im Verhältnis zu jeweils zu spezifizierenden Input- und Output-Relationen innehaben.

Damit stellt sich aber die in der Literatur nach wie vor vielfach diskutierte Frage auch in diesem Fall, ob Dennetts Bewusstseinsmodell nicht gerade den phänomenalen Charakter des Bewusstseins in seinen funktionalen Erklärungsansätzen schlichtweg ausblendet bzw. in unzulässiger Weise weg erklärt. Dieser Gegeneinwand wird auch in *ST* ein um das andere Mal diskutiert und zurückgewiesen. Allerdings ist es doch sehr fraglich, ob beispiels-

⁶ Vgl. Gallagher (2003), 85–99.

⁷ So ist es auch für Dennett eine vollkommen unproblematische Annahme, dass seine Probanden nach einiger Zeit „bemerken“, dass nicht alle Aspekte der gezeigten Bilder identisch sind und überhaupt ein komparativer Abgleich der qualitativ erlebten Bildelemente intentional durchgeführt wird. Wer auch für diese Rahmenbedingungen des bewussten Erlebens einen vollständigen Agnostizismus einfordert, muss sich fragen lassen, warum er diesen Agnostizismus dann nicht auch auf seine skeptischen Reflexionen zum Bewusstsein selber überträgt.

weise seine Antwort, dass es sich bei diesem Problem nicht nur um sein eigenes handeln würde, sondern alle betreffen würde, die eine „[...] wahrhaft materialistische Theorie des Bewusstseins [...]“ (165) entwerfen, tatsächlich überzeugend ist. Die alternative Denkmöglichkeit, dass materialistische Bewusstseinstheorien aufgrund der oben angedeuteten Probleme zumindest für Teilbereiche des Bewusstseins in ihrem methodischen und ontologischen Erklärungsanspruch nur unzureichend fundiert sind, wird von Dennett gar nicht erst in Erwägung gezogen.

IV. Fazit

Zweifellos ist Dennett wie schon in seinen früheren Arbeiten insofern außerordentlich konsequent, als er die mit seinem naturalistischen Programm verbundenen Schlussfolgerungen tatsächlich zu ziehen bereit ist. So äußert er sich beispielsweise positiv zu Arbeiten Damasio, in denen die Idee eines einheitlichen Selbst dadurch demonstriert wird, dass dieser es in Proto-Selbste zerlegt, die funktional-anatomisch als ein Netzwerk von Hirnstammkernen beschrieben werden. (165) Dieser destruktive Ansatz gegenüber bestimmten traditionellen Auffassungen von Bewusstsein und des Selbst prägt viele Passagen in *ST* und es lässt sich kaum leugnen, dass zumindest in manchen Punkten eine Konvergenz mit Positionen des Eliminativen Materialismus vorliegt. Wer dieser Form des evolutionären, mechanistischen Naturalismus nicht vorbehaltlos zustimmt, wird von Dennett in die Gruppe der „Reaktionäre“ eingereiht und muss damit rechnen, nur noch wissenssoziologisch betrachtet zu werden (20); zu Physikern wie Roger Penrose, die zu kognitions- und neurowissenschaftlichen Problemen Stellung beziehen, führt er beispielsweise aus:

„Die Vermutung drängt sich auf, dass sich in einer Zeit, in der es zunehmend schwieriger wird, in der Physik Fortschritte zu erzielen, einige Physiker nach neuen Betätigungsfeldern umgesehen haben, wo sie mit noch weniger Furcht vor der Widerspenstigkeit der Erfahrung oder vor klaren Widersprüchen spekulieren können.“ (22, Fn.)

Solche Passagen trüben jedoch nicht nur das stilistische Bild des vorliegenden Buches durch nicht weiter begründete Unterstellungen, sondern können auch als ein Symptom für ein tiefer liegendes inhaltliches Problem seiner Philosophie angesehen werden. So muss es für einen selbsterklärten Naturalisten wie Dennett irritierend sein, dass gerade im

Bereich der Physik Entdeckungen gemacht und Schlussfolgerungen aus Experimenten gezogen werden – wie zum Beispiel in der Quantenphysik –, die nicht unbedingt als Bestätigung für sein mechanistisches Weltbild interpretiert werden müssen. Möglicherweise gibt es ja nicht nur ein „schwieriges Problem des Bewusstseins“ (Chalmers), sondern auch ein schwieriges Problem bei dem Versuch, ‚Materie‘ zureichend physikalistisch zu explizieren, ein Ausdruck, auf den sich Naturalisten wie auf ein unmittelbar Bekanntes so gerne berufen.

Diese Überlegungen bestätigen zumindest indirekt Dennetts Auffassung und Arbeitshypothese in *ST*, dass es noch viele Hindernisse für eine Wissenschaft vom Bewusstsein gibt, die auch mit genuin philosophisch-konzeptuellen Vorurteilen zu tun haben. Ob ein solches Hindernis nicht aber auch gerade im Entwurf naturalistischer Deutungsschemata der Wirklichkeit bestehen könnte, ist eine Mutmaßung, der man sich bei der Lektüre des vorliegenden Buches kaum entziehen kann. Die Bewegungsrichtung und Konsequenz eines solchen Denkansatzes erneut und konsequenzklar konturiert zu haben, kann aus meiner Sicht als die wesentliche Leistung der vorliegenden Arbeit angesehen werden, wie auch immer man die von Dennett vertretenen Positionen inhaltlich bewertet.

Literatur:

- Block, N. / Flanagan, O. / Güzeldere, G. (Hgg.) (1998), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge, MA/London.
- Chalmers, D. J. (1999), „Das schwierige Problem des Bewusstseins“, in: Esken, F./Heckmann, H.-D. (Hgg.), *Bewußtsein und Repräsentation*, Paderborn, 221–253.
- Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, Boston.
- (1998), „Quining Qualia“, in: Block, N. (1998), 619–642.
- (2005), *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge/MA, London.
- Esken, F. / Heckmann, H.-D. (Hgg.) (1999), *Bewußtsein und Repräsentation*, Paderborn.
- Gallagher, S. (2003), „Phenomenology and Experimental Design. Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science“, in: Jack, A. / Roepstorff, A. (Hgg.) (2003), *Trusting The Subject? The Use of Introspective Evidence in Cognitive Science*, Exeter, 85–99.

Jack, A. / Roepstorff, A. (Hgg.) (2003), *Trusting The Subject? The Use of Introspective Evidence in Cognitive Science*, Exeter.

Levine, J. (1994), „Out of the Closet: A Qualophile Confronts Qualophobia“, in: *Philosophical Topics* 22, 107–126.

Tewes, C. (2007), *Grundlegungen der Bewusstseinsforschung. Studien zu Daniel Dennett und Edmund Husserl*, Freiburg/München.

Christian Tewes (Jena)

Dirk Evers, Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 438 S., ISBN 3-16-148885-7.

Der Ausdruck „Gott und die Welt“, den das vorliegende Buch zum Glück nicht als Titel trägt, wird nicht nur medial vielfach ge- und missbraucht – sowohl bei Fernsehsendungen und Radioformaten wird er gerne verwendet als auch bei der Taufe von Büchern (Papst Benedikt XVI., Gregor Gysi) –, er weckt auch im Umgangssprachlichen Assoziationen des Weitläufigen und Unbedeutenden. „Worüber habt ihr gestern Abend geredet?“ – „Ach, über Gott und die Welt.“ Die Philosophie wird gelegentlich von Außenstehenden als der Ort angesehen, an dem es um Gott und die Welt geht, also um alles ein bisschen, nicht aber um etwas für die alltäglichen Bedürfnisse Relevantes.

Wird allerdings der Ausdruck „Gott und mögliche Welten“ – der scheinbar nur eine leichte Variation darstellt – als Titel eines Buchs gewählt, das sich an das philosophische Fachpublikum richtet, so gehen beim Leser sofort ganz andere Türen auf: Leibniz prägte die Idee möglicher Welten, und von ihm stammen auch die vielleicht ersten systematischen Gedanken über ihre Verfasstheit in Bezug auf unsere, nicht nur mögliche, sondern auch wirkliche Welt. Leibniz hat damit überdies den christlichen Begriff eines gütigen Schöpfergottes mit einem philosophisch denkbaren oder sogar denknötwendigen Gott verbunden. Das alles findet auf dem Terrain der Theodizeefrage statt, die untersucht, weshalb in unserer Welt das Böse einen Platz hat, wenn sie doch von Gott auch anders, womöglich mit einem geringeren oder gar verschwindenden Anteil des Bösen hätte geschaffen werden können. Manch einer mag bei dem Begriff der möglichen Welten auch an die logisch-analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts denken, in der dieser Begriff an prominenter Stelle, nämlich innerhalb der Modallogik, wiedergekehrt ist.

Diese Assoziationen sind sämtlich berechtigt.

Dirk Evers geht es um die Frage, ob und inwiefern gewisse theologische Aussagen über Gottes Schöpfungsakt, den Platz des Menschen in der Welt oder auch sein Verhältnis zu Gott mit den Mitteln der Semantik und Modallogik von möglichen Welten beurteilt werden können. Die ursprüngliche Leibnizsche Konzeption möglicher Welten wird dabei ebenso herangezogen, wie neuere Auffassungen, wie sie von Willard V. O. Quine, David Lewis, Alvin Plantinga und Saul Kripke stammen. Das Werk ist aus Evers Habilitation an der Universität in Tübingen im Jahre 2005 hervorgegangen. Es richtet sich implizit an Fachwissenschaftler aus einem oder mehreren der Gebiete, die eben angesprochen wurden; also: Leibniz-Forschung, Theologie, Logik, Kenner der analytischen Wissenschaftstheorie, Kantforscher oder auch Ontologen unterschiedlicher Provenienz können allerdings gleichermaßen mit Stoff und Präsentationsweise etwas anfangen. Bei der Gründlichkeit des Quellenstudiums, wie sie hier geboten wird, kommt man nicht um die Kenntnisnahme lateinischer, französischer und altgriechischer Texte herum. Evers verbannt entsprechende Zitate aber weitgehend in den Fußnotenapparat. Dies eröffnet auch sprachlich weniger kundigen Lesern den Zugang, zumal die Nachvollziehbarkeit des Fließtextes keine wesentliche Minderung dadurch erfährt. Die meisten ursprünglich englischen Zitate werden von Evers in deutscher Übersetzung geliefert. Logische Symbole, Abkürzungen und Formeln werden grundsätzlich erklärend eingeführt. Sie allerdings aus dem Haupttext herauszunehmen, wäre für ein Fachbuch diesen Zuschnitts unangemessen und ist auch nicht geschehen. Der gehobene Leseanspruch des Buches resultiert also unter anderem auch aus der Argumentation unter häufiger Zuhilfenahme der logischen Zeichensprache.

Dem Inhaltsverzeichnis entnehmen wir einen dreigeteilten Aufbau. Im ersten Kapitel wird das metaphysische System von Leibniz in Erinnerung gerufen und kommentiert, natürlich mit besonderem Fokus auf den Begriff der möglichen Welten. Das zweite Kapitel handelt von modalen Logiken. Die vier genannten Hauptvertreter werden dort hintereinander eingeführt und bewertet. Im dritten Kapitel, das wiederkehrend nach dem Buchtitel benannt ist, werden die Erkenntnisse aus den ersten beiden Kapiteln mit einer Vielzahl christlicher Aussagen konfrontiert, um herauszufinden, wie weit Leibniz und nachfolgende Modallogiker bestimmte Grundüberzeugungen begrifflich machen können. Ein Nebenprodukt ist auch ein Vergleich Leibnizscher und modallogischer möglicher Welten. Die Dreiteilung bietet auch Studierenden die

Möglichkeit, von der Lektüre des Buches zu profitieren. Jemand, der beispielsweise die Leibnizsche Philosophie als System Ganzes kennenlernen möchte, ist auf das Angebot zahlreicher Einführungen angewiesen, und das erste Kapitel des vorliegenden Buches bietet so etwas. Für an der Modallogik interessierte Studierende gilt Analoges hinsichtlich des zweiten Kapitels.

Die Leibnizsche Philosophie offenbart von vornherein eine Strukturiertheit und Geschlossenheit, die es dem Versuch einer Gesamtdarstellung vergleichsweise einfach macht, von grundsätzlichen ersten Begriffen zu weiterführenden Gedanken zu gelangen und schließlich ein vollständiges System zu errichten. Evers wählt als Einstieg die auf modale Weise interpretierten Begriffe der Wahrheit, Kontingenz und Wirklichkeit sowie der Vernunft- und Tatsachenwahrheiten. Das erste Ergebnis ist dabei eine modallogische Strukturierung von Sätzen, ein „dreifach gestufter Begriff des Möglichen“ (17), wie man ihn aus den Äußerungen von Leibniz gewinnen kann: Es gibt die logische Möglichkeit und die logische Kontingenz auf der ersten Stufe (*p ist möglich* oder *p ist nicht notwendig*), die ontologische Möglichkeit/Kontingenz (*p ist möglich, aber nicht notwendig der Fall*) und schließlich die aktuelle Kontingenz (*p ist zwar nicht notwendig der Fall, aber dennoch ist p*). Evers wendet sich anschließend dem Begriff der möglichen Welten zu und beginnt das Quellenstudium bei der Kompossibilität. Vieles von dem, was bei Leibniz zu lesen ist, klingt schon wie ein Beitrag – sogar ein kritischer – zur jüngsten Debatte um logisch mögliche Welten, ihren Existenzstatus und dem der Dinge in ihnen. In den *Nouveaux Essais* verahrt sich Leibniz beispielsweise gegen den Gedanken, alle erdenklichen Arten von Geschöpfen müssten auch in irgendeinem Winkel der Welt existieren, denn es sei nicht auszuschließen, dass sie mit dem Weltganzen nicht kompossibel seien (26); in der *Theodizee* widerspricht Leibniz dem Gedanken, dass es mehrere Welten gleichzeitig nebeneinander geben könne, dass solche Ansammlungen vielmehr als ein einziges Universum zu gelten hätten (27; dies an alle, die über Paralleluniversen oder so genannte Multiversen nachdenken). Aber Evers sucht nicht nur an den klassischen Orten im Schriftgut von Leibniz, sondern zieht intensiv viele Quellen jenseits der Gerhardts-Ausgabe oder der Reihe von Holz zu Rate, so etwa die Akademie-Ausgabe sowie Cassirers oder Couturats Ausgabe anderswo nicht veröffentlichter Texte.

Sodann illustriert Evers den Gottesbegriff bei Leibniz, demjenigen Element, das zunächst bewirkt, dass zumindest etwas von dem, was möglich

ist, auch zur Verwirklichung gelangt. Gott ist ebenso die Institution, von der das Prinzip des zureichenden Grundes stammt. Hieraus entspringen bereits die ersten detaillierten Überlegungen um eine (selbst-)reglementierte Handlung Gottes oder das Verhältnis von Handlungsweisen bei Gott und beim Menschen zu verstehen. Die Regel des Guten spielt dabei eine tragende Rolle. Schon früh zeichnet Evers sie als gleichursprünglich zu Gott und seinem Schöpfungsbeschluss aus (32), gemäß einer zwar plausiblen, aber nicht ungefährlichen Positionierung, was die innere Konsistenz bzw. die Überzeugungskraft des Systems von Leibniz betrifft. Denn was mag neben Gott als Grund seiner selbst und der Regel des Guten nun noch alles auf dieser ersten Ebene gleichursprünglich sein? Möglicherweise gibt es eine komplexere Ansammlung erster Entitäten, die überdies in ihrer Position auf unterschiedliche Weise begründet sind und deren Relation untereinander noch zu erwägen ist.

Evers bespricht des Weiteren den Schöpfungsratschluss Gottes und die Arten von Übel, die mit einem verwirklichten Weltlauf einhergehen. In dem Abschnitt über das Geschöpf treffen wir dann schließlich die letzten Bauelemente des Leibnizschen Systems: Monaden, Personen und Individuen. Nach der Lehre vom vollständigen Begriff (*conceptus completus*), mit dem ein Individuum nach Leibniz zu identifizieren ist, ist auch dessen Gedankengebäude vervollständigt, insofern es statisch errichtet ist. Die Probleme der Willensfreiheit, der Zusammenhänge möglicher Welten und schließlich der Theodizee sind dann Ergänzungen, die Evers auf der Grundlage des Erarbeiteten vornehmen kann. Zwei Dinge schließen das Kapitel ab: ein systematischer Überblick zum metaphysischen System von Leibniz (112 ff.) und eine kritische Stellungnahme des Verfassers. Dieser zeigt sich als wohlwollender, aber doch zur Distanz bereiter Interpret der Leibnizschen Philosophie. Die Lücken, die Evers findet, mögen vielleicht reparabel sein, zeigen aber eine Wiederkehr von Einwüfen, wie sie Leibniz immer begleiten müssen. Beispielsweise kritisiert Evers, dass Gott gewissermaßen einer Notwendigkeit gehorchend das beste Mögliche zum Wirklichen machen muss. Der Gottesbegriff wird dadurch geschwächt, denn Gott gleicht einem Automaten, vielleicht gar einem Automatismus, und gerät zu einem „metaphysisch überflüssigen Konstrukt“ (116). Ähnlich bedeutsame Probleme findet Evers bei dem Vergleich des Verhältnisses von Gott zum Weltganzen und Gott zum Individuum, was der mangelnden Trennschärfe zwischen der Gesamtheit aller isolierter Monaden und der die Gesamtheit spiegelnden Einzelmonade ent-

spricht. Evers ist mit dieser etwa 100 Seiten umfassenden Einführung eine erschöpfende Darstellung der Leibnizschen Metaphysik gelungen, die auch als Beitrag zur Leibnizforschung durch viele originelle Interpretationen im Detail angesehen werden kann. Was positiv über die Gründlichkeit des Quellenstudiums zu sagen ist, fällt negativ bei Evers' Einarbeitung der jüngeren Sekundärliteratur auf. Russell findet noch seinen Platz, Mates, Ishiguro und Rescher beispielsweise wenig oder gar nicht. Deutsche Beiträge aus den letzten 20 Jahren, etwa von Andreas Blank oder Michael-Thomas Liske tauchen ebenso kaum auf.

Das zweite Kapitel „Modale Logiken“ beginnt mit einer Einführung der Möglichkeits- und Notwendigkeitsoperatoren in der Aussagenlogik. Aus ersten Überlegungen und Kombinationen dieser Operatoren mit den bekannten Symbolen der Aussagenlogik folgen dann erste modallogische Axiome und Systeme. Evers breitet dies entlang einer historischen Rekapitulation der Modallogik aus. Anschließend wird die modale Prädikatenlogik entwickelt. Dies alles geschieht schon mit Blick auf eine logische Unterscheidung von Möglichkeiten, Notwendigkeiten und Individuationen in möglichen Welten und über mögliche Welten hinweg. Insgesamt liegt damit eine verlässliche Grundlage für die folgenden Abschnitte vor, und Evers geht sodann zu den Einzelbesprechungen über. Ohne auf jeden Vertreter des Viergestirns ausführlich einzugehen: Quine, Lewis, Platinga und Kripke werden in ihren Grundzügen und chronologisch vorgestellt. Wir erfahren etwas über die Grundpfeiler des Quineschen Denkens, nämlich seine naturalistische Ontologie, die Urteile über Existenzaussagen in die Hand empirischer Einzelwissenschaften legt, sowie über seine holistische Wahrheitstheorie. Quines scharfe Metaphysikkritik richtet sich schließlich, wie Evers erläutert, auch gegen eine Mögliche-Welten-Semantik, da Quine in einer solchen die Identität von Dingen und Personen über verschiedene Welten hinweg nur dadurch begreifen kann, dass ein Essentialismus eingeführt wird. Daraus entwickeln sich die Problemfelder, an denen sich die nachfolgenden Befürworter modaler Logiken zu möglichen Welten orientieren werden.

Lewis plädiert für die Auffassung, dass alles, was möglich ist, auch real in einer damit in Einklang stehenden Welt ist. Der so gekennzeichnete modale Realismus weist eine „theoretische Effektivität“ (182) auf, da er beispielsweise Modaloperatoren mit Quantoren über bestimmte mögliche Welten identifiziere. Auch die Wahrheit wissenschaftlicher Theorien, die nur idealisierte Naturvorgänge be-

schreiben, ist nun geklärt: Welten, in denen solche Naturvorgänge ideal ablaufen, sind gleichsam möglich und real; sie sind demnach wahrheitsbegründend für die betreffenden Theorien.

An Kritik an Lewis durch Evers mangelt es nun nicht. Wenn jeder denkbare Vorgang – damit also auch jede Handlung einzelner Menschen – „irgendwo“ real ist, sind ethische Diskurse, die ja auf der Möglichkeit von Handlungsalternativen und -ausschlüssen beruhen, obsolet. Eine einzelne mögliche Welt stellt in sich zudem einen unveränderlichen und unverzweigten Werdegang dar, da sie andernfalls in mehrere andere mögliche Welten parallel überginge, was aber aufgrund der physischen Isolierung aller möglichen Welten voneinander nicht möglich ist. Auch dies entspricht nicht unserem Verständnis von Naturvorgängen oder der eigenen Handlungsfreiheit (256). Diese Geburtsfehler des modalen Realismus herauszustellen kann nicht oft genug geschehen und sollte eigentlich auch bei jedem anderen Lewis-Kommentar stattfinden.

Das zentrale Thema bei Kripke ist der Versuch, mit der Identität über mögliche Welten hinweg umzugehen. Das soll mit seiner kausalen Theorie der Referenz geschehen. Namen für Dinge stellen keine Zusammenfassung ihrer Eigenschaften dar, sondern werden den Dingen in einem kommunikativen Akt, einer Taufe gleich, verliehen. Eigenschaftskollektive können sich in anderen möglichen Welten wiederholen, und nur auf diese Weise legt man sich das Problem einer „Querweltein-Identität“ (189 f.) zu. In unserer Welt getaufte oder „starr designierte“ Dinge – auch gedachte Objekte – bleiben unserer Welt und der sprachlichen Gemeinschaft in ihr verhaftet. Kripke selbst verbindet seine modallogischen Überlegungen mit Glaubensfragen, findet im Ausgang aber nur zu einem „puzzle about belief“ (209 ff.). Wenn Glaube mit dem Fürwahrhalten bestimmter Sätze gleichzusetzen ist, dann kann Kripke, so Evers, durch einfache Beispiele logische Widersprüche konstruieren, die uns davon überzeugen, dass sich das Glaubensproblem einer logischen Analyse scheinbar dauerhaft entzieht.

Als Reaktion auf diese Vorgänger stellt sich die Position Platingas dar. Sein Ansatz der Modalmetaphysik ist darauf fixiert, mögliche Welten grundsätzlich als abstrakte, nichtexistierende Entitäten zu behandeln (215). Diese mögliche Welten sind aber gedanklich zugänglich, in ihnen können Wesenheiten existieren. Modale Kategorien können als ontologische Größen de re für diese Wesenheiten konzipiert werden, ohne „die hypertrophe Ontologie des modalen Realismus von David Lewis zu

übernehmen“, wie Evers an zusammenfassender Stelle sagt (258).

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass der Überblick durch die Darstellung einer Alternative zur Mögliche-Welten-Semantik, der Situationssemantik von John Barwise und John Perry, ergänzt wird. In einem das Kapitel abschließenden Teil resümiert Evers kritisch: „Die Mögliche-Welten-Semantik konnte diese Unterschiede [des möglicherweise Möglichen, des räumlich, zeitlich oder denkbar Möglichen] semantisch darstellen als verschiedene Relationen der Zugänglichkeit, die zwischen den möglichen Welten gelten. Möglichkeit und Notwendigkeit sind deshalb als relative Begriffe zu verstehen, die ihrerseits verschiedene Modi aufweisen und nur relativ zu Grundentscheidungen bezüglich dessen, was eigentlich als Möglichkeit in Frage kommt, sinnvoll konstruiert werden können. Schlechthinige Möglichkeit oder schlechthinige Notwendigkeit sind bedeutungslose Begriffe.“ (253) Die einzelnen Logiker überzeugen Evers, noch ehe sie mit dem System von Leibniz oder theologischen Aussagen konfrontiert werden, aus je verschiedenen Gründen nicht. Nach der These von Evers läuft es darauf hinaus, sich für ein modallogisches Paket nur aufgrund von Kompromissen entscheiden zu können und beispielsweise zwischen dem Nachteil, denkbare Möglichkeit und faktische Wirklichkeit nicht klar unterscheiden zu können (Platinga, 258), und dem Nachteil einer ungeklärten Herkunft aposteriorisch entdeckbarer notwendiger Zusammenhänge in unserer Welt (Kripke, 257) zu wählen. Der abgerundeten Darstellung des Themas durch Evers steht wie im ersten Kapitel das Bedenken gegenüber, dass auf neuere Sekundärliteratur wenig eingegangen wird. So sind etwa die Arbeiten von Wolfgang Lenzen nach 1980 nicht mehr berücksichtigt.

Das dritte Kapitel geht den Fragen nach, wie Gott als Grund sowohl des Möglichen als auch des Notwendigen begriffen werden kann, wie es nun mit dem ontologischen Status von Individuen und der Welt bestellt ist, und wie einige Glaubensaussagen, auch in Verbindung mit dem Bösen, im Kontext von Theorien möglicher Welten zu verstehen sind. Evers beginnt zunächst mit einer geschichtlichen Darstellung der Wahlmöglichkeiten des Schöpfergottes (in erster Linie bei Descartes, Kant, Heinrich Scholz, Nicolai Hartmann und Eberhard Jüngel). Das systematische Ergebnis dieser Schau: Gott ist mehr als notwendig, er steht außerhalb der Modalitäten. Die Wiederkehr des ontologischen Gottesbeweises aus modallogischer Perspektive ist dann das nächste Thema. Platinga und natürlich Charles Hartshorne werden besprochen. Bei aller

Annäherung bleibt aber der Abstand erhalten, der zwischen Logik und Theologie schon vorher bekannt ist, denn Evers kommentiert Platingas und Hartshornes Gottesbegriffe nicht nur kritisch, auch die Glaubensinitiation kann immer noch nicht durch ein logisches Kalkül ersetzt werden: „Das Dasein Gottes ist weder als logisch notwendig zu beweisen noch ist es angesichts des schlechthin Möglichen als letzter Grund von Unableitbarkeit zu postulieren, sondern es kann sich nur in der Tatsächlichkeit der wirklichen Welt erweisen und bewähren. Diesen Vorgang, der für Israel mit der Abrahamsgeschichte beginnt und in den verschiedenen Geschichten der Selbstvorstellung Gottes seine Fortsetzung findet, hat die christliche Theologie als Offenbarung bezeichnet und damit als Geschehen der Selbsterschließung Gottes verstanden, das für den christlichen Glauben in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi eine Definitivität erreicht hat, die ausgelegt, nachvollzogen und realisiert zu werden verlangt, die aber nicht inhaltlich überboten werden kann.“ (302)

Entlang der Theologie Jüngels versucht Evers ein Konzept davon zu entwickeln, die Überbrückung des besten Möglichen in das tatsächlich Wirkliche herzustellen. Die Erfassung des Weltbegriffs bewerkstelligt er durch eine Zusammenfassung der gegebenen Vorschläge der genannten Protagonisten. Der Bodensatz besteht darin, dass für die meisten eine Welt ein „maximales Gebilde“ (342) von Elementen ist, die das Kriterium der Kompossibilität erfüllen – ein erstaunlich Leibnizianischer Kern, der sich dauerhaft in der Diskussion hält und der aus Evers' Perspektive zum Beispiel auch bei Wittgenstein zu finden ist. Die Individuen in einer Welt sind aus theologischer Perspektive vorzugsweise Personen, in der modallogischen und wissenschaftstheoretischen Debatte der Gegenwart aber auch physische Gegenstände. Hier spricht Evers davon, dass die Monadenlehre angesichts neuerer physikalischer und biologischer Erkenntnisse nicht mehr konkurrenzlos hingenommen werden könne. Evers führt dann die Etablierung einfacher Elementarteilchen wie Elektronen als Beispiel für die Unhaltbarkeit der These an, die Welt wäre ad infinitum in jeweils kleinere, komplexe Weltgebiete teilbar (350). Evers übersieht hier, dass die Philosophie von Leibniz als metaphysisches System keine Berührungspunkte mit den Aussagen empirischer Wissenschaften haben kann. Ein noch so gut bestätigtes Elektron bleibt eine empirisch-kontingente Entität. Man würde ja auch nicht umgekehrt die Leibnizsche Philosophie von der Physik bestätigt glauben, wenn diese im mikroskopischen Bereich monadenkonforme Entdeckun-

gen gemacht hätte oder noch machen würde. Von Leibniz selbst stammen zwar Verweise auf Entdeckungen, die durch das Mikroskop gelungen sind und die seine Philosophie unterstützen könnten; sie dienen aber lediglich der Veranschaulichung metaphysischer Sätze und nicht ihrer empirischen Prüfung. Evers kritische, aber respektvolle Distanz beeindruckt über weite Strecken, hier aber unterstellt sie Leibniz eine Nähe zum Empirismus, die weder in seinen Schriften, noch in den eigenen Überlegungen von Evers in den anderen Teilen des Buches zu finden ist.

In den letzten Abschnitten versucht Evers eine Zusammenführung von Glaubensfragen mit den Ergebnissen der Logik und der Herangehensweise der analytischen Philosophie. Evers spielt elegant die Rolle des Atheismus in der analytischen Philosophie herunter, den man ja fast als Grundpfeiler dieser Gesinnung bezeichnen kann. Interpretiert man ihn dagegen als nebensächliches Säbelgerassel (wofür die von Evers gelieferten Quellen von Quine (169) oder Mackie (324) beispielsweise sprechen), dann ist dieser Versuch einer Engführung von Glaube und analytischer Philosophie wiederum ein sehr interessantes Unterfangen. Tugendhaft zitierend, muss Evers bei einer logischen Umsetzung von Glaubensaussagen fast bei Null anfangen und gelangt auch schnell zu Schwierigkeiten (368). Zumindest auf die Probleme bei der Aufstellung einer Logik des Glaubens und Wissens, die die verschiedenen religiösen Glaubensarten umfassen (doxastisches Fürwahrhalten, fiduzielles Vertrauensschenken, personal-existentialles Sich-Verlassen, 373), hingewiesen zu haben, ist unter philosophischen Gesichtspunkten bereits ein Teilerfolg, der Evers gelungen ist.

Noch einmal wird Platinga besprochen, da er sich von den Modallogikern am meisten auf religiöse Fragen eingelassen hat; so hat er etwa auch eine Verteidigung des freien Willens unternommen und für Gründe für die Existenz des Bösen in der Welt argumentiert („free will defense“). Eine Welt mit zumindest partiell freien Geschöpfen ist besser, als eine Welt ohne, selbst wenn durch die Geschöpfe aufgrund ihrer Freiheit – versehentlich sozusagen – das Böse in die Welt gebracht werde. Aus diesem Grund hätte Gott diese Welt geschaffen. Interessanterweise erklärt sich Evers weder mit Leibniz’ noch mit Platingas Lösung der Theodizeefrage einverstanden. Leibniz’ mathematische Zwangsläufigkeit des Weltgeschehens böte keine geeignete Grundlage für ein lebensnahes Verständnis von Übel und Leid. Platingas „free will defense“ zeige lediglich die logische Vereinbarkeit von Gottes Güte und dem Übel in der Welt, mehr aber nicht (404).

In einer originellen Wendung bringt Evers Nietzsche ins Spiel, und zwar als Advokat, der eloquent darauf hinweist, dass sich das Theodizeeproblem auch durch die Nichtexistenz Gottes lösen lasse. Dies veranschaulicht, in welcher verfahrenen Lage ein gläubiger Christ gerät, wenn er sich nach mehreren Seiten hin – der Seite von Leibniz, die der Modallogik – um Rat in der Theodizeefrage wendet: „Die Modallogik vermag die Frage nach der Vereinbarkeit von Gottes Güte mit dem Bösen, dem Übel und dem Leiden in der Welt streng zu stellen [...] mögliche Antworten aber erhalten ihre Plausibilität nicht durch ihre logische Widerspruchsfreiheit, sondern durch ihre Nähe zu lebensweltlichen Phänomenen.“ (408)

Das Werk von Evers deckt mit den Schwerpunkten zu Leibniz, zur Modallogik und zur christlichen Theologie ein breites Spektrum ab. Es kann allerdings alle Teile schlüssig miteinander in Verbindung bringen, uns beispielsweise lehren, an welcher Stelle so etwas wie das Monadenkonzept bei den Modallogikern verloren geht, oder wie weit die Logik in religiöse Überzeugungen systematisierend eingreifen kann und wie weit nicht. Evers versucht, so weit wie möglich zu vereinen, auch dort, wo andere mit dem Verweis auf zu unterschiedliche Gesinnungen von Philosophieschulen längst aufgegeben hätten. Er dringt dadurch auf Gebiete vor, die bereits lange auf Bearbeitung gewartet haben. Dies ist vielleicht das oberste Verdienst seiner Arbeit, obwohl sowohl die vorhandenen Lücken zwischen Logik und Glaube, analytischer Modallogik und kontinental verankerter Metaphysik, als auch die zwischen philosophischem und religiösem Gottesbegriff bestehen bleiben – nur eben auf einem höheren Niveau. Abgesehen davon, dass neuere Sekundärliteratur nur wenig zitiert wird, ist Evers Buch von der ersten bis zu letzten Seite eine zuverlässige und dichte Abhandlung, die mit hohem Gewinn zu lesen ist. Seine sprachliche Gewandtheit und Präzision sowie viele unprätentiöse, aber schöne Beispiele zur Illustration, die natürlich Beiwörter sind und bleiben sollen, gestalten die Lektüre sehr angenehm, auch über schwierige Gedankengänge hinweg. Wir erfahren auf diese Weise viel über Gott und auch über die Welt, ohne seicht über „Gott und die Welt“ belehrt zu werden.

Tobias Fox (Wien)

Gregor Schiemann, *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*, Berlin/New York: de Gruyter 2005, VII + 488 S., ISBN 3-110-18053-7.

Unser Naturverhältnis wandelt sich, aber wandelt sich mit ihm unser Sprechen über Natur? Gregor Schiemann zufolge ist dies nur partiell der Fall. In seiner Habilitationsschrift vertritt er die These, dass trotz tief greifender Veränderungen des Naturverständnisses im Zuge der fortschreitenden Technisierung unserer Welt traditionelle Naturbegrifflichkeiten in lebensweltlichen Kontexten weiterhin ihre Gültigkeit haben (V). Zumindest für die klassisch dualistische Verständnisweise von Natur versus Technik bei Aristoteles sowie die von Natur versus Geist bei Descartes behauptet Schiemann eine fortdauernde lebensweltliche Relevanz von der Antike bzw. frühen Neuzeit bis zum 21. Jahrhundert. Auch heute noch sei die Vorstellung vorherrschend, dass die Welt aus Natur und Nichtnatur zusammengesetzt sei. Im Gegensatz etwa zu Bruno Latour geht Schiemann davon aus, dass diese Pole nicht später Effekt der Rekonfigurationen des Mensch-Natur-Verhältnisses in der Postmoderne, sondern genuin für das Weltverständnis des (westlichen) Menschen sind.

Auf dieser Basis fragt Schiemann nach den Voraussetzungen für mögliche nichtwissenschaftliche Thematisierungs- und Erfahrungsweisen von Natur. In Anlehnung an Gernot Böhme geht Schiemann von einer weit reichenden und qualitativen Differenz von wissenschaftlicher und lebensweltlicher Erfahrung aus. Insofern die Mathematisierungs- und Formalisierungsprozesse der Naturwissenschaften der vielfältigen und nichtidentischen Natur der menschlichen Naturerfahrung nicht gerecht werden, das ‚Was?‘ auf ein ‚Wie?‘ reduziert wird, ist es für Schiemann eine *conditio sine qua non*, eine differenzierte Analyse qualitativ differenter Naturerfahrungen bzw. nichtwissenschaftlicher Naturverhältnisse zu leisten. Nur so könne die Naturwissenschaft langfristig Verfahren entwickeln, die einer breiteren Palette von Verständnissen und Erfahrungsweisen gerecht wird: „Zum Kern der erfahrungswissenschaftlichen Programmatik zählt bis heute, qualitative Differenzen durch quantitative Beziehungen zu ersetzen. Statt die Bedingungen von Grenzziehungen, die in qualitativer Sprache formuliert sind, zu erklären, hat bisher eher die Einübung dieser Differenzen in der Konsequenz der mathematischen Methode gelegen. Das wissenschaftliche Verfahren setzt sich damit dem Vorwurf aus, sich über Naturvorstellun-

gen, die für das menschliche Selbstverständnis konstitutiv sind, hinwegzusetzen.“ (2)

Vor diesem Hintergrund grenzt sich Schiemann sowohl gegen naturalistische wie kulturalistische Positionen ab und schlägt sich der von ihm als einzig wirklich *naturphilosophisch* verstandenen Position zu: Jene, die weder Natur mit der Wirklichkeit identifiziert noch sie abstrakt negiert. Es überrascht, dass Schiemann neben Karl-Heinz Bohrer auch Donna Haraway mit der kulturalistischen Position identifiziert, insofern gerade sie Natur im Zeitalter der Technoscience, in einer Zeit der zunehmenden Verschmelzung der unterschiedlichen Lebensbereiche und symbolischen Formen, neu zu denken versucht. In dem vielzitierten Werk *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature* verweist sie darauf, dass wir Natur ‚nicht nicht begehren‘ können und verfolgt – wie Schiemann – das Projekt, Natur jenseits von radikalem Konstruktivismus oder naiven Naturalismus zu denken.

Über sein Anliegen, qualitative Naturerfahrung artikulierbar zu machen bzw. zu halten, will Schiemann tiefer liegende Strukturen in der Verwendungsweise der (Natur-)Begrifflichkeiten herausarbeiten – trotz oder gerade aufgrund der Pluralität von Naturbegriffen und den ihnen impliziten Naturkonzeptionen: „Am Beispiel der beiden Naturbegriffe möchte ich zeigen, daß der Begriffsgebrauch Regeln folgt, deren Kenntnis es gestattet, sich im Dickicht der Diskurse besser zurechtzufinden und Maßstäbe für seine Bewertung aufzustellen.“ (VI) Und das möchte Schiemann tun, trotz der – wie er einräumt – zunehmenden Ausdifferenzierung von Erfahrungstypen, die genau jene Pluralität verursachen. Dabei zeigt Letztere letztlich schon die Verschmelzung unterschiedlicher Lebensbereiche und symbolischer Formen an und die Differenzierungen von Natur und Nichtnatur sind am Anfang des 21. Jahrhunderts schon im Übergang begriffen. Vor diesem Hintergrund erstaunt das Projekt einer Analyse letztlich ahistorischer *Strukturen* von (Natur-)Begriffsverwendungen. Sicherlich lassen sich historisch dominante Verwendungsweisen in Wissenschaft, Philosophie und Lebenswelt herausarbeiten, wie etwa die Aristotelische Trennung von Natur und Technik oder der Cartesianische Dualismus von Natur und Geist. Doch gerade angesichts der massiven Umbruchbewegungen in den letzten Jahrzehnten, der zunehmenden Fusionierung von Wissenschaft, Technik, Gesellschaft und Industrie, von Technoscience und Kultur genauso wie von Natur und Kultur stellt sich die Frage, warum sich klassische Unterscheidungen

unverändert in der Lebenswelt perpetuieren sollen, während technowissenschaftliche wie gesellschaftliche Diskurse und Praktiken in einem radikalen Wandel begriffen sind. So gehen etwa die *Cultural Studies of Science and Technology* davon aus, dass es eine zunehmende Erfahrung von „technoscience as an *integral* part of contemporary western culture“¹ gibt, welche die lebensweltliche Erfahrung bzw. Alltagskultur massiv beeinflusst. Bedauerlicherweise bezieht sich Schiemann kaum auf diese neueren Studien, die nicht nur auf Lebenswelt, sondern auch auf Alltagskultur in einem breiteren Sinne fokussieren.

Schiemann fasst seinen Lebensweltbegriff im Anschluss an Husserl und Schütz/Luckmann (und in Anlehnung an Gils Kulturphilosophie des Alltags) als außerwissenschaftlichen Anschauungsbereich, der nur eine geringe Verwiesenheit auf Wissenschaft hat. Bestimmend für die Lebenswelt sind zudem „die von Anschauung relativ unabhängigen, das Alltags Handeln tragenden *Hintergrundannahmen* und die *direkten Handlungen*, deren Reichweite die lebensweltliche Erfahrung auf eine Wirkzone des Privaten begrenzt.“ (90) Schiemann fragt selbst, wie eine solche Bestimmung überzeugend sein kann, angesichts gegenwärtiger Lebensweisen, bei denen sich direktes und medienvermitteltes indirektes Handeln eng verknüpfen. (91) Aber man könnte diese Frage noch radikalisieren und weiterfragen, was denn mit direktem – nicht medial vermitteltem – Handeln gemeint sei. Zumindest in der Medientheorie gilt etwa das Singen eines Liedes, das Spielen eines Instruments oder die Diskussion eines gerade gemeinsam gelesenen Zeitungsartikels als medial vermitteltes Handeln. Aber auch die naturalistisch begründete Anschaulichkeit ist nicht unproblematisch, die für Schiemann auf die „Körperlichkeit des Realen und damit auf naturale Bedingungen unserer Existenz beziehbar ist“ (91). Wie lässt sich eine unvermittelte, historisch recht invariante Anschaulichkeit denken? Viele Studien haben gezeigt wie sehr die Wahrnehmung von Objekten kulturell und historisch differiert. Man denke z. B. an die Erfindung der Zentralperspektive, des Spiegels, der Fotografie oder des Kinos sowie Studien zur historischen Dimension alltagsweltlicher Körpervorstellungen. Vor diesem Hintergrund überrascht die These von der relativ unveränderlichen Wahrnehmung der Körperlichkeit des Realen genauso wie die Trennung von direkten und medial vermittelten Handlungen – gerade im Zeitalter der Technoscience, die mit Fernsehen, Video, Internet, Videoüberwachung, Mobilität(zwang), aber auch Hormongaben, Gentests, Pränataldiagnostik, Viagra und Schönheits-

operationen in alle alltäglichen Bereiche und Schichten vordringt. Was kann vor diesem Hintergrund alltagsweltliche Erfahrung von Subjekten, auch Naturerfahrung von Subjekten im Kontrast zu technowissenschaftlich vermittelter Naturerkenntnis bedeuten? Warum sollte lebensweltliche Erfahrung, Bewusstsein, Wahrnehmung und Gefühl nicht *auch* geprägt sein von einer zunehmend ubiquitär werdenden technowissenschaftlichen Kultur?

Angesichts dieser Schwierigkeiten der Grenzziehung verzichtet Schiemann auch bei der Modellierung seines Lebensweltbegriffs auf das Moment der Unmöglichkeit der Infragestellung der Lebenswelt wie wir es noch bei Husserl und Schütz/Luckmann finden. Denn gerade unsere heutige spätmoderne Technowissenschaftskultur zeichnet sich durch die ständige Problematisierung von Selbstverständlichkeiten aus. Vor diesem Hintergrund siedelt Schiemann auch seine „Analyse der Verwendungen von Naturbegriffen am Rand des Fraglosen [an], an seinem Übergang zum Problematischen.“ (102)

Um seine These von der Aktualität des Aristotelischen und Cartesianischen Verständnisses von Natur in begrenzten lebensweltlichen Kontexten deutlich zu machen, diskutiert Schiemann ausführlich verschiedenste Grenzüberschreitungen bzw. Grenzfälle zwischen Natur und Technik, Körper und Geist, Belebtem und Unbelebtem, vom Menschen hergestellten bzw. nicht hergestellten Objekten. Er geht unter anderem auf das klassische Beispiel des Skeptikers Carneades ein, der ein Objekt in einem dämmrigen Raum nicht sicher als Schlange oder Seilknäuel identifizieren konnte und mit einem Stock anstieß, um mit dem Kriterium der Selbstbewegung die Frage zu lösen. Ein anderes, für ihn paradigmatisches Beispiel ist das der Naturgewalten als nicht von Menschen gemachten, die Schiemann zufolge bis heute als natürlich wahrgenommen würden, insofern sie nicht intentional – man denke an die Klimakatastrophe – produziert werden könnten. Er schreibt:

„Auch nach der Erfindung von Wellenbädern und Windmaschinen rechnet man der fachlich uninformaten Erfahrung zu, künstliche von nichtmenschlich bewirkter Bewegung zu unterscheiden. Wie bei den Nahrungsmitteln besteht die eigentliche Differenzierungsleistung im Grundsätzlichen. Sie verweist auf die neue Dimension von Zuständen, in denen sie versagen würde. Wenn nämlich Menschen

¹ Reinel (1999), 166.

gezielt Stürme, Fluten und Beben herstellten wie anderes technisches Gut [...]“ (152)

Aber was für eine Erfahrung machte die ländliche Bevölkerung Vietnams, die mit den Wetterverhältnissen vor Ort auf das Engste vertraut war, als das US-amerikanische Militär durch gezielten Abwurf von Chemikalien auf Wolkenhöhe immer wieder Gewitterbrüche und Überschwemmungen auslöste und die Naturgewalten wiederholt als Kriegsmittel einsetzte? – übrigens nicht nur in Vietnam. Es ist anzunehmen, dass damit für die jeweils betroffene vietnamesische Landbevölkerung diese elementaren klassischen Unterscheidungen nicht mehr in Kraft waren. Und daran lässt sich gut erkennen, wie problematisch die klassischen Differenzierungen im Zeitalter technischer Machbarkeit geworden sind. In diesem operieren wir in unserem Alltag häufig noch mit der klassischen Aristotelischen oder Cartesianischen Unterscheidung, einfach weil wir kein besseres Werkzeug zur Hand haben, aber zugleich machen wir permanent die Erfahrung der Unverlässlichkeit dieses Werkzeuges. Und das deutet Schiemann selbst an, wenn er auf die „neue Dimension von Zuständen verweist, in denen sie [die Differenzierung, J. W.] versagen würde“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund ist fraglich, ob Natur im lebensweltlichen Kontext als Gegenstandsbereich mehr oder weniger eindeutig identifiziert wird bzw. identifiziert werden kann. Schiemann geht aber davon aus: „Wer sich gegenüber Natur oder Nichtnatur in spezifischer Weise verhalten will, muß wissen, welche Gegenstände von seinem Verhalten betroffen sein werden. Umgekehrt ergeben sich bestimmte Handlungsabsichten erst aus einer Kenntnis über die Struktur eines Wirklichkeitsbereiches.“ (425) Aber angesichts der Diagnose der Auflösung der Entscheidbarkeit stellt sich die Frage, ob diese Unterscheidung im Zeitalter der Technowissenschaftskultur noch relevant ist. Wenn zunehmend Manipulation von Objekten in den Vordergrund und ihre Erkenntnis in den Hintergrund tritt, wenn es darum geht, effektiv zu handeln u.U. auch in Unkenntnis der kausalen Grundlagen, dann ist die klassische extensionale Gegenstandsbestimmung der Natur obsolet geworden. Wenn Plastikblumen nicht mehr von organischen Blumen, Simulationen immer weniger von echten Fischschwärmen und Humanoide zunehmend schwerer von ‚echten‘ Menschen unterscheidbar werden (wenn auch noch in sehr beschränktem Ausmaß), dann wäre zu erwarten, dass sich die Achsen der Differenzierungen auf neue Weise ausbilden.

Schiemanns Studie liefert für diese Fragen eine

reichhaltige Negativfolie, insofern gerade am Wandern entlang der Ränder von Natur und Kultur und dem eingeschränkten Lebensweltbegriff deutlich wird, wie schwer es ist, die klassischen extensionalen Bestimmungen als weiterhin gültig aufzuzeigen. Dass Schiemann auf der einen Seite immer wieder selbst auf die Schwierigkeiten verweist und auf der anderen Seite beharrlich seinem Projekt, Strukturen der (Natur-)Begriffsverwendung herauszuarbeiten anhängt, macht die Spannung und das Spannende dieser Arbeit aus. In ihrem Fortgang arbeitet er luzide die Struktur der Aristotelischen und Cartesianischen Naturbegriffe heraus und setzt sie zu unserer Lebenswelt in ein – wenn auch nicht problematisches – Verhältnis.

Literatur:

Reinel, B. (1999), „Reflections on Cultural Studies of Technoscience“, in: *European Journal on Cultural Studies* 2/2, 163–189.

Jutta Weber (Braunschweig)

Johannes Hübner, *Komplexe Substanzen (= Reihe Ideen und Argumente, hg. von W. Hinsch und Lutz Wingert)*, Berlin/New York: de Gruyter 2007, 389 S., ISBN 978-3-11-018853-0.

Johannes Hübners Monographie liegt die gleichnamige Habilitationsschrift zugrunde, die durch die Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der LMU München im Sommer 2004 angenommen wurde. Sie befasst sich mit der Frage nach der Zusammensetzung von Substanzen und zielt auf eine Ontologie zusammengesetzter materieller Substanzen. Hübner führt in seiner Einleitung aus, dass er „Substanz“ als Synonym für materielles Ding oder Objekt gebrauchen wolle (1). Auch Zusammensetzung versteht er im materiellen Sinn: Substanzen sind dann komplex oder zusammengesetzt, wenn sie aus kleineren materiellen Teilen bestehen. Allerdings setzen solche kleineren materiellen Einheiten nur dann etwas zusammen, wenn sie in „geeigneten einheitsbildenden Relationen zueinander stehen“ (298). Nicht jede beliebige Beziehung sei als solche einheitsbildende Relation geeignet. Von einer Zusammensetzung und entsprechend von einer zusammengesetzten oder komplexen Substanz spricht Hübner nur dann, wenn diese Eignung vorliegt. Seine ontologische Konzeption komplexer Substanzen muss sich somit von zwei Positionen

abgrenzen, nämlich einerseits von einem ontologischen Atomismus, der nur einfache Objekte zulässt, und andererseits von einer Auffassung, die alle Zusammensetzungen für geeignet hält und keine Bedingungen aufstellt. Hübner nennt die erste Position „Atomismus“ und die zweite „Prinzip der uneingeschränkten Summenbildung“ oder PUS. Es sind dies jene Konzeptionen, die Runggaldier und Kanzian in den *Grundproblemen der Analytischen Ontologie* „Nihilismus“ und „Universalismus“ genannt hatten.¹ *Komplexe Substanzen* ist vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit dem PUS. Sie wird zu einem komplexen Buch entfaltet, indem Hübner vier Kandidaten von komplexen Substanzen untersucht, welche er „Arten“ und „Arten der Zusammensetzung“ nennt.

Johannes Hübner bleibt somit in seiner Habilitationsschrift dem großen Thema der Substanz treu. Anders als in der Dissertation *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit* sind seine Gesprächspartner nun allerdings nicht Aristoteles und dessen Kommentatoren, sondern überwiegend englischsprachige Autoren der analytischen Ontologie: Peter van Inwagen, David Lewis, Trenton Merricks, Peter Simons und Peter Unger, um nur einige zu nennen.

Der Gang der Darstellung ist folgender: Hübner beginnt mit der Exposition des Themas. Dieses wird in seiner Berechtigung zunächst gegen zwei Einwände verteidigt. Sodann werden vorbereitend einige sprachlogische Distinktionen vorgenommen (I). Erst dann sieht sich Hübner in der Lage, die Klärung der Sache anzugehen. Dies geschieht durch die Diskussion von insgesamt vier potentiellen Arten von Substanzen, nämlich Massen, Körpern, Artefakten und Lebewesen. Dabei geht es jeweils um die Art der Zusammensetzung und um die Fortdauer (II) sowie um die Frage der räumlichen und zeitlichen Koinkidenz von Objekten, die unterschiedlichen Arten angehören (IV). Eigene Kapitel sind der Kontroverse zwischen Vierdimensionalismus und Dreidimensionalismus, Präsentismus und Äternalismus, Endurantismus und Perdurantismus gewidmet (III) sowie der Zurückweisung des Prinzips der uneingeschränkten Summenbildung (V) und einer Diskussion verschiedener Theorien der Vagheit (VI).

Der Abschnitt zur Methode, mit dem Hübner Kapitel I beschließt, verdient besondere Aufmerksamkeit. Er beschreibt den argumentativen Austausch in der Ontologie als einen Wettbewerb um die Problemlösungsfähigkeit der Antworten. Die Probleme sind dabei die Paradoxe über materielle Objekte, welche die Philosophie seit der griechischen Antike beschäftigen. Der Wettbewerb habe indes die Ei-

gentümlichkeit, dass es keinen Schiedsrichter gebe und dass ein Konsens auch nicht in Sicht sei. Hübner will daraus aber nicht den Schluss ziehen, dass der Rekurs auf Wahrheit bei metaphysischen Sätzen verfehlt sei: „In bezug auf metaphysische Fragen kann man einander widersprechen, Recht haben und irren, ebenso wie hinsichtlich anderer, weniger allgemeiner Fragen.“ (46) Hübner gibt daher für den Wettbewerb um metaphysische Wahrheiten eine Reihe von Kriterien an. (A) Die Annahme einer bestimmten Art von Entitäten führt nicht zu bekannten theoretischen Schwierigkeiten. (B) Im gewöhnlichen Sprechen und Denken besteht ein Vorurteil zugunsten der Existenz solcher Entitäten oder ihre Existenz ist sogar Voraussetzung dafür, dass das gewöhnliche Denken und Sprechen möglich ist. (C) Die Wahrheit einer anerkannten (Natur-)Wissenschaft setzt die Existenz solcher Entitäten voraus. (D) Die Annahme ihrer Existenz hilft, theoretische Probleme zu lösen oder erklärt etwas, das ohne ihre Annahme ohne Erklärung bliebe. Hübner selbst plädiert für eine „konservative Haltung gegenüber der Alltagsontologie“ (47), nutzt indes neben (B) auch die anderen Kriterien.

Als Exponenten einer der radikalen Theorien, des Atomismus, stellt Hübner Peter Unger vor, der die Existenz „gewöhnlicher Objekte“ bestreitet. Weil man nicht sagen könne, ab wie vielen gehäufteten Getreidekörnern ein Haufen bestehe, solle man sich mit den Körnern begnügen und auf die Haufen verzichten. Hübner entgegnet, dass diese Vagheit nicht die Existenz des zusammengesetzten Objektes betreffe, sondern unser Wissen davon. Mit der Entscheidung für eine epistemische Theorie der Vagheit sieht er auch das Argument für den Atomismus entkräftet (316–369). Während sich Unger selbst später von seiner Position distanzierte, können für die andere radikale Lösung, jene der beliebigen Summenbildung, namhafte Fürsprecher ausgemacht werden, die dieser Position auch dauerhaft verbunden blieben. Was sie besagt und warum sie unser Alltagsverständnis irritiert, wird an Objekten deutlich, wie sie Willard Van Orman Quine als Beispiele in die ontologische Diskussion eingebracht hat. Bilden zwei sich schüttelnde Hände oder zwölf versammelte Eier ein komplexes Objekt? Sind das Pentagon während der Olympischen Spiele 2004 und ein Zehneuroschein *eine* Substanz? Dass wir solche Objekte gewöhnlich nicht beachten und nicht als Einheit benennen, besagt

¹ Vgl. Runggaldier, E. / Kanzian, C. (1998), *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn u. a., 135 ff.

für David Lewis oder für Quine nicht, dass es sie nicht gäbe. Vielmehr müsse man den materiellen Inhalt jedes Raum-Zeit-Stücks als Gegenstand zulassen, selbst dann, wenn er unregelmäßig, diskontinuierlich oder heterogen sei, wenn man sich der Möglichkeit der Ganzheitsbildung nicht völlig verschließen oder sie willkürlich begrenzen wolle. Hübner weist dieses Argument aus der Vermeidung von Willkür zurück, weil es mit dem Kriterium des Zugehörens zu einem Lebendigen „wenigstens eine nicht-beobachterrelative einheitsbildende Relation gibt, durch die ohne Willkür zwischen Objekten unterschieden werden kann, die keine Summe bilden, und manchen, die eine Summe bilden.“ (279) Auch andere Argumente wie solche aus der Vagheit weist er zurück und verweist auf das Prinzip ontologischer Sparsamkeit sowie auf problematische Folgen beliebiger Summenbildung (285–308).

Dem Hinweis auf die besondere, beobachterunabhängige Ganzheitsstruktur von Lebewesen kommt indes besonderes Gewicht zu. Hübner hält jedoch daran fest, dass Lebewesen nur *eine* Art von komplexen Substanzen seien. Sein Gegner in dieser Frage ist Peter van Inwagen. Dessen Hauptthese, dass „verschiedene Dinge genau dann eine komplexe Substanz bilden, wenn ihre Aktivität ein Leben konstituiert“ (15), weist er generell als zu eliminativ zurück. Ganz wie in der Kritik der radikalen Positionen weiß er sich auch hier mit der Tradition der deskriptiven Metaphysik unserer Alltagssicht der Dinge verpflichtet. Doch auch in Hübners eigener Betrachtung der potentiellen Arten von komplexen Objekten können nicht alle Kandidaten bestehen. Während Körper und Organismen in geeigneter Weise zusammengesetzt seien und daher als Substanzen gelten könnten, betrachtet er Massen und Artefakte nicht als materielle Objekte. Für Massen lasse sich keine Bedingung der Zusammensetzung angeben (64), der Terminus Gold ermögliche für sich alleine nur eine unbestimmte Bezugnahme und weise kein einzelnes Objekt aus. Spreche man von einem Ring, einer Münze oder einem Barren, so sei man nicht mehr mit einer Masse, sondern mit einem Körper konfrontiert (64). Um einen Körper zu konstituieren, so sagt er mit Hoffmann und Rosenkranz und unter Verweis auf Aristoteles' *Metaphysik* V 6, reiche der bloße Kontakt zwischen materiellen Objekten nicht aus, vielmehr bedürfe es einer Kohäsion von der Art, dass ein Teil dadurch bewegt werden könne, dass ein anderer Teil bewegt wird (67, 69). Als ein Körper, so führt er weiter aus, sei dieses Objekt mereologisch konstant, d. h. der Verlust auch nur eines Teils mache ihn zu einem anderen Körper. John Locke dient Hübner als Exponent dieser von ihm ge-

teilten Position (78). Die mereologische Konstanz gelte hingegen nicht von Artefakten. Artefakte können, ja sie müssen repariert werden. Gerade die Möglichkeit der Veränderung mache aber, wie das Beispiel von Theseus' Schiff zeige, die Fortdauer von Artefakten zu einer Entscheidungssache. Auch in synchroner Betrachtung sei für die Zusammensetzung von Artefakten nicht nur das materielle Ding, sondern zudem das kunstgerechte Arrangement und die Funktionsdienlichkeit erforderlich. Die Funktionen aber werden ihnen durch rationale Wesen zugewiesen. Diese Überlegungen führen Hübner zu zwei Schlussfolgerungen: „Wenn es Artefakte gibt, dann sind sie beobachterrelativ.“ (84) Insofern sie beobachterrelativ seien, seien sie konventionell und demzufolge nicht materiell. Damit aber sind sie nach Hübners Terminologie keine Substanzen. Als Zwischenfazit kann man also festhalten, dass neben den Lebewesen lediglich Körper in geeigneter Weise zusammengesetzte komplexe Substanzen sein sollen. Für ihren Zusammenhalt können auf der mikrophysikalischen Ebene bestimmte Kräfte nachgewiesen werden. Lebensweltlich erweisen sie sich als Gegenstände, die verschoben werden können, indem ein Teil von ihnen bewegt wird. Ein Problem der diachronen Identität oder der Veränderung stelle sich nicht, denn die mereologische Konstanz impliziere den Ausschluss von materiellen Veränderungen.

Ganz anders verhält sich dies bei den Organismen. Ihre Existenz als komplexe Substanzen, so haben wir schon gesehen, ist nicht kontext- oder beobachterrelativ. Dennoch sind sie ohne Zweifel Veränderungen ausgesetzt, ja als Lebewesen sogar durch solche Veränderungen definiert. Hübner schließt sich hier im Grundsatz van Inwagen an, den er im Einklang mit John Locke sieht: Die Einheit eines Organismus werde durch die „Teilnahme an einem gemeinsamen Leben“ erreicht und die Kontinuität dieses Lebens mache sein Beharren möglich (96). Hübner lässt es allerdings zu, dass diese Kontinuität Lücken oder Pausen aufweist. Das Bärtierchen (*Tardigrada*) ist in der Lage, bei Austrocknung seiner gewohnten Umgebung ein gegen Kälte und Trockenheit unempfindliches Dauerstadium (Tönnchen) zu bilden, über Jahre zu erhalten und schon eine Stunde nach einer Befuchtung die Bewegungsfähigkeit zurückzugewinnen. Hübner deutet diesen Prozess als diskontinuierlich und den Zwischenzustand als Tod, spricht aber gleichwohl von dem Bärtierchen im Singular: „Deshalb kann das Bärtierchen wiederbelebt werden und so ins Dasein zurückkommen, d. h. Vergehen und der Tod des Bärtierchens sind nicht irreversibel.“ (110)

Zu den aufschlussreichsten Passagen in Hübners Buch zählt die Auseinandersetzung mit den Paradoxia der biologischen Individualität (216–224), welche Jack Wilson 1999 in seinem Buch *Biological Individuality* vorgestellt und diskutiert hat. Hübner zeigt hier hermeneutische Bemühungen, nicht nur Argumente zu referieren, sondern eine Gesamtintention. Für den durch Wilson nicht hinlänglich geklärten Begriff des „Entwicklungsindividuums“ sucht er aus den Zusammenhängen der Darstellung bei Wilson einen Sinn zu generieren, bevor er zur Kritik schreitet. Wilson nämlich hält die von ihm aufgeführten Beispiele, den Riesenpilz *Armillaria bulbosa*, die Staatsqualle *Siphonophora* und den Schmetterling für Paradoxe der biologischen Individualität, weil Unsicherheit besteht, ob Raupe und Schmetterling zusammen ein Individuum bilden und ob bei Pilz und Qualle das Kollektiv oder ein Teil davon als Individuum anzusehen sind. Wilsons Schlussfolgerung, dass man deshalb verschiedene Sinne von Individualität unterscheiden müsse, teilt Hübner nicht. Wenn man wie Wilson zwischen funktionalem Individuum, genetischem Individuum und Entwicklungsindividuum unterscheiden würde, führte die Anwendung auf konkrete materielle Objekte zu multiplen Koinzidenzen. Diese Folge lasse sich vermeiden, da bereits „auf Handbuchinformationen gestützte Intuitionen des Laien mit Wilsons Problemfällen zurecht kommen“ (220). Hübner kann die durch Wilson geforderte begriffliche Differenzierung zurückweisen, weil er den Schwerpunkt des Individualitätskonzeptes in der funktionalen Einheit verortet: Die genetische Identität der Pilzklone mache diese nicht zu einem einzigen Individuum, die funktionale Integration der Staatsqualle hingegen sei für deren Individualität maßgeblich, ungeachtet des Umstandes, dass ihr Wachstum durch Knospung geschieht. Dieser Ansatz, Individualität vor allem an der funktionalen Einheit festzumachen, reicht für sich genommen nicht aus, um im Falle von Raupe und Schmetterling jene Lösung herbeizuführen, die Hübner favorisiert; auch wenn sich die Raupe im Kokon vollständig auflöse, so zeige diese radikale strukturelle Diskontinuität nicht, dass es sich bei Raupe und Schmetterling um verschiedene Individuen handele. Dafür findet er das folgende Argument:

„Nach biologischen Handbüchern ist das Leben der Raupe das Larvenstadium desselben Individuums, von dem das Leben des Schmetterlings die adulte Phase darstellt. Es scheint mir sinnvoll, sich dieser Position anzuschließen, und zwar deshalb, weil das Larvenstadium und die adulte Phase in einem offensichtlichen Sinn Teile desselben definierten *Lebens-*

zyklus' sind. Larvenstadium und adulte Phase sind bei allen Insekten deutlich unterschieden; die Raupe und der Schmetterling stellen in dieser Hinsicht lediglich einen extremen Fall dar.“ (220)

Die Frage, ob und warum die von Hübner vorgeführte Intuition trägt, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Offensichtlich wird aber, dass mit dem Konzept des „definierten Lebenszyklus“ eine Konvention ontologisch zum Tragen kommt. Allerdings sieht sich Hübner gleichwohl nicht veranlasst, Individualität, Identität oder Existenz von Lebewesen deshalb als konventionelle Größen anzusehen. Der Leser mag dies einfordern oder umgekehrt Unbehagen bei der konstatierten reinen Konventionalität von Artefakten zeigen. Aufschlussreich ist aber sicher, dass Hübner den ontologischen Alltagsintuitionen größeres Vertrauen entgegenbringt, wo es um Entitäten wie uns selbst geht, als dort, wo es um Entitäten geht, welche von Wesen wie uns gemacht sind.

In seiner Beschäftigung mit komplexen Substanzen hat Hübner eine Brücke von der durch die Vorfahren und Väter der Phänomenologie begründeten Mereologie zu Fragestellungen und Herangehensweisen der analytischen Ontologie geschlagen wie vor ihm schon David Lewis und Peter Simons. Hübner ruft dabei auch Konzepte in Erinnerung, die von Aristoteles her bekannt sind und diskutiert mit Vorliebe Paradoxa, welche die griechische und hellenistische Philosophie aufgeworfen hat. Diese Verbindung zeigt seine Gelehrtheit und erweist sich in der Sache als fruchtbar. Der Ertrag des Buches reicht weit über die ontologische Nützlichkeit der Einzelschlussfolgerungen hinaus. Gerade weil es eine Vielzahl nicht-hierarchisierter ontologischer Prüfkategorien nutzt, werden diese Schlussfolgerungen bei vielen Lesern ganz anders ausfallen. Auch wer nicht an die Auferstehung der Bärtierchen glaubt, sein Auto nicht als eine Fiktion betrachten will oder auch Körpern bei geringfügigen Veränderungen numerische Identität attestiert, kann Hübners Buch als einen hilfreichen Beitrag zu einem zentralen Thema der Ontologie begreifen, welches wichtige Implikationen für unser praktisches Selbstverständnis birgt.

Komplexe Substanzen ist kein einfaches Buch. Hübners Vorliebe für logische Formalisierungen, häufige Rückbezüge auf Prämissen und Schlussfolgerungen macht das Buch weniger leserfreundlich, als dies für die Sache wünschenswert gewesen wäre. An verschiedenen Stellen fragt sich der Leser, ob eine alternative Anordnung des Stoffes nicht Redundanzen hätte vermeiden können. Die lange

Auseinandersetzung mit dem Problem der Vagheit am Schluss des Buches wirkt sogar wie ein Exkurs. Es scheint, dass das Eintreten für die epistemische Sicht der Vagheit schon an früherer Stelle hätte erfolgen und begründet werden können. So hätte eine gebündelte Darstellung des eigenen Konzepts in einer für den Leser hilfreichen Weise an die Stelle des jetzigen Schlusskapitels treten können. Doch auch wenn dem Leser mehr Mühen auferlegt werden, als mit der Materie komplexer Substanzen notwendig verbunden sind, bleibt festzuhalten, dass sich diese Mühen lohnen.

Michael Fuchs (Bonn)

Tommaso Piazza, A Priori Knowledge. Toward a Phenomenological Explanation (= Phenomenology and Mind, Hgg. Arkadiusz Chrudzinski, Wolfgang Huemer), Frankfurt/Leicester 2006: Ontos, 193 S., ISBN 3-937202-92-7.

Der Begriff des Wissens oder der Rechtfertigung a priori ist in der analytischen Philosophie zunehmend problematisch geworden. Schlick und Carnap hatten zwar Kants und Husserls Begriff des synthetischen Apriori zurückgewiesen, dafür aber apriorische Erkenntnis generell noch anerkannt – das Apriori fällt für sie mit dem Analytischen zusammen. Mit Quines Kritik an der Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen, sowie dem damit verbundenen Naturalismus, wird jedoch die Idee, dass Wissen überhaupt unabhängig von Erfahrung gewonnen oder gerechtfertigt werden könnte, suspekt. Insbesondere die Annahme, dass apriorisches Erkennen in einer Art unmittelbarer intuitiver Einsicht bestehen müsse, erscheint mit dem wissenschaftlichen Anspruch analytischer Philosophie nicht kompatibel. Gleichzeitig scheinen sich durch konventionalistische und holistische Begründungsmuster andere Möglichkeiten der Rechtfertigung zu öffnen. Dennoch bleibt das Apriori ein wunder Punkt im naturalistischen Weltbild des analytischen Philosophen; möchte er doch bei seinen Begründungen auf die Strenge und Zuverlässigkeit logischer Inferenzen nicht verzichten. Er kann die Logik aber doch nicht auf Erfahrung gründen, ohne gerade deren Anspruch auf Objektivität aufzugeben.

Dieses Dilemma hat in den letzten Jahren innerhalb der analytischen Erkenntnistheorie eine erneute Debatte über den Begriff des Apriori angestoßen. Sie speist sich gerade aus dem Gegensatz zwischen der Annahme, dass apriorische Intuition für die Begründung logischer Folgerungen notwendig sei,¹ und dem Versuch, eine solche Annah-

me zu vermeiden, ohne die Logik dem Relativismus preiszugeben². Beide Seiten scheinen davon auszugehen, dass der Begriff intuitiver Einsicht im Wesentlichen nicht explizierbar sei und daher rational nicht eingeholt werden könne; selbst die Erläuterungen ihres wichtigsten Befürworters Laurence Bonjour dazu sind erstaunlich dünn. Gerade aber diese Prämisse dürfte für den verbreiteten Widerwillen verantwortlich sein, die für Rationalität so wesentlichen logischen Mittel einem scheinbar so irrationalen Vorgehen zu überantworten. Es war daher schon längst an der Zeit, die viel geschmähte intuitive Einsicht von ihrer Aura des Mystischen zu befreien und als rationales Verfahren zu rehabilitieren. Piazza widmet sich diesem Thema in seinem sehr inhaltsreichen und detailliert argumentierenden Buch über zwei Schritte: Im ersten „destruktiven“ Teil zeigt er, dass die angebotenen Auswege, insbesondere Boghossians zirkuläres Argument, nicht stichhaltig sind und die Objektivität der Logik nicht sichern können. Im zweiten, „konstruktiven“ Teil rekonstruiert er Husserls Begriff der eidetischen Intuition als ein dynamisches, mit dem Naturalismus kompatibles apriorisches Verfahren der Begriffsklärung.

Auf eine sehr ausführliche Einleitung, die eigentlich in einer komprimierten Darstellung der Argumentation besteht, folgt zunächst eine Einführung in den Zusammenhang zwischen Apriorität, Analytizität und der Idee der impliziten Definition oder auch der „conceptual role“, wie sie Boghossian für seinen Ausweg einsetzt. Der moderne Begriff des Apriori bezieht sich, da das synthetische Apriori gar nicht mehr in Betracht kommt, allein auf analytische Urteile. Reduktive Definitionen des Analytischen machen die Rechtfertigung solcher Urteile abhängig von zugrunde liegenden logischen Wahrheiten (Kant, Frege); analytische Urteile sind also a priori wahr, weil sie aus solchen Wahrheiten in der einen oder anderen Form „abgeleitet“ sind. Die aktuelle Debatte kreist um die natürliche Frage, inwiefern diese logischen Wahrheiten ihrerseits a priori gerechtfertigt sind. Die „rationalistische“ Antwort auf diese Frage lautet, dass logische Wahrheiten insofern „selbstvident“ sind, als sie mittels eines Aktes rationaler Einsicht als notwendig wahr erkannt werden, schon indem man sie versteht. Die Gegenseite versucht, diese Annahme durch Rekurs auf implizite Definitionen zu vermeiden. Logische Konstanten

¹ Vgl. Bonjour (1998).

² Vgl. z.B. Boghossian (1996) und Peacocke (2000).

erhalten demnach ihre Bedeutung dadurch, dass gewisse logische Sätze, in denen sie vorkommen, willkürlich als wahr festgesetzt werden.³ Es ist dann kein Wunder, dass uns solche Aussagen als „selbstevident“ erscheinen, verstehen wir sie doch eben deshalb, weil wir sie als wahr voraussetzen. Darüber hinaus lässt sich dieser Ansatz auch auf problematische Fälle generalisieren, die anscheinend eher unter den Begriff des synthetischen Apriori fallen, wie „Etwas überall Rotes kann nicht gleichzeitig überall grün sein“. Auch ein solcher Satz wäre demnach als Festsetzung der Bedeutung von „rot“ zu verstehen und in diesem Sinne a priori wahr.

Die Einwände gegen diese scheinbar verführerische Lösung sind schwerwiegend. Fodor und Lepore haben geltend gemacht, dass die Idee der „begrifflichen Rolle“ entweder dem Kompositionsprinzip der Bedeutung widerspricht, oder aber die analytisch-synthetisch-Unterscheidung rekonstruiert, die Quine als unhaltbar erwiesen hatte. Horwich wendet gegen die Idee der impliziten Definition ein, dass sie nur so lange funktioniert, als eine Gebrauchstheorie der Bedeutung im Sinne Wittgensteins vorausgesetzt wird, die ihrerseits aber den Begriff apriorischen Wissens untergräbt. Theorien der impliziten Definition müssen zudem sicherstellen, dass die zugewiesene Bedeutung referiert, dass also nicht – wie Priors künstliche logische Konstante „tonk“ – widersprüchliche Bedeutungen eingeführt werden. Hale und Wright haben deshalb gefordert, dass implizite Definitionen nicht „arrogant“ sein dürfen, sondern konservativ und in Harmonie mit den bisherigen sprachlichen Regeln sein müssen. Diese Forderung aber hat zur Folge, dass implizite Definitionen unsere Erkenntnis nicht erweitern und also kein apriorisches Wissen liefern. Und schließlich erhalten neue logische Konstanten eine implizite Bedeutung nur dadurch, dass wir schon die Bedeutung anderer logischer Konstanten kennen.

Die vorgeschlagene Lösung des Problems des Apriori mit Hilfe impliziter Definitionen läuft damit auf weitere theoretische Verpflichtungen hinaus. Die eine besteht darin, einen Konventionalismus auch bezüglich der Logik zu akzeptieren – was angesichts der auch von Boghossian vorausgesetzten Objektivität der Logik kein ratsames Manöver zu sein scheint – oder aber man nimmt, wie es Dummett in *Justification of Deduction* und neuerdings auch Boghossian tut, den Standpunkt ein, dass eine gewisse Zirkularität bei der Definition basaler logischer Begriffe unvermeidlich ist. Die verschiedenen Schritte, die Piazza im zweiten und dritten Kapitel unternimmt, um auch diese wei-

teren Argumente zurückzuweisen, sollen hier nicht rekapituliert werden. Die bereits angedeutete Strategie scheint jedenfalls erfolgreich: Durch eine systematische Abarbeitung von Argumenten, Folgerungen und Einwänden gelingt es Piazza zu zeigen, dass die Luft für den Boghossianer in der Tat dünn ist und die Kosten höher sind, als er zu akzeptieren bereit wäre. Die vorgeschlagene Erklärung des Apriori mit Hilfe impliziter Definitionen erscheint dadurch keineswegs attraktiver als die alternative Lösung, die Annahme, dass apriorisches Wissen durch eine rationale Intuition gerechtfertigt ist. Auch wenn die Vorbereitung dieser Alternative gelegentlich etwas zäh, verwirrend und für den Leser ermüdend erscheint, rechtfertigt der Zweck doch das Mittel: Ohne das systematische Abschlagen der argumentativen Auswege würde der Boghossianer kaum je dazu gelangen, eidetische Intuition als seriösen theoretischen Lösungsweg in Erwägung zu ziehen.

Ein wesentlicher Grund dafür ist in der naturalistischen Hintergrundtheorie der modernen Konzeption des Apriori zu suchen, die Rechtfertigung etwa im folgenden Sinne versteht: Eine Überzeugung gilt als gerechtfertigt, wenn sie wahr und verlässlich ist, und sie ist verlässlich, wenn eine kausale Beziehung zwischen dem entsprechenden Sachverhalt und der Überzeugung besteht. Dies scheint einem phänomenologischen Ansatz von vornherein zu widersprechen, der mentale Phänomene als das „Gegebene“ auf ihre Strukturkomponenten hin untersucht und deshalb, wie Husserl wiederholt betont, kausale Beziehungen nicht als Rechtfertigungsgrund akzeptiert, sondern vielmehr als Phänomen der Beschreibung zuschlägt. Aus diesem Unterschied ergibt sich insbesondere, dass für den naturalistischen Philosophen eidetische Intuition (eine Art geistige Wahrnehmung) keine Rechtfertigung liefern kann, da keine kausale Beziehung zwischen Sachverhalt und Einsicht existiert. Hier wendet Piazza ganz im Sinne Husserls ein, dass die naturalistische Theorie der Rechtfertigung, die auf einer entsprechenden Wahrnehmungstheorie beruht, auf einer Meta-Metaebene die phänomenologische Beschreibung voraussetzt. (143) Wahrnehmung ist im Sinne der genetischen Phänomenologie gerechtfertigt, wenn das gesetzte Objekt durch einstimmige Erfahrungszusammenhänge konsistent mit gegebenen Erfahrungen immer vollkommener bestimmt wird. Das Ding, verstanden als „Leitfaden“ seiner Bestimmungen, ist dann objektiv gegeben, wenn diese Bedingungen

³ Vgl. Boghossian (1997).

erfüllt sind, nicht etwa umgekehrt, wie der Naturalismus voraussetzt.

Die eidetische Intuition lässt sich nun als eine Generalisierung dieser Wahrnehmungsstruktur auf intentionale Objekte jeder Art begreifen. Husserl macht auf diese Parallele im ersten Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) aufmerksam, wenn er sagt, dass Wesen, ähnlich wie wahrgenommene, erinnerte oder bloß in der Phantasie vorschwebende Dinge „bald richtig, bald fälschlich vermeint sein können“⁴, dass wir also solche Wesen als Objekte setzen und in eidetischen Variationsreihen immer vollkommener bestimmen können. Dabei sind die Weisen der Bestimmung ebenso wie bei Wahrnehmungsdingen nicht beliebig, sondern noematisch vorgegeben, und die Wesen konstituieren sich ebenso wie „wirkliche Dinge“ durch die Erfüllungsreihen eidetischer Variation als objektiv. Daraus ergibt sich dann die folgende Herausforderung an den Naturalisten: Hat er einmal zugestanden, dass seine eigene Wahrnehmungstheorie die phänomenologische Beschreibung voraussetzt, und gilt, dass diese Beschreibung nicht nur die Sinneswahrnehmung, sondern in analoger Weise eidetische Intuition umfasst, dann kann die Letztere nicht mehr als irrational desavouiert werden, und dies umso weniger, als die eigenen Versuche des Naturalisten, apriorisches Wissen zu begründen, als gescheitert gelten müssen. Dieses, auf Tragesser zurückgehende Argument⁵, baut Piazza noch u. a. mit Hilfe des Begriffs der passiven Synthesis gegen mögliche Einwände aus. Bis zuletzt verlässt er sich dabei in keinem Punkt auf die Überzeugungskraft der eidetischen Intuition selbst, sondern sucht erfolgreich das Feld der Phänomenologie mit den Mitteln der rationalen Argumentation zu erobern.

Literatur:

- Boghossian, P. (1996), „Analyticity Reconsidered“, in: *Noûs* 30, 360–391.
 – (1997), „Analyticity“, in: Hale, B. / Wright, C. (Hgg.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford.
 Bonjour, L. (1998), *In Defence of Pure Reason*, Cambridge.
 Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (= Husserliana Band III), Den Haag.
 Peacocke, C. (2000), „Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism“, in: Bog-

hossian, P. / Peacocke, C. (Hgg.), *New Essays on the A Priori*, Oxford, 255–287.

Tragesser, R. (1977), *Phenomenology and Logic*, Cambridge.

Verena Mayer (München)

Regine Kather, *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 240 S., ISBN 978-3-534-17464-5.

Das Buch von Regine Kather, Professorin für Philosophie an der Universität Freiburg, dient, dem Klappentext zufolge, dem Ziel, eine umfassende historische und systematische Einführung zum Begriff der Person zu geben und diese auf Fragen zu beziehen, die sich gegenwärtig vor allem im Rahmen der Bioethik ergeben. Die These der Autorin lautet, dass der aus der empiristischen Tradition stammende und in der bioethischen Diskussion gegenwärtig dominante mentalistische Personbegriff, verbunden mit einem utilitaristischen Konzept der Interessenwahrung, nicht ausreicht, um die aktuellen Probleme der Bioethik angemessen zu diskutieren. Ihr Interesse gilt daher alternativ einem ganzheitlichen, auf die Tradition der Antike zurückgreifenden, jedoch um die Dimension der Intersubjektivität und der Leiblichkeit erweiterten, Personbegriff. Dieses Interesse begründet die Gliederung des Buches in einen historischen und einen systematischen Teil.

Der historische Teil des Buches referiert in knapper Form zunächst bekannte antike und mittelalterliche Konzeptionen zur Person und betont dabei die Bedeutung der Fähigkeit zu kritischer Selbstreflexion. Im griechischen und christlichen Denken wird diese Fähigkeit auf den Gedanken eines die Person übersteigenden Grundes der Wirklichkeit bezogen, der als Maß und Ziel ihres Lebens fungiert. Die einflussreiche aristotelische Bestimmung des Menschen als eines Animal rationale stellt zudem die natürliche Gemeinsamkeit des Menschen mit anderen Lebewesen (Pflanzen und Tieren) heraus, so dass die Rationalität und damit die Selbstreflexivität des Menschen in doppelter Weise nicht aus sich alleine heraus, sondern im Rahmen eines Gesamtzusammenhangs der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit verstanden wird. Lediglich die Beziehungen zu anderen Personen, so die Autorin, würden in dieser Denktradi-

⁴ Husserl (1950), 50.

⁵ Vgl. Tragesser (1977).

tion als sachlich konstitutives Moment der Personalität vernachlässigt. Über Cusanus und Leibniz wird sodann der Bogen zur Neuzeit und damit zu einem veränderten Verständnis von Rationalität geschlagen. Während Leibniz, Goethe, Bergson, Whitehead, Scheler und Jonas eine Denktradition fortschrieben, in der die Einzigartigkeit des sich entfaltenden Individuums noch im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit gesehen wird, ist das neue und dominante Verständnis der Person, so die These der Autorin, durch ihre Entleiblichung bzw. Reduktion auf mentale Zustände gekennzeichnet. Das neuzeitliche Wissensideal, das im Hintergrund dieser Entwicklung stehe, stellt die Messung quantifizierbarer Zusammenhänge in der Natur über die mit teleologischen Fragen verbundene traditionelle Wesenserkenntnis und hebt damit einseitig die Perspektive der dritten Person, des neutralen äußeren Beobachters, hervor. Dieser Betonung der dritten Personperspektive korrespondiert eine dualistische Konzeption, indem die Perspektive der ersten Person ihrerseits nun als unmittelbar gewisse Identität des Selbstbewusstseins, das beobachtend auf die Objekte der Welt bezogen ist, von allen körperlichen bzw. leiblichen Bezügen abgetrennt wird. Paradigmatisch für diese durch Descartes begründete Tendenz steht John Lockes Konzept der Person, das die Identität des Selbstbewusstseins mit der Erinnerungsfähigkeit und dem Interesse am eigenen Wohlergehen und Fortbestehen verbindet. Die Tendenz einer Entleiblichung der Person zeigt sich ebenfalls in Kants Konzeption des transzendentalen Selbstbewusstseins als einer synthetisierenden Instanz der Vorstellungen des Subjekts, wenn diese auch, anders als Locke, durch die Betonung der absoluten Würde der moralischen Person im Kontext der praktischen Philosophie auch die Wichtigkeit des Bezugs auf andere Menschen in der Welt herausstellt.

Der historische Teil wird durch die Darstellung einiger Positionen der Gegenwart abgeschlossen, die zugleich zum eher systematischen Teil des Buches überleiten. Die Verminderung sozialer Abgrenzungen in der modernen Gesellschaft, so die Autorin, steht als historische Entwicklung im Hintergrund derjenigen dialogorientierten philosophischen Entwürfe des 20. Jh., welche die Ausbildung der Identität der Person wesentlich aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen erklären. Für diesen Ansatz wird vor allem auf Martin Buber verwiesen, genannt werden ferner Rosenzweig, Löwith, Sartre, Jaspers und Levinas. Dies, sowie Max Schelers Ansatz, die Person durch den einheitlichen Vollzug verschiedener Aktformen zu bestimmen, dient im Folgenden als positives Kontrastbild

einer Skizze der Thesen von Peter Singer. Singer bestimmt die Personalität über die Eigenschaften der Erinnerungsfähigkeit und der Fähigkeit, eine Zukunftsperspektive aufzubauen, in Verbindung mit dem utilitaristischen Ansatz, sich mit eigenen Interessen identifizieren zu können und diese abzuwägen. Der Körper definiere hingegen nur die biologische Gattungszugehörigkeit. Daraus ergibt sich, im Rahmen von Singers Konzeption, einerseits der nach Ansicht der Autorin verkürzt wahrgenommene defiziente personale Status nicht nur von Embryonen, sondern auch von Kleinkindern und Komapatienten, die, insofern sie keine eigenen Interessen abwägen und verfolgen können, kein Anrecht auf den Schutz ihres Lebens haben. Andererseits ergibt sich eine Ausweitung des Personbegriffs auf nichtmenschliche Lebewesen, denen, sofern ihnen basale rationale Fähigkeiten zugesprochen werden müssen, oder sofern sie auch nur, wie Singer in späteren Publikationen ergänzt, über ein Schmerzempfinden verfügen, wiederum eine Schutzwürdigkeit zugesprochen wird. Diese für sich genommen positiv zu wertende Schutzwürdigkeit kann jedoch, so moniert die Autorin, zumindest was das Kriterium des Schmerzempfindens betrifft, mit Singers Personbegriff nicht vereinbart werden, der Personbegriff selbst kollidiere zudem mit unseren Intuitionen, was den Umgang mit juristisch nicht zurechnungsfähigen Menschen, speziell auch mit geistig Behinderten, betrifft.

Vor diesem historischen Hintergrund stellt der systematische Teil des Buches einerseits die Bedeutung des Leibes, als Verschränkung der Perspektiven der drei grammatischen Personen, für die Ausbildung der personkonstitutiven Beziehungen zu sich, zu anderen und zur Natur heraus. Anhand einer Skizze von vier exemplarischen Weisen des Wissens soll andererseits verdeutlicht werden, dass es im lebensweltlichen Kontext neben einem Verfügungswissen auch des Orientierungswissens, neben analytischer Fähigkeit auch künstlerischer, motorischer und sozialer Kompetenz bedarf. Das theoretische Wissen, das die Regeln und Gesetze der Natur erschließt, beruht demnach auf einem Wechselspiel von Intuition, Analyse und empirischer Erfahrung; die technische Intelligenz ist in der Anwendung dieser Regeln im Kontext der Lebenswelt mit ethischen und auch ästhetischen Fragen verbunden; das ethische Handeln erfordert eine situationsgebundene Beurteilung, die über die bloße Anwendung eines Regelwissens hinausgeht und dabei nicht nur einen Abstand von eigenen Interessen und die Orientierung an allgemeinen Werten erfordert, sondern auch die

Einfühlung in die Gefühle anderer; die existentielle Intelligenz schließlich beruht auf der Offenheit für die Transzendenz des Lebens im Ganzen. Unter der Voraussetzung des neuzeitlich dominanten Personbegriffs, der auf einer dualistischen Konzeption von Geist und Körper beruht, lassen sich diese Wissensweisen jedoch nicht angemessen beschreiben. Wäre der Körper Teil einer kausal geschlossenen Welt, dann gäbe es keine Möglichkeit eines Einwirkens des Mentalen auf das Körperliche, damit weder eine Freiheit des Erkennens noch auch des verantwortlichen Handelns. Lebewesen, so der entscheidende Einwand der Autorin, lassen sich jedoch prinzipiell nicht aus der Perspektive der dritten Person heraus beschreiben – sie empfinden immer auch sich selbst, sie haben einen Leib, der zwischen dem Mentalen und dem Körperlichen, zwischen Natur und Kultur, vermittelt. Diese vermittelnden Funktionen des Leibes stehen gleichberechtigt neben der objektiven Beschreibung der Welt aus der Warte der dritten Person, sie bilden aber das Zentrum der Welterfahrung des Menschen, auch was die Kommunikation mit anderen Menschen betrifft. Personen, so das Resümee der Autorin, lassen sich daher nicht zureichend als Ensemble graduierbarer mentaler Eigenschaften und der Fähigkeit, sich mit ihren Interessen zu identifizieren, bestimmen. Neben der kognitiven Weltbeziehung sind auch Gefühle, das Spüren des Leibes, die ethische und intersubjektive Dimension wichtig. Die globale Ausrichtung der Biotechnologie, so schließt das Buch, lässt die Frage wichtig erscheinen, wie Personen in anderen Kulturkreisen und damit in anderen Religionen bestimmt werden. Während der Westen, so die Autorin, gegenwärtig das persönliche Verfolgen von Interessen, ohne Bezug auf die an die erste Personperspektive gebundene Erfahrung einer Transzendenz des Lebens, aus der dritten Personperspektive heraus nur als Relativität von Wertesystemen verstehen und daher auch die ethische Verantwortung nicht positiv auf einen Gesamtbegriff von Wirklichkeit zurückbeziehen kann, werden bioethische Fragestellungen sowohl im Judentum wie auch im Islam unter Betonung der Verpflichtung zur Bewahrung der Schöpfung diskutiert. Aber auch unabhängig von einer Schöpfungstheologie lässt sich der Schutz des Lebens, wie der Blick auf den Buddhismus und dessen Betonung der Irreduzibilität der ersten Personperspektive zeigt, in einer umfassenden Weise begründen.

Der klar artikulierten Intention des Buches, einen ganzheitlichen Aspekt der Lebenswelt und damit der Persönlichkeit unter besonderer Betonung der Bedeutung der Leiblichkeit und der Intersub-

jektivität herauszuarbeiten und gegen vermeintlich verkürzende Deutungen in Schutz zu nehmen, ist das sachliche Interesse gewiss und die Berechtigung nicht abzuspochen. Auffällig ist jedoch, dass die referierten Positionen und auch der eigene Vorschlag der Autorin nicht wirklich argumentativ entfaltet und diskutiert, sondern überwiegend durch Thesen, Beispiele und Zitate charakterisiert werden. Dies, wie auch der Allgemeingrad der angeführten Thesen selbst, erlauben an dieser Stelle keine detaillierte Kritik, sondern nur einige allgemeinere Anmerkungen. Durch die Art der Darstellung der Autorin wird nämlich der Eindruck erweckt, als ob es sich aus dem Kontext der Lebenswelt heraus, wenn diese nur von einer sie verfälschenden, einseitig rationalistischen Sichtweise befreit würde, mehr oder minder von selbst verstünde, was es mit der Person und ihrer Leiblichkeit auf sich habe oder auch, wie sich die verschiedenen Weisen der Rationalität des Menschen nun tatsächlich zu einem harmonischen Ganzen fügten. Dass der lebensweltliche Kontext nicht einfach nach dem Modell der empirischen Naturwissenschaften erschlossen werden kann, sondern als Welt zu verstehen ist, in der wir uns je schon vorfinden, ist in der phänomenologischen Tradition zu Recht immer wieder herausgestellt worden. Dies bedeutet aber nicht, dass sich der Mensch in diesem lebensweltlichen Kontext nicht um eine Selbstverständigung bemühen müsste, die, wie Platon formuliert, aus einer Sorge der Seele um sich selbst heraus gerade die grundlegenden Intuitionen selbst noch einer Prüfung unterzieht. In diesem Zusammenhang gewinnt aber die unvoreingenommene und nur auf den ersten Blick intellektualistisch erscheinende argumentative Rekonstruktion und Diskussion verschiedener sachlicher und historischer Denkmöglichkeiten eine Bedeutung, die mit all ihrer Schwierigkeit in der auf die Entfaltung ihrer Grundintuition eines ganzheitlichen Zusammenhangs des Lebens konzentrierten Darstellung der Autorin doch deutlich vernachlässigt wird und damit zumindest dem Anspruch nicht wirklich gerecht wird, eine umfassende sachliche und historische Einführung zu schreiben. Angesichts des großen historischen Bogens, den das Buch zu schlagen versucht, wird im gleichen Zusammenhang auch das Fehlen nicht nur der methodologischen, sondern auch der geschichtsphilosophischen Reflexion auffällig. Selbst dann nämlich, wenn bestimmte Züge moderner Rationalität tatsächlich kritisch zu kommentieren wären, z.B. als Tendenz einer Entleiblichung der Person, ergäbe sich daraus doch allererst, wie Kant formuliert, die philosophische Aufgabe, auch die Gründe zu ver-

stehen, weswegen einer oder auch eine ganze Zeit irrt. Ganz offensichtlich steht aber gerade die philosophische Selbstverständigung der Moderne hier vor Schwierigkeiten, die nicht einfach zu lösen oder mit dem impliziten Verweis auf eine ganzheitliche Grundintuition zu übergehen sind, sondern vielmehr konstitutiv für das Bewusstsein der eigenen Gegenwart sind. Daher ist auch die kommentarlose Aussparung des Deutschen Idealismus wie auch des Denkens von Martin Heidegger, die beide sowohl für das Nachdenken über die Persönlichkeit wie auch für das Interesse an einer umfassenden philosophischen Verständigung über das Leben im Ganzen wie auch für die Frage nach der Geschichtlichkeit der philosophischen Verständigung selbst von maßgeblicher Bedeutung sind, nicht nur aus Gründen der historischen Vollständigkeit ein deutliches Defizit des Buches. Ebenso wird die ganze moderne analytische Philosophie des Geistes einfach nur stillschweigend übergangen. Die Bioethik selbst schließlich wird weder systematisch als Problemfeld eingeführt, noch lässt sie sich auf die exemplarisch kritisierte Position von Peter Singer einengen. Welche Konsequenzen das Plädoyer der Autorin, die Intersubjektivität und Leiblichkeit der Person nicht zu vernachlässigen, für die konkreten Fragen und Diskussionen der Bioethik, also in der Durchführung der allgemeinen These hat, bleibt daher eigentümlich unbestimmt. Für ein fachlich informiertes Publikum lässt das Buch daher trotz seines berechtigten Anliegens viele Fragen offen, einer breiteren Öffentlichkeit gibt es eine zwar wichtige Aspekte herausstellende, in der Ausführung und in der Aussparung wesentlicher Autoren aber doch verkürzende Darstellung der Positionen und Probleme, die mit dem Begriff der Person verbunden sind.

Ulrich Seeberg (Berlin)

Eva-Maria Engelen, Gefühle (= Reihe Grundwissen Philosophie), Stuttgart: Reclam 2007, 125 S., ISBN 978-3-15-020316-3.

Theorien über die Struktur und Bedeutung von Gefühlen haben bis weit in das letzte Jahrhundert hinein ein Schattendasein in der Philosophie geführt. Ihre Rolle beschränkte sich im Wesentlichen darauf, das „Andere der Vernunft“ dazustellen und damit die Rationalität als Negativum zu umgrenzen. Wenn Reclam nun einen Band über Gefühle in der Reihe *Grundwissen Philosophie* publiziert, weist das nicht zuletzt darauf hin, welche Bedeutung dieses Thema auch für die philosophische Debatte in den letzten Jahren gewonnen hat. Empiri-

sche Untersuchungen, vor allem aus den Neuro- und Sozialwissenschaften, haben wesentlich dazu beigetragen, den Mythos von der Irrationalität der Emotionen und damit die klassische Kluft von Verstand und Gefühl zu untergraben. Die Neubewertung der Beziehung der beiden mentalen Aspekte ist dabei strittig: Kognitivisten, „Feeling“-Theoretiker und Phänomenologen sind sich uneinig über die richtige Interpretation der Daten. Einigkeit besteht aber wohl darüber, dass komplexere emotionale Zustände wichtige Komponenten des Kognitiven, wie Intentionalität und Begründbarkeit, aufweisen. Gefühle reichen damit tief in rationale Prozesse hinein und müssen deshalb auch in der Philosophie, vor allem in Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und der Ethik, theoretisch eingeholt werden.

Das kleine Buch von Engelen reflektiert diese Debatte nur zum Teil. Es ist nicht so sehr als ein Überblick über die philosophischen Theorien der Gefühle konzipiert, sondern stellt vielmehr die Verflechtungen zwischen den Ergebnissen empirischer und philosophischer Analysen vor allem in Neurowissenschaften, Philosophie des Geistes und Werttheorie und Ethik vor dem Hintergrund eines eigenen Standpunkts dar. Den in der Diskussion beobachtbaren Begriffs- und Wortverwirrungen bezüglich „emotion“, „Emotion“, „Gefühl“, „feeling“, „Empfindung“, „sentiment“ etc. entzieht sich Engelen, indem sie sprachliche Intuitionen dahingestellt sein lässt und stattdessen die sich derzeit ausbildende wissenschaftliche Begriffsverwendung zu Grunde legt. Das Buch handelt demnach vorwiegend von Emotionen wie Angst und Wut, die als zeitlich begrenzte „Affektprogramme“ verstanden werden oder solche enthalten sollen, sowie von Gefühlen („sentiments“, im folgenden Gefühle_E) wie Mutterliebe, die längerfristige Dispositionen sind. Die Definition von Emotionen im Sinne der Affektprogramme impliziert bereits, dass sie u. a. durch physiologische Erregungszustände und eine spezifische Mimik (Ekman) charakterisiert sind, was für die Gefühle nicht notwendig gilt. Aus dieser empirisch bestimmten Strategie ergibt sich auch die darauf folgende Kritik an der kognitivistischen „philosophy of emotions“ etwa von Solomon und Nussbaum, nach der Empfindungen keine wesentliche Rolle für Emotionen spielen. Verwirrend für den Leser ist gelegentlich, dass Engelen ihren Sprachgebrauch nicht konsequent durchhält: Die antikognitivistische Kritik scheint ja für die von ihr definierten Gefühle (Gefühle_E) gerade nicht zu gelten, so dass der Kognitivismus gerade für diese Klasse einige Plausibilität für sich geltend machen könnte. Generell ist der Band wohl

eher den Emotionen gewidmet, der Titel „Gefühle“ also etwas irreführend.

Die Kritik am Kognitivismus wird durch eine Darstellung der wichtigsten biologischen Emotionstheorien (Damasio, Ekman, Panksepp u. a.) ergänzt. Auch solche Theorien weisen nach Engelen Defizite auf. Sie erfassen zwar die physiologischen Komponenten der Emotionen, können aber wiederum kulturelle Unterschiede und beobachtbare semantisch-kognitive Konstitutionsleistungen nicht erklären. Die Letzteren sind schließlich der Angelpunkt für eine „interdisziplinäre“ holistische Emotionstheorie, die Engelen am Ende des ersten Kapitels andeutet: Emotionen stehen in einem genetischen Zusammenhang zum ganzen Überzeugungssystem eines Akteurs und sind durch die semantischen Raster geformt, durch die sich im Laufe der Kindheitsentwicklung Affektprogramme zu „höheren“ Emotionen und Gefühlen_E ausformen. Eine reine kognitivistische ebenso wie eine reine „Feeling“-Theorie wären demnach ungenügend.

Zur Charakteristik der Emotionen zählt nach der Darstellung Engelens auch eine „Bewertungskomponente“, die im zweiten Kapitel eingeführt wird. Untersuchungen an Personen mit typischen Hirnläsionen haben gezeigt, dass Emotionen Ereignisse gewichten und damit die Aufmerksamkeit auf bestimmte Aspekte des Erlebnissfeldes lenken. Zudem bündeln sie Informationen und erlauben so schnellere Entscheidungsprozesse. Dies hat Auswirkung auf praktische Rationalität generell: Würsten wir nicht, was in einem gegebenen Kontext jeweils „von Wert“ ist, würden wir nicht zwischen unwesentlichen und wesentlichen Alternativen wählen können. Daraus ergibt sich dann auch, dass Emotionen Gründe sein können, die als rationale Rechtfertigung einer Wahl Geltung beanspruchen. Hier referiert Engelen ausführlich Harry Frankfurts Auffassung von der Rolle der Liebe in Begründungs- und Entscheidungsprozessen.

In der neueren Gefühlsphilosophie ist die Frage, wie Emotionen sich zum Bewusstsein verhalten, noch weitgehend ungeklärt. Unter den eingegangenen Voraussetzungen scheint unbestreitbar, dass wenigstens basale Emotionen qualitativ-phänomenale Komponenten enthalten, die bewusst sein müssen, damit die Emotion zu Stande kommt. Diesem phänomenalen Bewusstsein entspricht auf der Ebene der Gefühle_E ein reflexives Bewusstsein, das die beteiligten Wertungen und Überzeugungen in praktische Überlegungen einbindet. Gefühle_E setzen damit im Unterschied zu Emotionen ein Selbstbewusstsein voraus. Engelen geht ihre ausführliche Explikation dieser These im dritten Kapitel über

eine kritische Darstellung der genetischen Gefühls- theorie Damasio's einerseits, und einer Theorie des Bewusstseins andererseits an, wie sie etwa Michael Tye vertritt. Nach beiden Ansätzen sind unbewusste Gefühle möglich. Engelen hält gegen diese Auffassungen, dass Bewusstsein in der Aufmerksamkeit besteht, die auf die entsprechenden Körpervorgänge gelenkt wird. Diese Vorgänge sind zwar auch ohne die Aufmerksamkeit vorhanden – es gibt also in gewissem Sinne nicht gefühlte Schmerzen – sie sind aber nicht ohne zuvor stattgefundenes phänomenales Bewusstsein identifizierbar. Bewusstsein ginge demnach dem Unbewussten voraus.

Der Zusammenhang zwischen Werten und Gefühlen ist schließlich Thema des letzten, besonders lesenswerten Kapitels. Hier setzt sich Engelen mit dem Thema Realismus und Antirealismus in der Werttheorie auseinander und rekonstruiert unter Rückgriff auf McDowells Begriff der „zweiten Natur“ einleuchtend die konstitutive Rolle, die Gefühle für Werte spielen. In einer Reihe dicht aufeinander folgender Überlegungsschritte wird die Frage, in welcher Weise Ethik, kultureller Wert, Tugend, Gesetz, Überzeugung und moralisches Gefühl aufeinander gründen, schrittweise zurückverfolgt. Erkenntnisse der früheren Kapitel, insbesondere auch solche der Neurowissenschaften, werden aufgegriffen und integriert. Engelen endet dabei in einem Argument, wonach persönliche Scham auf die Autonomie des Individuums verweist und insofern eine Art ethischer Zeichenfunktion erfüllt.

Der lesenswerte kleine Band wird ergänzt durch eine kommentierte Bibliographie, ein Glossar und eine Zeittafel.

Verena Mayer (München)

Geert Keil, *Willensfreiheit (= Reihe Grundthemen der Philosophie)*, Berlin: de Gruyter 2007, VI + 222 S., ISBN 978-3-11-019561-3.

In seinem jüngst erschienenen Buch *Willensfreiheit* entwirft Geert Keil ein fähigkeitsbasiertes Freiheitskonzept, das – anders als verschiedene andere zeitgenössische Ansätze der Willensfreiheit – dem Libertarismus zuzurechnen ist. Geert Keil beginnt seine Studie zunächst mit einer Differenzierung einer Reihe von unterschiedlichen Verwendungsweisen des Begriffs der Freiheit und den damit verbundenen Freiheitsproblemen. Hierher gehört beispielsweise auch die Unterscheidung zwischen Handlungsfreiheit und Willensfreiheit, die dann den Hauptgegenstand der weiteren Abhandlung bildet. Nach dem einleitenden Kapitel

stehen in den darauf folgenden vier Kapiteln die Frage nach dem Determinismus, die Diskussion kompatibilistischer und inkompatibilistischer Ansätze der Willensfreiheit und schließlich der Entwurf eines „fähigkeitsbasierten Libertarismus“ im Zentrum des Buches. Im sechsten und letzten Kapitel geht es um die Frage, ob ein solcher fähigkeitsbasierter Libertarismus möglicherweise von den jüngsten Erkenntnissen der modernen Hirnforschung in negativer Weise tangiert sei. Das Hauptanliegen der Untersuchung besteht einerseits darin, zu klären, inwieweit die These des Determinismus Anlass zur Verwerfung der Willensfreiheit gibt, und andererseits darin, zu zeigen, dass Willensfreiheit durchaus nicht obsolet geworden ist, weder aufgrund des Determinismus, noch aufgrund von Einsichten, welche die Funktionsweise des Gehirns betreffen.

Dazu unterscheidet Keil zunächst zwischen dem Laplace-Determinismus und dem seit der Antike her bekannten Fatalismus, und erklärt, dass und weshalb die Position des Fatalismus weit über den laplaceschen Determinismus hinausgeht: Denn der Fatalismus setzt eine viel stärkere Lesart des Determinismus voraus, nämlich den *logischen Determinismus*. Diesem zufolge „steht die Zukunft immer schon unausweichlich fest, weil bestimmte Aussagen über Zukünftiges jetzt schon wahr seien“, so Keil (19). Um zu zeigen, dass der logische Determinismus, wie er einer fatalistischen Weltsicht zugrunde liegt, keine Gefahr für ein inkompatibilistisches Modell der Willensfreiheit darstellen könne, verweist Keil auf die Unterscheidung zwischen *logischer* und *metaphysischer* Notwendigkeit. Während der logische Determinismus auf logischer Notwendigkeit basiere wie sie sich etwa in tautologischen Aussagen ausdrückt, könne für den Libertarismus nur dann ein Problem entstehen, wenn damit auch eine metaphysische Notwendigkeit verbunden wäre (23 ff.). Folglich nimmt daher die Frage nach der Wahrheit und den Konsequenzen des Laplace-Determinismus einen größeren Stellenwert ein, wenn es darum geht zu klären, ob und inwieweit eine libertarische, inkompatibilistische Auffassung der Willensfreiheit durch ein deterministisches Weltbild gefährdet sei.

Und daher widmet Keil diesem Aspekt der Determinismusproblematik einen ganz wesentlichen Teil seines Buches: Die Wahrheit des Determinismus, so der Autor, würde die Willensfreiheit untergraben – sofern man *kompatibilistische Ansätze* für verfehlt hält. Demnach gilt es also zu zeigen, nicht etwa, dass kompatibilistische Ansätze sehr aussichtsreich sind, sondern dass die These des Determinismus einigermassen unplausibel ist, wenn man sie denn

schon nicht empirisch falsifizieren kann, denn das gelingt bislang nicht. So erstellt Keil eine Liste von Problemen (etwa dass die Physik keine ausnahmslosen Sukzessionsgesetze über empirische Verläufe kenne und dass diese aber unabdingbare Voraussetzung des Determinismus seien), angesichts derer er schlussendlich zu dem Urteil gelangt, dass die Hypothese des Determinismus weitaus weniger plausibel sei als die Hypothese des Indeterminismus. Diesem Urteil mag man folgen oder nicht (hier in die Details zu gehen, würde eindeutig zu weit führen), in jedem Fall drängt sich die Frage auf, wie denn ein mikrophysikalischer Indeterminismus mit den deterministischen, gesetzesartigen (wenn auch mit Ausnahmen behafteten) Zusammenhängen der makroskopischen Ebenen zusammen zu denken sei. Wo und vor allem wie findet ein Übergang zwischen den zwei gegenläufigen Erklärungszusammenhängen statt? Diese Frage stellt sich umso nachdrücklicher, als es im Kontext der Debatte um die Willensfreiheit, darum geht, ob es Willensentscheidungen (makroskopisch!) gibt (bzw. wie solche Willensentscheidungen beschaffen sein müssten), die unabhängig von vorgängigen, determinierenden Faktoren zu Stande kommen und in diesem Sinne frei sind, die aber dennoch von den Überzeugungen, Wertvorstellungen, Wünschen und Abwägungsvorgängen der Personen festgelegt sein können.

Die Auseinandersetzung mit der Determinismusfrage, mit kompatibilistischen und inkompatibilistischen Ansätzen der Willensfreiheit, führt Keil schließlich zu einem eigenen Versuch, Indeterminismus und Willensfreiheit miteinander zu verbinden, indem Willensfreiheit charakterisiert wird als „[...] Fähigkeit der überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung und -umsetzung“, die „[...] sowohl durch den pathologischen Verlust von Einsichts- und Steuerungsfähigkeiten tangiert [wird] als auch durch den Determinismus“ (153). Zu den „Eckpfeilern“ dieses Vorschlags gehört auch eine Lesart der Hypothese des Indeterminismus, die einerseits den determinationsfreien Spielraum für die Willensfreiheit zur Verfügung stellt, und andererseits verhindern soll, dass freie Willensentscheidungen solcher Art zu zufälligen Ereignissen werden. Um dies zu erreichen, ersetzt Keil „ausnahmslose Regularitäten“ wie sie mit dem Determinismus verbunden werden durch „nichtstrikte, störbare Regularitäten“ (122). Offen bleibt hierbei, worauf solche Regularitäten nun genau basieren, wenn der Indeterminismus als ontologische bzw. metaphysische Hypothese zugrunde gelegt wird. Was genau gewährleistet dann den re-

gelhaften Charakter von aufeinander folgenden Ereignissen?

Im Verlaufe des fünften Kapitels offeriert Keil eine Reihe weiterer Bestimmungen des von ihm vertretenen Libertarismus und zieht dabei Konsequenzen aus den bisherigen Schwierigkeiten libertarischer Ansätze, die auf Akteurskausalität und Substanzdualismus zurückgreifen, um ein tragfähiges Konzept der Willensfreiheit zu entwerfen. Diese Bestimmungen stützen sich in besonderem Maße auf die Auseinandersetzung mit den Thesen, dass Willensfreiheit stets an alternative Möglichkeiten gebunden sei, dass solche alternativen Möglichkeiten den Indeterminismus voraussetzen, und dass aber gerade die Voraussetzung des Indeterminismus es schwierig bis unmöglich mache, freie Willensentscheidungen von Zufallsereignissen abzugrenzen und sie einer Person zuzuschreiben. Keils Vorschlag zur Vereinbarkeit dieser unterschiedlichen Anforderungen basiert auf einer Reihe von Komponenten, von denen hier nur einige genannt werden sollen: Die alternativen Möglichkeiten als unabdingbare Voraussetzung der Willensfreiheit werden im Sinne eines „So-oder-Anderskönnens“ interpretiert und als Fähigkeit charakterisiert. Wesentlich hierbei ist u. a. „die Möglichkeit, die komplexe Fähigkeit des Weiterüberlegens und Suspendierens bestehender Motive zu aktualisieren“ (151). Diese Fähigkeit muss jedoch nicht immer aktualisiert werden, sondern vielmehr sei es eine Forderung an den Akteur, gegebenenfalls, d. h. wenn es rational oder moralisch geboten erscheint, die Fähigkeit zu aktualisieren.

Auf den ersten Blick scheint es fast, als würde hier, in der Charakterisierung dieser für Willensfreiheit so zentralen Fähigkeit auch ein psychologischer Determinismus eine wichtige Rolle spielen. Doch das Konzept des psychologischen Determinismus lehnt Keil ausdrücklich ab, denn dies käme einer „empfindlichen Einschränkung“ (151) des Libertarismus gleich. Auch den klassischen libertarischen Weg, ein Konzept der Akteurskausalität zu verwenden, um unter Voraussetzung des Indeterminismus freie Willensentscheidungen und -handlungen von Zufallsereignissen abgrenzen und einer Person zuschreiben zu können, lehnt Keil ab: „Die kausale Deutung des Ursprungsmodells muss aufgegeben werden. [...] das Ausführen oder Vollziehen einer Handlung [sollte] nicht in der Terminologie des Verursachens beschrieben werden [...]“ (152). Denn, so heißt es unmittelbar im Anschluss weiter, „ein Akteur verursacht nicht, was er tut, sondern er tut es eben. Wir fangen Handlungen an, aber keine Kausalreihen.“ Positiv gewendet, zeigt sich diesem Ansatz zufolge Wil-

lensfreiheit „im vernünftigen Umgang mit vorfindlichen Kontingenzen [...]“. Entscheidend sei demnach nicht, „ob ich meine Wünsche und Antriebe selbst gewählt habe, sondern dass sie sich nicht naturnotwendig oder gleichsam automatisch in Verhalten umsetzen.“

Geert Keil unterbreitet mit seinem Buch „Willensfreiheit“ einen libertarischen Ansatz der Willensfreiheit, der sich durch seine Voraussetzung des Indeterminismus von anderen Ansätzen abhebt. Hierin liegt einerseits das Besondere dieses Ansatzes, andererseits zieht dieses Merkmal die oben erwähnte Frage nach sich, auf deren Beantwortung man gespannt sein darf: Wie genau nämlich nun ein Indeterminismus der mikrophysikalischen Ebene und die „nichtsstrikten, störbaren Regularitäten“ bzw. systematischen Zusammenhänge der Makroebene, auf der auch die „Fähigkeit des Weiterüberlegens und Suspendierens bestehender Motive“ anzusiedeln ist, zusammen zu denken sind.

Bettina Walde (Mainz/München)

Thomas Buchheim, *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg: Meiner 2006, 209 S., ISBN 3-7873-1778-3.

Thomas Buchheim wendet sich gegen einen in den Neurowissenschaften verbreiteten konsequenten Physikalismus, welcher Handlungs- und Willensfreiheit leugnet und stattdessen behauptet, wir seien nicht Herr unserer Selbst, da das Selbst nur eine „momentane Aktivitätskonstellation eines neuronalen Netzes“ darstellt. (175 f., Anm. 7) Vertreter einer solchen Position sind z. B. Hans J. Markowitsch, Wolfgang Prinz und Gerhard Roth. Buchheim unternimmt damit den längst überragenden Versuch einer Rechtfertigung der Geisteswissenschaften gegen den z. B. von Markowitsch erhobenen Vorwurf, sie würden die von den Neurowissenschaften erkannte Unfreiheit des Willens ablehnen und nicht verstehen. Buchheim erwidert darauf:

„In der Tat stoßen solche voreiligen Äußerungen bei mir jedenfalls auf ‚Ablehnung‘; denn ich glaube, es ist falsch zu meinen, daß das ‚Selbst nur eine momentane Aktivitätskonstellation eines neuronalen Netzes‘ darstellt (und werde diese Auffassung im Unterschied zu Markowitsch ausführlich begründen); keineswegs aber stoßen Aussagen der beschriebenen Art bei mir auf ‚Unverständnis.‘“ (Ebd.)

Um eine vorurteilsfreie Ausgangssituation zu schaffen, beginnt Buchheim in *Kapitel 1* damit,

darum zu werben, die Freiheitsproblematik noch einmal neu zu durchdenken. Er erinnert an Situationen, in denen wir uns als frei oder unfrei erleben. Wir alle kennen das Gefühl der Kompetenz oder Inkompetenz angesichts einer zu lösenden Aufgabe. Wir wissen, was es heißt, etwas zu dürfen oder nicht zu dürfen. Wir kennen die Qual der Wahl angesichts gleich verlockender oder gleich unangenehmer Alternativen. Dies sind Situationen, in denen wir „ein Gefühl der Freiheit“ oder eben der Ohnmacht haben. (9 ff.) Buchheim konstatiert außerdem, dass es zum Wesen des Menschen gehöre, eine Person werden zu wollen und zu sein. Jeder von uns möchte dies. Person zu sein setzt jedoch die Möglichkeit zur Gestaltung des eigenen Lebens und mithin Freiheit voraus. Dieser Gedanke ist es auch, dem das Buch seinen zunächst vielleicht etwas ungeschickt anmutenden Titel verdankt „Unser Verlangen nach Freiheit“, der sich in diesem Lichte besehen als recht treffend erweist.

Am Ende des Kapitels (34) stellt Buchheim eine Liste von vier „Requisiten der Freiheit“ auf, die zu klären Aufgabe des Buches ist. (1) Wurzel der Freiheit: Die lebendige Natur potentiell freien Verhaltens, (2) Bedingung der Freiheit: Der Ausschluss von Notwendigkeit, (3) Statur der Freiheit: Können, Disziplin und Vollmacht, (4) Geist der Freiheit: Richtigkeit und Gegenseitigkeit des selbstbestimmten Handelns. Zunächst werden also die natürlichen Voraussetzungen, die es braucht, um als selbstbestimmte Person frei handeln zu können, geklärt (Kapitel 2 und 3) und dann die geistigen Voraussetzungen (Kapitel 4 und 5). Ohne es explizit zu thematisieren, versucht Buchheim damit im Laufe des Buches die aristotelische Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* zu explizieren, also jene Bestimmung eines tierischen Lebewesens, dessen arttypisches Streben es ist, selbstbestimmte Person in einer freiheitlich verfassten Gemeinschaft zu sein.

Als „Wurzel der Freiheit“, welche in *Kapitel 2* behandelt wird, erweist sich die Existenz lebendiger Organismen. In ihnen bekommt die Freiheit ein Fundament in der Natur. Lebensäußerungen bedürfen immer eines ganzen Organismus als Subjekt (wobei Subjekt nicht nur sprachlich, sondern ontologisch zu verstehen ist). Man macht einen Fehler, so Buchheim, wenn man Lebensprozesse einzelnen Organen und ihren Funktionen (etwa dem Feuern der Neuronen auf einem bestimmten Areal der Großhirnrinde) zuschreibt. Jede Lebensäußerung ist eine Fortsetzung des Lebens eines Lebewesens als Ganzes. Buchheim stellt mit Bedauern fest, dass es in keiner der Naturwissenschaften einen Begriff

des Lebewesens bzw. des Organismus gibt, der ihn im Ganzen als Subjekt von Lebensäußerungen definiert, weswegen die Naturwissenschaften Freiheit nicht begreifen können. Er selbst vertritt einen „horizontalen Dualismus“, innerhalb dessen gleichzeitig eine vollständig physikalisch beschreibbare körperliche Welt (zu der auch die materiellen Teile lebender Organismen gehören) und freie Menschen denkbar sein sollen. Dabei lässt er sich vom Gedanken Schellings leiten, wonach die Erklärungen der Naturwissenschaften nicht dergestalt ausfallen dürfen, dass am Ende Freiheit undenkbar wird. Dies ist dem Ansatz nach richtig. Buchheims horizontaler Dualismus ist jedoch falsch platziert. Es kann nicht sein, dass Organismen im Detail mechanistisch funktionieren und im Ganzen frei sind. Stattdessen gelten im Inneren von Organismen Gesetze der Selbstorganisation und nach außen gerichtet solche des Strebens. Auffällig ist, dass Buchheim diese beiden Erklärungsweisen meidet, sowohl die so genannte ‚abwärtsgerichtete Kausalität‘ (*downward causation*) als auch die ‚Teleologie des Lebendigen‘ kommen in seinem Buch nicht zur Sprache. Ohne sie aber bleibt das Verlangen, die „Wurzel der Freiheit“ (also das Phänomen der Lebendigkeit) begreifen zu wollen, auf halbem Wege stecken, denn Freiheit wird nur dann begreifbar, wenn man Organismen ganz, also bis in die feinsten Strukturen hinein, als Lebewesen versteht.

In *Kapitel 3* versucht Buchheim zu zeigen, wie eine Einbettung der Freiheit lebender Organismen in den kausal strukturierten Lauf der Dinge verfasst ist. Auf Naturgesetzen beruhende Vorherberechnungen der Ereignisse in der Welt sind immer an Bedingungen gebunden und treten daher nur ein, wenn diese auch erfüllt sind – und bleiben. Faktische Ereignisse gelten folglich nicht zwangsläufig, sondern nur so lange, wie nichts dazwischenkommt. Damit entsteht für die lebenden Subjekte die Möglichkeit, aktiv in den kausaldeterminierten Lauf der Dinge einzugreifen. Dies erfolgt einfach dadurch, dass sie durch ihre Tätigkeiten das Bedingungsgefüge ändern und auf diese Weise dazu beitragen, dass es zu einer anderen als der ‚natürlichen‘ Wirkung kommt. Möglich wird dies, weil die Ereignisfolgen in der Natur nicht „zwangsläufig“, sondern nur „unabänderlich“ sind, wie Buchheim es nennt.

Im *vierten Kapitel* beginnt Buchheim unter dem Titel: „Statur der Freiheit“ zu überlegen, was es heißt, im vollen Sinne frei zu handeln. Freiheit von Zwang, stellt er fest, ist allenfalls eine notwendige Bedingung für die Freiheit zu einer planvollen Handlung. Zur Freiheit gehört Selbstbestimmung.

Diese gelingt nur, wenn man seine Lebensregungen *koordinieren*, *komponieren* und *führen* kann, also in vorher erlernte (oder erdachte) Handlungsformen zu bringen versteht. Dazu gehört einerseits die Kenntnis dieser Formen und andererseits Disziplin bei ihrem aktiven Ausfüllen. Man muss eine Tätigkeit anfangen und zu Ende bringen können. Dazu muss man sowohl die Methoden der Durchführung als auch die Erfüllungsbedingungen einer Handlung kennen. Die erlernte Handlungsform ist also zugleich Maßstab zur Bewertung der richtigen Ausführung der Handlung selbst und ihres Produkts.

Während der Ausführung einer Handlung darf man nicht jedem spontanen Einfall nachgeben. Spontaneität allein ist noch keine Freiheit. Auch muss man die Vollmacht haben, eine Tätigkeit auszuführen zu dürfen. Dabei muss man zu seiner Handlung stehen, also auf Nachfrage zugeben können, was man gerade tut. Man muss „Farbe bekennen“, wie Buchheim es nennt. (136) Nur wer Verantwortung für sein Tun übernimmt, kann sich seine Tat schließlich auch wie einen Besitz persönlich zurechnen und Lohn beanspruchen.

In *Kapitel 5* zeigt Buchheim, dass freies Handeln des einzelnen Subjekts, auf eine funktionierende moralisch-rechtlich verfasste Gemeinschaft angewiesen ist. Erst die Gemeinschaft gibt dem Einzelnen die „Alternativen des Verhaltens“ vor, die er braucht, um erfolgreich handeln zu können:

„Es ist deshalb unangemessen, Fragen der Freiheit so zu behandeln, als wäre jeweils ein einzelner Mensch unmittelbar mit der Entscheidung von alternativen Durchquerungen innerhalb der Wildnis des natürlichen Universums konfrontiert.“ (167)

Dabei hat der „Geist der Freiheit“ einer Gemeinschaft Projektcharakter, d. h. er ist kein gesicherter Besitz, sondern bedarf ständiger, gemeinsamer Anstrengung.

Staatliche Organisation mit ihren mannigfaltigen Beschränkungen und Zwängen ist, wie Buchheim schreibt, nicht etwa mit Freiheit unverträglich, sondern vielmehr Bedingung der Möglichkeit für Freiheit. Wie Schelling und Hegel sieht Buchheim, dass zur individuellen Freiheit auch die Freiheit zum Bösen gehört, die böse Tat zugleich aber den Geist der Freiheit gefährdet, indem sie das Vertrauen zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft zerstört, welches Voraussetzung für Freiheit ist. Außerdem beschädigt man sich selbst als Person, außer man eine schlechte Handlung begeht. Die Selbstpositionierung oder Selbstgestaltung der Person ist eine alle Einzelhandlungen überspannende Groß-Handlung, welche durch jede einzelne

Handlung erfolgreich fortgesetzt oder in Frage gestellt werden kann.

Buchheims Ausführungen zeigen, wie viel zu tun wäre, um personale Freiheit wirklich zu begreifen. Seine Überlegungen ließen sich ausbauen. Z. B. ist seine Wertung von Spontaneität und Einfall als störenden Faktoren beim Verwirklichen einer Handlung nach Maßgabe einer Handlungsform einseitig. Zweifelsohne sind Formen als Orientierung und Maßstab Voraussetzung für Freiheit, und in den allermeisten Fällen vollziehen wir diese Formen in unseren einzelnen Handlungen einfach nur nach. Was Buchheim jedoch vergisst, ist, dass einzelne Formen selbst (oder auch ganze Institutionen) sich der Freiheit irgendwann in den Weg stellen können. Dann müssen sie überarbeitet werden. Dafür sind Einfälle wichtig. Spontaneität in diesem entwerfenden Sinne ist nicht nur mit Freiheit verträglich, sondern möglicherweise die höchste denkbare Form menschlicher Freiheit überhaupt. Darüber sowie über Freiheit im emphatischen bzw. politischen Sinne, also was es z. B. für ein Volk heißt, sich zu befreien und so die Bedingungen für die personale Freiheit aller seiner Mitglieder zu schaffen, denkt Buchheim nicht nach. (Insofern wirkt es auch ein wenig wie Etikettenschwindel, dass Eugène Delacroix' die Trikolore schwingende Marianne als Titelbild für das Buch ausgewählt wurde.)

Auf jeden Fall ist *Unser Verlangen nach Freiheit* ein gut lesbares Buch, welchem man wünscht, dass es eine große Leserschaft finden und eine neue philosophische Debatte um personale Selbstbestimmung jenseits des Freiheits-Skeptizismus eröffnen möge. Buchheim gelingt es, die Richtung zu zeigen, in die die Analyse gehen könnte. Sieht man von den benannten Inkonsequenzen seines „horizontalen Dualismus“ ab, lässt sich sagen, dass das Buch sein Ziel erreicht hat. Es weist nach, dass man trotz der Erkenntnisse der Neurowissenschaften Willensfreiheit nicht zwangsläufig leugnen muss.

Peter Heuer (Leipzig)

Claus Beisbart, *Handeln Begründen. Motivation, Rationalität, Normativität (= Philosophie im Kontext Bd. 18)*, Berlin: LIT 2007, 280 S., ISBN 978-3-8258-0195-3.

In den letzten zwanzig Jahren hat die Diskussion über Wesen und Status von Handlungsgründen wieder Fahrt aufgenommen. Der vorliegende Beitrag zur Debatte von Claus Beisbart, eine überarbeitete Version seiner Dissertation, verteidigt die Common Sense-Position, dass es möglich ist,

Handlungen zu begründen. Entgegen der Ansicht skeptischer Gegner kann man also, so die These, auf die Frage „Warum tust du φ ?“ eine gehaltvolle Antwort geben. Nun ist nicht auf Anhieb klar, was umgekehrt mit der Behauptung gemeint sein könnte, man könne Handlungen *nicht* begründen. Eine solche Behauptung erscheint absurd, ist es doch eine begriffliche Wahrheit, dass Handlungen, wenn auch nicht in jedem Fall begründet, so doch unweigerlich begründbar sind. Auch für unser Selbstverständnis als Personen ist es wesentlich, dass wir in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle Gründe für unser Handeln vorweisen können. Handlungsbegründung schlechterdings zu leugnen hieße den geläufigen Begriff eines Akteurs aufzugeben.

Wie die Ausgangsfrage vielmehr zu verstehen ist, wird klar, wenn man Beisbarts Annahme beachtet, dass wir faktische, d. h. empirische Überzeugungen ganz unproblematisch begründen können. Gefragt, „Warum glaubst du, dass p ?“, sind wir meist in der Lage, uns zu rechtfertigen. Klassischerweise geschieht dies, indem wir einen Schluss angeben, der von einer Reihe von (der Überzeugung der Person zufolge) wahren Prämissen und einer oder mehreren Schlussregeln zur strittigen Konklusion führt. Ob jemand einen Grund hat, eine Überzeugung auszubilden oder beizubehalten, entscheidet sich also danach, ob sich diese durch eine theoretische Inferenz wie Deduktion oder Induktion aus seinen anderen Überzeugungen herleiten lässt.

Die Schwierigkeit, um die es geht, rankt sich also um den spezifisch praktischen Charakter von Handlungsbegründungen. Das Pendant zum theoretischen (Beisbart: „klassischen“) Schluss im Fall der Begründung einer Handlung ist, wie der philosophischen Tradition seit Aristoteles bekannt, der praktische Syllogismus, dessen prominentester Vertreter der Zweck-Mittel-Schluss ist. Dieses Argument, das Beisbart „praktischen Schluss“ tauft (46), hat folgende Struktur:

Prämisse 1: Wunsch, der sich typischerweise in der Aussage ausdrückt: Ich will ψ .

Prämisse 2: Überzeugung, die sich typischerweise in der Aussage ausdrückt: Ich kann ψ erreichen, indem ich φ ausführe.

Konklusion: Handlungsabsicht, die sich typischerweise in der Aussage ausdrückt: Ich will φ .

Vom klassischen Schluss unterscheidet sich diese Schlussformel nicht nur darin, dass hier konative Faktoren vorkommen, die also nicht als rein kognitiver Ausdruck bloßer empirischer Tatsachen zu charakterisieren sind. Ebenso wichtig ist der Umstand, dass der Übergang hier nicht zwischen Aus-

sagen (wenn p , dann q ; p ; also q) stattfindet. Vielmehr setzt der Schluss die Einstellungen einer Person zueinander in Beziehung, weshalb wir, so Beisbart, hier nicht mehr von einem regulären klassischen Schluss sprechen können. Dabei ist der Begriff der Handlungsabsicht so zu verstehen, dass die Absicht in vielen Fällen mit der resultierenden Ausführung von φ gleichzusetzen ist. Es ist also nicht notwendig, dass zwischen Überlegung und Ausführung der Handlung als eigenständiger Zwischenschritt eine willentliche Entscheidung auftritt.

Beisbart kennt aber noch eine zweite Form, in die wir praktische Überlegungen bringen können:

Prämisse 1: Überzeugung, die sich typischerweise in der Aussage ausdrückt: Es ist gut, ψ zu erreichen.

Prämisse 2: Überzeugung, die sich typischerweise in der Aussage ausdrückt: Ich kann ψ erreichen, indem ich φ ausführe.

Konklusion: Handlungsabsicht, die sich typischerweise in der Aussage ausdrückt: Ich führe φ aus.

Diese zweite Formel, die bei Beisbart „(erweiterter) normativer Schluss“ heißt (44), ähnelt dem praktischen Schluss, insofern sie einen Übergang zwischen intentionalen Zuständen darstellt. Beide vereint auch die Einschränkung, dass der Schluss nur *pro tanto* gültig ist, also insofern nicht andere Faktoren für eine mit φ inkompatible Handlungsalternative sprechen und die im Schluss erwähnte Überlegung an Wichtigkeit übertreffen. Außerdem sind beide Arten von Argumenten Formen der „normativen Auszeichnung“ von Handlungen. Der essentielle Unterschied besteht nun darin, dass der normative Schluss, nicht aber der praktische, die Handlung *als solche* „normativ auszeichnet“ (46).

Was das genau heißt, wird durch den Kontrast deutlich. Wenn wir Handlungsmotive angeben (im speziell handlungstheoretischen Sinn des Wortes), verweisen wir auf Proeinstellungen, also auf eine Klasse psychischer Zustände des Handelnden, die ihm bestimmte Handlungsweisen attraktiv erscheinen lassen. Die Gesamtheit dieser Einstellungen nennt man das Motivationsprofil des Akteurs. Zu sagen, dass der praktische Schluss eines Handelnden φ normativ auszeichnet, heißt nun nichts anderes, als dass der Handelnde das Urteil fällt (oder fällen kann), dass es für ihn in Anbetracht seines Motivationsprofils gut sei, φ zu tun oder (ganz äquivalent) dass er φ tun solle. Die Auszeichnung ist also relativ zu seinen Wünschen. Ein erweiterter normativer Schluss hingegen involviert zwar auch Einstellungen und andere intentionale Zustände

des Akteurs, doch ist er unabhängig von seinen individuellen Wünschen. Beisbart spricht in diesem Fall davon, dass das Argument das Handeln als „gut sans phrase“ auszeichnet, d. h. ohne Relativierung auf dessen Motivationsprofil. Durch letztere Argumentform nehmen wir eine „starke Begründung“ vor, während ein praktischer Schluss nur eine „schwache Begründung“ leistet.

Dieses wichtigste Gegensatzpaar des Buches macht verständlich, in welchem Sinn man Handlungsbegründung als unmöglich ansehen kann. Die von Hume ausgehende Gruppe von Positionen, gegen die Beisbart Stellung bezieht, leugnet nicht die Existenz von Begründung überhaupt. Die Skepsis bezieht sich vielmehr auf die Existenz von starken Handlungsbegründungen, die nicht von einem bereits vorhandenen Motivationshaushalt ausgehen. Dieser Konzeption zufolge sind Handlungsbegründungen letztlich auf bloß kontingente Proeinstellungen zurückzuführen, die wir „einfach haben“ (244). Ein solches Ergebnis ist laut Beisbart aber unbefriedigend. Wenn wir den Humeanismus ernst nehmen, haben wir streng genommen niemals die Wahl zwischen einer in einem nicht-relativen Sinn besseren und einer schlechteren Alternative; vielmehr ist es ganz entgegen unserer Intuition letztlich gleichgültig, wie wir uns entscheiden (ebd.). Besonders problematisch ist dem Autor zufolge der Versuch, unser Verständnis moralischer Gründe auf schwache Begründung zu reduzieren. Wenn wir unserer „vortheoretisch zunächst einmal einleuchtenden Auffassung“ von Moral glauben, gelten moralische Forderungen kategorisch, und damit unabhängig von unserer Motivationslage (2 f.). Außerdem sei unser Begriff der diachronen Identität einer Person nur verständlich, wenn wir auf starke Begründungen zurückgreifen können (Kapitel 9).

Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass das humeanische Bild von Handlungen alles andere als attraktiv ist, stellt Beisbart dar, welche Gründe die Vertreter des Bildes dafür anführen, auf Motiven als essentiellen Voraussetzungen oder zentralen Bestandteilen für Begründungen zu beharren.

Der Arbeit liegt ein streng systematischer Aufbau zugrunde. Der vorbereitende und darstellende Teil expliziert zunächst, was der Autor unter Begründung versteht (Kapitel 1 bis 3), und entwickelt plausible Begriffe von Rationalität und Willensfreiheit (Kapitel 4); schließlich kategorisiert Beisbart verschiedene Arten von Proeinstellungen (Kapitel 10). Der Autor geht dabei nicht stärker in die Tiefe, als für das Verständnis des Gedankengangs erforderlich, wodurch der rote Faden niemals aus dem Blick gerät.

Der Fokus liegt aber auf dem argumentativen Teil. In Kapitel 5 wird knapp die Position von Hume selbst rekonstruiert. Dieser hielt bekanntlich die Existenz von praktischer, d. h. aus sich heraus motivierender Vernunft für unmöglich. Wenn das so ist, gibt es keine starke Handlungsbegründung. Für die radikalere These, dass es auch keine schwache Begründung geben könne, bringt Hume jedoch kein Argument. Außerdem behält die Vernunft auch bei Hume die instrumentelle Funktion zu erkennen, welche Mittel einem durch die Affekte vorgegebenen Zweck dienen.

Den Hauptteil des Buchs bildet die Auseinandersetzung mit den Nachfolgern Humes in der analytischen Tradition, insbesondere mit Bernard Williams und Michael Smith. Kapitel 6 erklärt Smiths Motivationstheorie, der zufolge jede Handlung auf einem praktischen Schluss beruht, der von einer Proeinstellung und einer passenden Überzeugung ausgeht. Beisbart stellt heraus, dass diese Theorie praktische Vernunft nicht ausschließt. Wenn es unter den Bedingungen dieser Theorie starke Begründungen geben soll und wir außerdem annehmen, dass Gründe motivieren können, so muss die Begründung selbst eine passende Proeinstellung generieren können.

Kapitel 7 und 8 dringen zum Kern des Problems vor. Der viel diskutierte Internalismus von Williams ist, wie sich mit der im Laufe der Arbeit gewonnenen begrifflichen Schärfe herausstellt, eine Formulierung der Idee, dass es nur schwache Begründungen geben könne.¹ Aussagen über das Vorliegen einer Begründung sind, so Williams, nur unter der Voraussetzung wahr, dass es einen robusten deliberativen Pfad vom Motivationsprofil des Akteurs bis zur zu begründenden Handlung gibt. Ein interessantes Ergebnis ist, dass der Internalismus einen hybriden Charakter hat (171 f.). Einerseits fordert Williams, dass die faktischen Überzeugungen, auf denen die Gründe beruhen, wahr seien und bei der Überlegung keine Fehler begangen wurden. Auf der anderen Seite werden die Motivationszustände des Akteurs, zu denen ein breites Spektrum von Einstellungen gezählt wird, unhinterfragt als gegeben angenommen.

¹ Die Internalismusthese im Sinne Williams' ist nicht zu verwechseln mit der Internalismusforderung, wie sie etwa von Korsgaard (1996) erhoben wird. Letztere formuliert die relativ unkontroverse Bedingung an jede adäquate Konzeption von Handlungsgründen, dass diese erklären können müsse, dass Aussagen über Handlungsgründe uns zum Handeln zu bewegen vermögen.

Dem Autor zufolge besteht das Hauptargument für den Internalismus in der Herausforderung an den Verfechter starker Begründungen darin, zu erklären, wie es dazu kommen kann, dass ein Akteur die Wahrheit einer Grundfeststellung akzeptiert, die *nicht* aus den eigenen Motiven ableitbar ist. Wenn nun der praktische Schluss, der ja wie von Beisbart definiert vom Motivationsprofil des Akteurs ausgeht, die einzig mögliche Art eines solchen Erkenntnisprozesses ist, bedeutet das den Erfolg des internalistischen Arguments. Doch diese Prämisse, so Beisbart, ist nicht so plausibel wie gemeinhin angenommen, da uns praktische Argumente wie der erweiterte normative Schluss zur Verfügung stehen, die eine evaluative oder handlungswirksame Konklusion begründen können, ohne von einer evaluativen Prämisse auszugehen. In Beisbarts Augen besteht der aussichtsreichste Ansatz der humeanischen Gegenseite zur Widerlegung der Möglichkeit solcher Schlüsse in dem Versuch, zu zeigen, dass die evaluative Konklusion von sich aus keinen „konstitutiven Standard“ habe und ihre Begründung somit nur möglich sei, wenn man dem Argument einen solchen Maßstab als Prämisse beifüge; der Maßstab müsse nun aber wieder die Form eines willentlich akzeptierten Ziels, also eines Motivs haben. Doch auch dieses Argument schlägt fehl, da wir uns auf den Begriff des Guten berufen können, welches selbst einen solchen Standard setzt. „Der Maßstab, den Handlungsgründe setzen, etabliert sich aus sich heraus, wird aus sich heraus verständlich.“ (195) Das Ergebnis ist, so Beisbart, dass wir das *desire-out-desire-in*-Prinzip getrost ablehnen und so die internalistische Herausforderung meistern können.

Im Großen und Ganzen überzeugen die Überlegungen, die Beisbart gegen die Stichhaltigkeit des humeanischen Programms vorlegt. Seine Arbeit ist ein Beispiel für eine kluge Umsetzung des Mottos „pick battles big enough to matter, small enough to win“: Die wesentlichen Punkte werden genau herausgearbeitet, ohne unnötig kontroverse Annahmen zu treffen. Der Autor macht es dem Leser (und Rezensenten) leicht, dem Gedankengang zu folgen, indem er seine Ergebnisse konsequent durch Zusammenfassungen hervorhebt. Die verwendeten Begriffe werden mit Beispielen erklärt und die Argumentation sorgfältig herausgearbeitet.

Bei einigen Fragen wäre allerdings eine ausführlichere Diskussion wünschenswert gewesen. Zwei Punkte seien hier herausgegriffen. Erstens unterscheidet Beisbart zwischen normativen und motivierenden Gründen (19). Nun sagt er zwar, dass diese Unterscheidung nicht mit der eigenen Unterscheidung starker und schwacher Begründung

gleichzusetzen sei (4), doch wäre es interessant gewesen, die Beziehung zwischen den beiden Dichotomien zu klären. Auf den ersten Blick scheinen nämlich starke Begründungen nichts anderes als die Angabe von normativen Gründen zu sein; und schwache Begründungen scheinen genau dann vorzuliegen, wenn auch entsprechende motivierende Gründe bestehen (jedenfalls, wenn der ‚consequential attribution view‘ wahr ist, wenn also evaluative Überzeugungen Proeinstellungen generieren können (133)).

Zweitens erwähnt Beisbart in der Diskussion der Position von Williams, dass wir nach dessen Ansicht „alle Grundfeststellungen als Aussagen über Rationalität“ zu verstehen haben (162): Um einem unmoralisch handelnden Akteur einen Grund einsichtig zu machen, müsste es also ausreichen ihn dazu zu bringen, die Sache richtig, d.h. rational, zu überdenken. Doch hier scheint die Möglichkeit zu bestehen, dass von einem bestimmten Ausgangspunkt kein solcher rein rationaler Pfad der praktischen Überlegung zur Verfügung steht. In einem solchen Fall bliebe nur der Ausweg, den Handelnden zu überreden, umzuerziehen oder, in John McDowells treffender Metapher, zu konvertieren.² Auf dieses Problem einzugehen, hätte es dem Verfasser erlaubt, die internalistische Herausforderung mit einer substantielleren Theorie entgegenzutreten zu können. Diese Gelegenheit bestand insbesondere, da Beisbart über das nötige Instrumentarium bereits aus seiner Diskussion der verschiedenen Formen von Irrationalität verfügt.

Ungeachtet dieser Kritik liefert das Buch einen gelungenen Überblick über das Themenfeld und leistet eine hilfreiche und notwendige Klärung der Debatte.

Literatur:

- Korsgaard, Ch. (1996), „Skepticism about Practical Reason“, in: Dies., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge/MA, 311–334.
 McDowell, J. (1998), „Might there be External Reasons?“, in: Ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/MA, 95–111.

Paulus Esterhazy (München)

² Vgl. McDowell (1998), 107.

Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, München: Beck 2006, 160 S., ISBN 4-406-54985-3.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts schrieb ein früher *spin doctor* der professionellen Politikerzunft das Folgende ins Stammbuch: „Ein kluger Fürst kann und darf daher sein Wort nicht halten, wenn dessen Erfüllung sich gegen ihn selbst kehren würde, und wenn die Ursachen aufhören, die ihn bewogen haben, es zu geben.“¹ Politiker von heute haben Machiavellis Lektion gelernt: Zwar müssen sie, um gewählt zu werden, den Anschein personaler Integrität wahren, doch das Geschäft der Politik ist nicht der rechte Ort für *Wahrheit*. In atemberaubendem Tempo werden vormals felsenfeste Überzeugungen verworfen, falls sich andere Machtverhältnisse einstellen; werden zentrale Wahlkampfversprechen gebrochen, sobald die normative Kraft des Faktischen zur Geltung kommt. Und oft wird dann – unter dem Vorwand, der Bevölkerung „bittere Wahrheiten“ zumuten zu müssen – getäuscht und gelogen bis sich die „dicken Bretter“ (Max Weber) biegen.

Da lässt ein Buch mit dem für philosophische Verhältnisse geradezu leidenschaftlichen Titel *Demokratie und Wahrheit*, das noch dazu von einem Autor stammt, der einige Jahre selbst an Schaltstellen nationaler Politik tätig gewesen ist, aufhorchen: Redet hier endlich einmal jemand Tacheles, der von beidem etwas versteht: von demokratischer Politik *und* von philosophischer Wahrheit? Diese durchaus nahe liegende, aber dennoch vor-schnelle Hoffnung, die der werbekräftigte Titel weckt, wird vom Autor, Julian Nida-Rümelin, auf philosophisch raffinierte Weise zuerst enttäuscht, letztlich aber doch erfüllt: Auf den ersten Blick hält der Titel die vier Essays des Buches, die zu recht unterschiedlichen Anlässen entstanden sind, nur notdürftig zusammen, so dass sie sich als jeweils eigenständige Interventionen in die politikphilosophischen Debatten unserer Tage lesen lassen. Auf den zweiten Blick jedoch fügen sich die jeweiligen Ergebnisse zur gewieften Skizze einer dezidiert *epistemischen* Konzeption von Demokratie.

Nur die erste Abhandlung *Philosophische vs. Politische Vernunft* adressiert direkt das Oberthema des Buches. Nida-Rümelin fragt nach dem kategorialen Unterschied von Regieren und Reflektieren. Ohne dass der Name Machiavelli fällt, wird dessen einflussreiche Ansicht, die Politik habe es, im Gegensatz zur Philosophie, mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen, als ein letztlich undemokratischer Irrglauben entlarvt: Nida-Rümelin entwickelt ein emphatisches Verständnis von „deliberativer“,

„kooperativer“ Demokratie, das auf der Überzeugung fußt, dass Politik nicht auf den bloßen Kampf um partikuläre *Interessen* reduziert werden kann. Vielmehr werde in der Demokratie – genau wie in der Philosophie – nahezu unentwegt um Wahrheit gestritten; und zwar auch dann, wenn über die Richtigkeit moralischer Normen debattiert werde, von denen Philosophen gerne annehmen, dass sie gar nicht – im engeren Sinn – wahrheitsfähig sind. Erst der Kampf um empirische *und* normative Wahrheiten, so die These, gebe demokratischen Debatten Substanz (7). Und allein vor dem Hintergrund einer derart *epistemischen* Auffassung von Demokratie, so Nida-Rümelin im Anschluss an Habermas, werde „strategische Kommunikation“ à la Machiavelli, wie sie heute rasch zur Politikverdrossenheit führt, als „Parasit wahrhaftiger, vertrauensvoller und verlässlicher Kommunikation“ (38) kritisierbar.

Die zweite Abhandlung *Universalität und Partikularität* ist auf die bereits angerissene Frage nach der Generalisierbarkeit von spezifisch normativen Geltungsansprüchen fokussiert: Wie können wir an der Idee moralischer „Wahrheit“ festhalten, ohne den Pluralismus kultureller Besonderheiten zu übergehen? Im Anschluss an den späten Wittgenstein vertritt Nida-Rümelin eine zugleich anti-cartesianische und anti-relativistische Auffassung: Zwar werden wir in moralischen Fragen – nicht anders als in empirischen Fragen auch – niemals absolute Gewissheit erlangen, doch wir können auch nicht radikal zweifeln, ohne zum „Halbirren“ (Wittgenstein) zu werden (53). In die Alltagswelt nahezu aller Menschen sei ein „lebensweltlicher Realismus“ eingelassen, von dem die Moralphilosophie lernen könne: Die Philosophie darf auf „starke“ philosophische Begründungen verzichten und dennoch am Universalitätsanspruch ethischer Normen festhalten, weil ohnehin kaum jemand *generell*, sondern allenfalls „lokal“, d. h. ausnahmsweise, an den elementaren Normen der Moral zweifelt (70 ff.). Zwar sei daher ein „Fallibilismus“, nicht aber ein prinzipiellen „Skeptizismus“ mit Blick auf die Moral gerechtfertigt. Wir haben vielmehr Anlass zu einem „epistemischen Optimismus“: Der unentwegte Austausch von moralischen Gründen, z. B. in demokratischen Öffentlichkeiten, werde das Wissen um die universelle Geltungskraft der Moral schrittweise erweitern (75).

Der dritte Essay *Ethische Begründung* schließt direkt an diese anti-skeptischen Überlegungen an

¹ Machiavelli, N. (2005), *Der Fürst*, Frankfurt a. M., 99.

und ist im Wesentlichen eine Kritik an Tugendhat. Zunächst verneint Nida-Rümelin dessen Zeitdiagnose, nach der es eine moralische Krise in Folge der Säkularisierung gebe. Vielmehr sei die Tatsache, dass heute wieder intensiv über Moral debattiert werde, nicht als ein Krisensymptom, sondern als Indiz wachsender Sensibilisierung für ethische Fragen zu deuten. Wenn aber die Moralphilosophie hier Orientierung stiften will, dann muss sie aufhören, den Standpunkt der Moral auf die Verfolgung individueller „Interessen“ gründen zu wollen, wie das bei Tugendhat oder auch beim Utilitarismus der Fall ist. Sonst vermittelt sie ein gänzlich falsches Bild von moralischer Motivation: *Letztlich* nämlich folgen Menschen nicht deshalb der Moral, weil sie ein individuelles Interesse an der Einhaltung moralischer Gebote haben, sondern weil das ethisch Richtige einen kognitiven bzw. epistemischen Gehalt hat, der – vom *interessenneutralen* Standpunkt der Unparteilichkeit aus – zu moralischer Rücksichtnahme anhält (102 ff.).

Die vierte Abhandlung *Eine Verteidigung von Freiheit und Gleichheit* trägt im Anschluss an Kant scharfsinnige Überlegungen zur Vereinbarkeit beider Grundnormen zusammen, die ja häufig in konzeptioneller Spannung zueinander stehen. Zunächst wehrt Nida-Rümelin drei potenzielle Gegner seiner Vereinbarkeitsthese ab: „Libertaristen“ favorisieren individuelle Freiheit zu Ungunsten der Gleichheit (118 ff.). Der „Kommunismus“ verfährt umgekehrt, indem er einen nivellierenden Gleichheitsanspruch über die Freiheit triumphieren lässt (123 ff.). „Solidaristen“ schließlich – gemeint sind die so genannten *Non-Egalitarier* unserer Zeit – wollen den Gleichheitsbegriff durch „karitative“ Suffizienzerwägungen ersetzen (125 ff.). Von Kant jedoch ist zu lernen, dass Freiheit und Gleichheit jeweils „intrinsic“ wertvoll sind und zudem notwendig aufeinander verweisen: Alle Menschen sind insofern als gleich zu achten, als sie alle individuell nach Freiheit streben. Gleichheit meint demnach den wechselseitigen Grundanspruch, als eine Person geachtet zu werden, die – wie alle anderen auch – ein Leben in Freiheit führen will. Nach diesem kantianischen Verständnis sind Freiheit und Gleichheit nicht etwa Gegensätze, sondern wechselseitige Bedingungen ihrer Möglichkeit (145).

Was ist nun der rote Faden, der alle vier Essays durchzieht und den emphatischen Buchtitel rechtfertigt? Dieser Faden soll hier etwas eindeutiger, als es im Buch geschieht, freigelegt werden. Das Hauptanliegen Nida-Rümelins dürfte schon jetzt offenkundig sein: Es geht ihm um eine rettende Rekonstruktion des offenbar bedrohten „ethischen Fundaments der Demokratie“ (8). Dieses Fun-

dament wird im Wesentlichen aus den sechs Kategorien „Deliberation“, „Kooperation“, „Wahrheit“, „strukturelle Rationalität“, „Freiheit“ und „Gleichheit“ zusammengesetzt: Der erste Essay fasst Demokratie zunächst als deliberative Kooperation im Dienste der Wahrheitsfindung. Als derart kooperative Praxis kann Demokratie aber nur dann gelingen, wenn die an ihr Beteiligten sich „strukturell rational“ verhalten, d. h. wenn sie mitunter davon absehen, ihre partikularen Interessen zu optimieren, und zwar zu Gunsten einer im Interesse *aller* liegenden politischen Gesamtordnung. Freilich werden die Akteure dies nur dann tun, wenn auch die anderen jeweils ihren Beitrag leisten. Dieses Geben und Nehmen wird von Nida-Rümelin so verstanden, dass die Demokratie eine Vermittlung zwischen dem partikularen Interessen-Standpunkt der Individuen und dem universellen moralischen Standpunkt der Unparteilichkeit schafft.

Dies ist das philosophische Problem, das im zweiten Essay in die demokratietheoretisch grundlegende Einsicht transformiert wird, dass wir – als Demokraten – fallibilistische Pluralisten und *zugleich* auch Universalisten sein können, die an den „großen“ – auch moralischen – Wahrheiten orientiert bleiben. Da passt es gut, dass demokratische Deliberation, wie der dritte Essay zeigt, nicht etwa für kognitive und normative Verunsicherung sorgt, wie häufig angenommen, sondern – im Gegenteil – für wachsende Gewissheit (84). Man mag sich hier an Mill's *On Liberty* erinnern fühlen: In einer Demokratie muss man die Wahrheit nicht nur *sagen* können, vielmehr besitzt die Demokratie selbst unausgeschöpfte epistemische Potenziale, sofern sie Wahrheiten und moralische Verantwortlichkeiten überhaupt erst *herstellen* hilft (83). Damit sind wir sogleich auch bei der zentralen These des letzten Essays angelangt: Die verantwortliche Teilhabe an demokratisch-kooperativen Prozessen setzt, um gelingen zu können, moralischen Respekt vor dem jeweils anderen Kooperationspartner und damit zugleich ein angemessenes Verständnis von der wechselseitigen Bedingung der individuellen Ansprüche auf Freiheit *und* Gleichheit voraus. Wer einen dieser beiden Werte zu Ungunsten des anderen favorisiere oder gar für entbehrlich halte, bedrohe das „normative Fundament der Demokratie“ (117).

Abschließend ist zu jedem der vier Essays bzw. zu jeder der damit verknüpften demokratietheoretischen Teilthesen eine Nachfrage zu stellen:

1. Nida-Rümelins Demokratieverständnis setzt auf die kooperative Bereitschaft, zumindest zeitweise von partikularen Eigeninteressen abzusehen. Gleichwohl wird das Feld politischer Auseinander-

setzungen paradigmatisch nach dem spieltheoretischen Vorbild des *prisoner's dilemma* entfaltet (19), das eigentlich gar keine anderen als nur individuelle Eigeninteressen kennt: Wenn die Gefangenen „suboptimal“ kooperieren, dann nur, weil es für sie schlechter wäre, es nicht zu tun. Wenn man aber das Politische als eine Auseinandersetzung um die richtige Gestaltung der öffentlichen Ordnung versteht, dann ist der Zutritt zur politischen Sphäre von Beginn immer auch ein Schritt der *Distanzierung* vom eigenen „unpolitischen“ Ich. Anders gesagt: Wer unparteiisch deliberiert, der deliberiert interessenneutral. Die Frage lautet daher: Hat eine begrifflich in spieltheoretischen Rationalitätskategorien verbleibende Demokratietheorie kategorial Platz für das, was etwa bei Rousseau *volonté générale* genannt wird?

2. Man hätte sich im zweiten Essay einige stärkere Argumente für die zentrale Annahme gewünscht, empirische und normative Geltungsansprüche seien, was ihr Zielen auf Wahrheit angeht, gleich zu behandeln. Denn vieles scheint noch immer für eine gewisse Eigenlogik des Normativem gegenüber dem Epistemischen zu sprechen: Ist der *normative* Gegensatz von universalistischen Wertorientierungen und partikularen Interessen, wie das hier suggeriert wird, tatsächlich mit dem *epistemischen* Gegensatz von universalistischen Wahrheitsansprüchen und partikularen Gewissheiten zu vergleichen?

3. Wenn es, wie im dritten Essay behauptet, keine absoluten ethischen Gewissheiten gibt, worauf stützt sich dann der „epistemische Optimismus“, demzufolge die demokratische Deliberation langfristig zu den *richtigen* Ergebnissen führen wird? Ein pragmatisches, auf starke Begründungen verzichtendes Verständnis von normativer Richtigkeit, wie Nida-Rümelin es vorschlägt, schafft Raum für gute, aber auch für vollkommen falsche politische Entscheidungen. Und die Frage lautet: Soll hier stets die demokratische Mehrheit der Richter sein?

4. Der normative Zuschnitt des ethischen Fundaments der Demokratie auf Freiheit und Gleichheit droht außer Acht zu lassen, dass die von Non-Egalitariern eingeforderte „Solidarität“ als dritter wichtiger Grundstein hinzukommen muss – wie schon in der Parole der französischen Revolution. In einigen – etwas verlegen klingenden – Formulierungen klingt das bei Nida-Rümelins zwar an (z. B. 138), doch es wird keineswegs deutlich, dass es sich um ein *dreifaches* Ergänzungsverhältnis handelt: Zwar sind alle Menschen als gleich zu achten, weil sie alle nach Freiheit streben wollen, doch wenn der Mensch nicht aus eigener Kraft

nach Freiheit streben *kann*, bedarf es solidarischer Verhältnisse, um ihn dazu zu befähigen.

Mit Blick auf das titelgebende Verhältnis von Demokratie und Wahrheit ist abschließend festzuhalten: Nida-Rümelin neigt insgesamt dazu, den *idealen* deliberativen Grundgedanken der Demokratie mit der *realen* Gestalt unserer demokratischen Machtverhältnisse zu vermengen, die sich zwar „demokratisch“ nennen, aber keineswegs demokratisch sind. Vielmehr lebt unser politisches System vom *Anschein* der Demokratie; einem Anschein, der dem Rechtsstaat legitimatorischen Halt gibt, ohne dass jedoch das damit verknüpfte Versprechen kollektiver Selbstbestimmung eingelöst wäre. Aus Sicht eines machiavellistischen Politfürsten mag es konsequent sein, die Wahrheit zu verschleiern, wenn dies dem Machterhalt dient. Es ist das Verdienst von Nida-Rümelins Buch, den *normativen* Anspruch der Demokratie auf deliberativ zu gewinnende Wahrheiten gegen das parasitäre Verhalten strategischer Kommunikatoren verteidigt zu haben. Gleichwohl bleibt es wichtig und richtig, auf den *empirischen* Unterschied von Politik und Moral zu beharren: Die Demokratie soll zwar der Ort der Wahrheit sein, doch *de facto* ist sie es nicht. Woran mag das liegen?

Arnd Pollmann (Magdeburg)

Kai Hammermeister, *Kleine Systematik der Kunstfeindschaft. Zur Geschichte und Theorie der Ästhetik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 182 S., ISBN 3-534-19873-5.

Die Studie von Kai Hammermeister, Professor für Ästhetik und Kulturtheorie am Institut für Germanistik an der Ohio State University in Columbus, USA, befasst sich mit einer, wie der Autor schreibt, dem Verdacht des Unziemlichen ausgesetzten Thematik. Tatsächlich stelle jedoch die philosophische Kunstfeindschaft, und zwar unter respektvoller Anerkennung ihres Widerparts, einen beständigen und fruchtbaren Gegenpol in der Geschichte der insgesamt eher kunstfreundlich orientierten Philosophie der Kunst dar. Die philosophische Kunstfeindschaft richtet sich demnach nicht gegen die Kunst schlechthin, sondern immer nur gegen einzelne Kunstformen oder auch Kunstgattungen; sie sucht deren jeweiligen Geltungsanspruch argumentativ zu begrenzen, indem sie die Bedeutung außerkünstlerischer Kriterien für den Bereich der Kunst selbst geltend macht; und sie bedingt aufgrund der Relevanz ihrer Argumente den oftmals apologetischen Charakter der kunstfreundlich ausgerichteten Philosophie. Die philosophische Kunst-

feindschaft ist zudem von der realen Zensur und der Zerstörung von Kunstwerken zu unterscheiden, insofern diese sich nicht in erster Linie gegen den Anspruch der Kunst als Kunst richten, sondern gegen bestimmte kultische, symbolische oder ökonomische Funktionen der Kunst. Die Geschichte der Kunstfeindschaft erinnert daher daran, dass der Anspruch einer absoluten Autonomie der Kunst historisch gesehen recht jung und sachlich nicht selbstverständlich ist. In fünf systematisch untergliederten Abschnitten – unterschieden werden ontologische, epistemologische, ethische, psychohygienische und dialektische Aspekte der Kunstfeindschaft – unternimmt der Autor den Versuch, im Blick auf historische Positionen die Relevanz der Kunstfeindschaft für die Ästhetik und auch die Kunst selbst zu belegen, und dadurch dem Verdacht des Unziemlichen der Thematik zu begegnen.

Die ontologisch begründete Kunstfeindschaft argumentiert von einem mimetischen Kunstverständnis her, dass Kunstwerke als Abbilder oder als Repräsentationen der Wirklichkeit ihrem Seinsgrad nach entweder ontologisch gleichrangig oder aber minderen Ranges gegenüber ihren Urbildern seien. In beiden Fällen ergeben sich Ansatzpunkte zu einer Kritik. Platon kritisiert maßgeblich, dass eine spiegelbildliche, ontologisch gleichrangige Kopie der ihrerseits bereits als Abbild zu verstehenden sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit überflüssig wäre, die echte Mimesis hingegen, die gegenüber den singulären Urbildern, den Ideen, notwendigerweise ontologisch reduktiv sein müsse, dann zu kritisieren ist, wenn sie über ihre Reduktion hinwegtäusche. Dies ist der Fall, insofern die nachahmenden Künste nicht auf die Erkenntnis des Wesens des von ihnen Dargestellten zielen bzw. sich auch nicht, wie die ebenfalls mimetisch zu verstehenden Handwerke, auf eine Kenntnis des Gebrauchs und Herstellens des Dargestellten stützen. Auch dann, wenn der bildenden Kunst zugestanden wird, sich lediglich der mimetischen Darstellung der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zu widmen, dabei aber mit illusionistischen Effekten arbeitet, täuscht sie eine Ähnlichkeit mit dem Urbild vor. In diese Kritik gehen mit der Unterstellung einer Täuschungsabsicht bezüglich des ontologischen Ranges der Abbilder bereits andere Argumente ein, die der Autor später unter den Stichpunkten einer epistemologischen und ethischen Kunstfeindschaft vorstellt. Ihren eigentlichen Ort findet die ontologische Kunstfeindschaft denn auch eher im Kontext der monotheistischen Hochreligionen, nämlich in der Frage nach der Darstellbarkeit Gottes. Judentum, Christentum

und Islam kritisieren gleichermaßen den Versuch der Darstellung des einen, lebendigen und geistigen Gottes, in vielfältigen, leblosen und materiellen Abbildern. So argumentieren die Ikonoklasten im byzantinischen Bilderstreit, dass das Abbild, gerade dann, wenn es zumindest an einigen wesentlichen Zügen des Urbilds teilhabe, doch zu einer falschen Vervielfältigung des einen Gottes im Bild und damit zur Idolatrie führen würde oder, wie Levinas im 20. Jh. die These noch einmal radikalisiert, sogar das Urbild selbst zerstören würde. Die Gegenargumente der Ikonodulen betonen hingegen im Blick auf die vor allem strittige Frage nach der Darstellung Christi, der Gottessohn und Menschensohn zugleich ist, die ontologische Differenz von Urbild und Abbild, wobei jedoch selbst dann, wenn die Möglichkeit einer Darstellung wesentlicher Züge des Urbildes eingeräumt wird, noch zwischen der zulässigen Verehrung, die auf das Urbild leite, und der falschen Anbetung des Abbildes als Gott selbst unterschieden werden könne. Eine positive Umkehrung der ontologischen Reduktionsthese findet sich bei Plotin – die Kunst kann der wahrnehmbaren Wirklichkeit ideale Züge, z.B. Schönheit, hinzufügen, die sich so in ihr nicht finden. Dieser Ansatz wird aber, so der Autor, erst wieder im 20. Jh. von Heidegger und Gadamer mit der These aufgenommen, dass die Kunst das wahre Wesen der Dinge erschließe.

Der Vorwurf der epistemologisch begründeten Kunstfeindschaft richtet sich gegen die Möglichkeit, dass Kunstwerke täuschen oder sogar lügen können. Die antiken Argumente der epistemologischen Kunstfeindschaft zielen einerseits auf eine negative Beeinflussung des Bemühens um die Erkenntnis der Wahrheit durch die selbst nicht wahrheitsfähige Kunst. Da der Dichter, so wiederum maßgeblich Platon, in seiner Schwärmerei und Entzückung, anders als der Handwerker, keine Rechenschaft über seine Kunst ablegen kann, ist diese der Zurechenbarkeit und damit auch dem die ontologische Rangordnung implizierenden Ideenbezug entzogen und behindert die Wahrheitsuche, so der entscheidende argumentative Schritt, indem sie in der lediglich auf das Hervorrufen von Affekten zielenden mimetischen Darstellung des Lebens bewusst oder unbewusst über diese Rangordnung hinwegtäuscht. Der stärkere Vorwurf, dass die Dichter nicht nur irren, sondern, unter impliziter Voraussetzung einer zumindest partiellen Wahrheitsfähigkeit der Kunst, sogar lügen, nämlich vor allem in der Schilderung moralisch unvollkommener Taten der Götter und Heroen bei Homer und Hesiod, ist ebenfalls Gemeingut der antiken Kunstkritik. Im christlichen Kontext betonen dann

in analoger Weise etwa Luther und Calvin, dass die bildlichen Darstellungen verehrungswürdiger Personen die geistliche Wahrheit der Religion verfehlen, indem sie dazu tendieren, in falscher Weise prächtige und triumphale Züge hervorzuheben. Das Wort der Offenbarung alleine, so die allgemeiner gehaltene Kritik, ist geistlich und nützlich, und nur deswegen ist auch das Kirchenlied, als Kunstform, im Gottesdienst zulässig. Historisch gesehen wird die Wahrheitsfähigkeit der Kunst erst wieder bei Schelling mit der These aufgewertet, die Kunst sei das eigentliche Organon der Philosophie, und im 20. Jh., als Kritik an der Exklusivität des Wahrheitsanspruchs der Wissenschaften und der Philosophie, von Heidegger, Gadamer und auch Adorno fortgeführt. Rüdiger Bubner sieht hingegen die Kunst nicht auf Wahrheit verpflichtet und betont dementsprechend, die Kunst sei gerade dort frei und autonom, wo sie nicht mehr wahr sein müsse.

Die ethisch begründete Kunstfeindschaft kritisiert, dass Kunstwerke die Gemeinschaft zersetzen oder ihre Reformierung verhindern können oder, schwächer, als Luxus Ressourcen beanspruchen, die besser sozialen Zwecken zugeführt werden sollten. Der Zersetzungswurf wird vor allem durch die negative soziale Wirkung der musikalischen und theatralischen Überbetonung regelloser Affekte begründet, die von deren Vulgarität über die Anstiftung zur Kriminalität bis hin zur Blasphemie reichen. Beispiele bilden, neben Platons Kritik der verweichelnden Wirkung bestimmter Tonarten, etwa Rousseaus Dekadenzvorwurf, dass die Kunst immer erst dann auf den Plan trete, wenn die Sittlichkeit bereits zersetzt sei, und dass sie diese Tendenz verstärke, oder Tolstois Anklage, das Kunstschöne liege gerade jenen Leidenschaften zugrunde, welche dem Guten entgegengesetzt seien. Die Darstellung des Lasters, so ein schon in der Antike vorgebrachtes Argument, schrecke zudem nicht vor Nachahmung ab, sondern lade vielmehr zu ihr ein. Im politischen Kontext ergibt sich der Verdacht, die Kunst diene, nicht zuletzt aufgrund ihres elitären Charakters, ideologischen Zwecken der Herrschenden – während die Frankfurter Schule gerade im Elitismus der Kunst die Möglichkeit des Widerstands gegen die Vereinnahmung durch die Mechanismen der Massengesellschaft begründet sieht. Die statt auf die sozialen Beziehungen auf die Seelenverfassung gerichtete psychohygienisch begründete Kunstfeindschaft schließlich schreibt wiederum der Kunst analog eine Potenzierung des Verfügungspotentials der Sinnenwelt zu, die eigener Schutzvorkehrungen bedarf, nämlich entweder der Abschottung oder der Reinigung. Der seelische Innenraum, über den die Wirklichkeit

als Einheit erschlossen wird, bedarf eines Schutzes gegenüber dem sinnlichen Drang nach Außen. Daher wird etwa bei Augustinus der Kirchengesang als Ablenkung kritisiert, verstärkt noch in der Kritik der Zisterzienser an allem Kirchenschmuck. Pascal hingegen argumentiert, dass die menschliche Ruhelosigkeit und Langeweile als Gefühl der Verzweiflung über die eigene Nichtigkeit zum Glauben an Gott führe und daher die Ablenkung durch Spiel, Jagd und Theater abzulehnen sei. Die aristotelische Tragödientheorie behauptet demgegenüber eine reinigende Wirkung der Kunst selbst gegenüber den Leidenschaften. Die dialektische und ermahnende Kunstfeindschaft versteht diese Kritikpunkte als Anreiz der intellektuellen Apologie, wie etwa in Aristoteles' Reaktion auf Platons Kritik der Dichtkunst, oder als Stimulans neuer Kunstpraxis, wie etwa in der Wahl neuer bildnerischer Themen während des byzantinischen Bilderstreits.

Die Studie gibt einen vor allem historisch informativen und materialreichen Abriss der Geschichte der Kunstfeindschaft und verdeutlicht damit, ihrer Absicht entsprechend, die Relevanz außerkünstlerischer Gesichtspunkte in der Bewertung der Kunst, und zwar durchaus auch, was die Wiederverkehr sehr alter Argumente in den Diskussionen der Gegenwart betrifft. Gerade im Blick auf die Frage nach dem Ort der Kunst in der modernen Gesellschaft und damit auch im Blick auf die Frage nach der Relevanz der Kunstfeindschaft in Zeiten, in denen die Autonomie der Kunst oftmals eher postuliert denn diskutiert wird, wünschte man sich gleichwohl eine vertiefte Diskussion auch der sachlichen Voraussetzungen und Implikationen sowohl der historischen Positionen wie auch der vorgeschlagenen Systematik. So fragt man sich etwa, inwiefern die metaphysische Verbindung ontologischer, epistemologischer und ethischer Aspekte bei Platon, der neben der theologischen Diskussion die wohl schärfste und einflussreichste Kritik an einer Autonomie der Kunst formuliert hat, geeignet ist, um auch gegenwärtige Fragen, wie zum Beispiel in der Kritik der massenmedialen Bilderflut, die der Autor mit Verweisen auf Günther Anders und Adorno einbezieht, aufzunehmen. Und inwiefern kann überhaupt und insbesondere die Ethik (und/oder die Theologie) einen Maßstab künstlerischer Tätigkeit bilden, ohne die Eigenständigkeit der Kunst gänzlich zu bestreiten? Diese Frage steht auch im Hintergrund der Aufwertung der wahrheitserschließenden Kraft vor allem der bildenden Kunst im Deutschen Idealismus, die nämlich die Problematik einer pädagogischen Funktion der Kunst im Rahmen des staatlich organisierten Bil-

dungswesens der Moderne neu aufgeworfen hat und die als Reaktion auf eine Krise nicht nur der traditionellen Theologie und Metaphysik, sondern auch der bildenden Kunst selbst zu sehen ist. Eine Studie, die der Eingebundenheit der Kunst in Kontexte gewidmet ist, die über die Kunst selbst hinausreichen, müsste im Übrigen dann wohl auch den historischen Veränderungen dieser Kontexte und damit den argumentativen Hintergründen der Kunstfeindschaft selbst mehr Aufmerksamkeit widmen, als es in dem vom Autor praktizierten Verfahren einer bloßen Gegenüberstellung alter und moderner Positionen und Thesen alleine geleistet werden kann. Zwar betont der Autor wiederholt das Vorläufige und Holzschnittartige seiner Systematisierung und plädiert sachlich zurückhaltend für moderate Positionen – so sei die Kunst weder auf einen Wahrheitsanspruch, der in die Bereiche der Ontologie und Ethik zielt, zu verpflichten noch auch von diesem gänzlich freizuhalten –, aber auch die Gründe für diese moderate Position verdienten ihrerseits durchaus eine Diskussion. Gegenwärtig mag es nämlich tatsächlich unziemlich erscheinen, einer philosophischen Kunstfeindschaft das Wort zu reden – aber bedeutet dies eigentlich, dass unsere Zeit kunstfreundlich ist? Gerade der Hinweis des Autors, dass die eigentlich kunstfeindlichen Positionen, wie im byzanti-

nischen Bilderstreit, der Kunst auch am meisten zutrauten, verdeutlicht das Problem einer möglichen Indifferenz unserer Zeit, was den Geltungsanspruch der Kunst und der Ästhetik gleichermaßen betrifft. Wenn Kunst, Ethik, Politik und auch Wissenschaften, Philosophie und Theologie nicht nur, berechtigterweise, in ihren Leistungen ausdifferenziert, sondern in mehr oder minder beziehungslos nebeneinander bestehende Segmente der Lebenspraxis separiert würden, dann entfielen eben auch der Grund des schon von Platon erwähnten alten Streites zwischen Dichtung (Kunst) und Philosophie. Ob in diesem Falle jedoch alleine historische Erinnerungen an die Geschichte der Kunstfeindschaft ausreichen – ohne eine Diskussion der Streitfrage selbst, ob und in welchem Sinne nicht nur die Philosophie, sondern möglicherweise auch die Kunst eine verbindliche Wahrheit über das Leben artikulieren könnte und welchen Schwierigkeiten und historischen Veränderungen diese Frage selbst unterliegt –, den Verdacht des Unziemlichen der Thematik wirklich zu erschüttern, dürfte eher zweifelhaft sein. Gleichwohl stellt die Studie eine anregende und informative Lektüre dar, auch wenn sie als eine erklärtermaßen „kleine Systematik der Kunstfeindschaft“ das historische Material mehr sichtet als diskutiert.

Ulrich Seeberg (Berlin)